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: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762129

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

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

(Fortsetzung von Bd. XXVII, S. 136—158.)

Von Dr. Th. et Ph. FRIEDRICH WAGNER.

II.

Die Natur des Guten und Bösen.

1. Das Wesen des sittlich Guten — die Caritas.

Wir haben bisher das Gute und Böse an den menschlichen Handlungen nach der Lehre des hl. Thomas und des hl. Bonaventura betrachtet und dabei hauptsächlich die Erfordernisse, die zu einer guten Handlung gehören, hervorgehoben. Als solche zeigte sich das gute Objekt, die passenden Umstände, ein guter Zweck, der gute Wille und das gute Gewissen. Fehlte eines dieser Elemente, so würde beiden heiligen Lehrern zufolge die Handlung nicht mehr gut genannt werden können, sondern müßte schlecht heißen. Damit ist nun aber das Wesen des Guten und des Bösen offenbar noch nicht hinreichend bestimmt. Im Begriff des moralisch Guten liegt noch mehr als die bloße Vollständigkeit der die gute Handlung ausmachenden Elemente, und vollends im Begriff des Bösen mehr als der bloße Mangel dieser Vollständigkeit, als die bloße Nichterfüllung eines oder mehrerer der Erfordernisse, die zu einer guten Handlung gehören. Was ist also das tiefste Wesen des Guten und des Bösen nach unseren beiden Heiligen?

Dem Bisherigen zufolge besteht allerdings nach Thomas das Gute auf moralischem Gebiet wie auf dem natürlichen in der Vollständigkeit des Seins (plenitudo essendi) oder mit einem anderen Ausdruck in der Vollkommenheit der Handlungen. Diese Vollkommenheit ist vorhanden, wenn alle oben genannten Erfordernisse erfüllt sind, also wenn die einzelnen Stücke, die zu einer Handlung gehören, gut sind. Sie sind aber gut, wenn sie der Ordnung der Vernunft entsprechen, d. h. wenn sie geeignet sind, auf das letzte Ziel des Menschen, nämlich auf das höchste Gut hingeordnet zu werden. Dieses Geeignetsein für das letzte Ziel (ordinabilitas) macht aber bloß die natürliche Güte

der Handlungen aus. Zur vollkommenen, übernatürlichen Güte ist die wirkliche Hinordnung auf das höchste Gut erforderlich, und diese setzt den Glauben und die Gnade voraus. Wir müssen deshalb eingehender darlegen, was Thomas unter jener Hinordnung eigentlich versteht und wodurch dieselbe nach ihm erfolgt. Denn erst dadurch wird uns sein Begriff des sittlich Guten völlig klar werden. Und dieselbe Aufgabe wird uns die Lehre des hl. Bonaventura stellen.

Das letzte Ziel ist, wie wir gesehen, bei Thomas der Sache nach dasselbe wie das höchste Gut oder Gott. Auf seiten des Individuums aber ist das letzte Ziel ein bestimmtes Verhältnis der Seele zu Gott, nämlich der Besitz Gottes durch die unmittelbare Anschauung (visio Dei), und in dieser besteht die Seligkeit (beatitudo).[1] Diese ist ihrem Wesen nach eine Tätigkeit des erkennenden Verstandes (intellectus speculativus),[2] begleitet von Freude (delectatio).[3] Das Wesentliche im Besitz des höchsten Gutes ist also demzufolge nicht das Gefühl der Glückseligkeit, sondern der Erkenntnisakt der unmittelbaren visio Dei,[4] und wenn Thomas oft die beatitudo selbst als das letzte Ziel und höchste Gut des Menschen bezeichnet, so ist stets zu beachten, daß er dabei in erster Linie diesen Erkenntnisakt im Auge hat und erst in zweiter Linie die damit verbundene seelische Lust, das Glücksgefühl.[5]

Was versteht nun Thomas unter Hinordnung (ordinatio) der Handlungen auf das letzte Ziel? Wie wir uns erinnern, lehrte er, daß der Wille des Menschen nur gut ist, wenn er auf das höchste Gut gerichtet ist.[6] Dies versteht er aber meistens in dem Sinne, daß das höchste Gut das letzte Ziel des Willens sein soll. Es muß also die Hinordnung der Handlungen auf dasselbe in erster Linie darin bestehen, daß der Wille durch sie dieses Ziel erreichen, das höchste Gut erlangen will, d. h. daß sie ein Mittel hierzu sind. Da er nun aber das letzte Ziel oder das höchste Gut

[1] I, 2. q. 3. a. 8.
[2] I, 2. q. 3. a. 5.
[3] I, 2. q. 4. a. 1.
[4] I, 2. q. 4. a. 2.
[5] Vgl. Seb. Huber, Die Glückseligkeitslehre des Aristot. und des hl. Thomas, Freising 1893. S. 23. — Ferner Mausbach, der Begriff des sittlich Guten nach Thomas v. A. (compte rendu 1898) S. 369 f.
[6] I, 2. q. 19. a. 9. Requiritur ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

bald als Seligkeit, bald als Gott selbst, auch wohl als das bonum commune[1] bezeichnet, so ist offenbar das Streben nach all diesem in seinen Augen ein und dasselbe. Unter welchem Gesichtspunkt man das letzte Ziel auch beim Handeln ins Auge fasse, ob als das, was es in sich ist, oder was es für uns ist oder was es für alle ist, ob als Quelle unserer ewigen Glückseligkeit oder als Gegenstand unserer Liebe oder auch der Furcht, wegen möglichen Verlustes (Gottesfurcht), in jedem Falle gibt es, zum entscheidenden Motiv des Handelns gemacht, diesem die Richtung oder Hinordnung auf das höchste Gut und verleiht dadurch dem Wollen und Handeln selbst den Charakter der sittlichen Güte. Damit ist nicht gesagt, daß der Gesichtspunkt, unter dem das höchste Gut das Handeln bestimmt, z. B. ob als Gegenstand der Liebe, der Hoffnung oder der Furcht, gleichgültig sei und nicht einen graduellen Unterschied in der Güte der Handlung bewirke; aber in jedem Fall ist dabei das erfüllt, was zur Hinordnung einer Handlung auf das letzte Ziel nach Thomas erforderlich ist. Es ist mit einem Wort jede Rücksicht auf Gott, was einer Handlung diese Hinordnung gibt. Und geeignet dazu (ordinabilis in finem ultimum) ist jede Handlung, die unter dieser Rücksicht wenigstens getan werden kann, die ein Mittel zur Erlangung des letzten Zieles sein könnte, wenn dem Täter dasselbe bekannt wäre, resp. wenn er den Glauben und die Gnade hätte. Die faktische Hinordnung aber geschieht nach Thomas durch die Liebe zu Gott (caritas), eine übernatürliche Tugend,[2] die nur Gott selbst dem Menschen verleihen kann und die ihm mit der Gnade zugleich zuteil wird. Durch sie erst erlangt das Handeln die übernatürliche Güte, die zum letzten Ziele führt.

Wir müssen deshalb, um das innerste Wesen der sittlichen Güte, wie Thomas sie auffaßt, zu erkennen, darlegen, worin nach ihm die caritas besteht. Und da diese eine der drei übernatürlichen Tugenden ist, ist zuvor eine kurze Erklärung des Begriffes der Tugend nach seiner Lehre erforderlich, zumal ja dieser Begriff selbst den engsten Zusammenhang mit unserm ganzen Thema hat. Thomas lehrt nämlich ausdrücklich, daß nicht nur die Einzelakte des Menschen, sondern auch seine zuständlichen Eigenschaften oder Fertigkeiten (habitus) sich in gute und böse

[1] I, 2. q. 19. a. 10.
[2] I, 2. q. 62. a. 3. und q. 65. a. 3.

unterscheiden lassen.[1] Die Tugend aber ist ein Habitus, nämlich eine Fertigkeit des Tuns (habitus operativus)[2] und zwar eine gute, weil auf das Gute gerichtet,[3] also eine Fertigkeit gut zu handeln, gute Akte zu vollbringen. Träger (subjectum) der menschlichen Tugend ist die Seele, und zwar vorwiegend Verstand und vernünftiger Wille, in gewissem Sinne aber auch die sinnlichen Strebekräfte, nämlich insofern sie unter Leitung der Vernunft stehen.[4] Demgemäß sind die intellektuellen und moralischen Tugenden zu unterscheiden, welche zusammen die natürlichen Tugenden ausmachen, da sie ihre Grundlage in den natürlichen Kräften der menschlichen Seele haben und aus ihnen sich entwickeln; aus letzterem Grunde heißen sie auch erworbene Tugenden (virtutes acquisitae). Von ihnen ganz verschieden sind nun die übernatürlichen oder theologischen Tugenden. Haben die natürlichen Tugenden die Aufgabe, die menschliche Natur zu demjenigen Ziele, d. h. derjenigen Glückseligkeit und Vollkommenheit zu führen, deren sie aus eigenen Kräften fähig ist, so sollen ihn die übernatürlichen befähigen, ein übernatürliches Ziel zu erreichen, nämlich die Seligkeit, zu der er nur durch göttliche Kraft gelangen kann.[5] Sie werden ihm deshalb von Gott verliehen, nämlich seinen natürlichen Kräften hinzugegeben oder gleichsam eingegossen, um sein Streben auf das übernatürliche Ziel hinzuordnen. Ihr Objekt ist Gott, insofern er die Erkenntnis unserer Vernunft überschreitet.[6] Sie heißen theologische Tugenden, sowohl weil wir durch sie auf Gott hingeordnet werden, als weil sie uns von Gott eingegossen werden. Es sind ihrer drei, Glaube, Hoffnung und Liebe. Durch den Glauben wird der Verstand auf das übernatürliche Ziel gerichtet, durch die Hoffnung der Wille, durch die Liebe aber wird „eine gewisse geistige Einigung des Willens mit dem Ziele bewirkt, durch die er gewissermaßen in jenes Ziel umgeformt wird".[7]

---

[1] I, 2. q. 54. a. 3.
[2] I, 2. q. 55. a. 2.
[3] I, 2. q. 55. a. 3.
[4] I, 2. q. 56.
[5] I, 2. q. 62. a. 1. [6] I, 2. q. 62. a. 2.
[7] I, 2. q. 62. a. 3.: Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.

Die caritas ist also nach Thomas die übernatürliche Liebe zu Gott. Genauer definiert er sie als eine gewisse Freundschaft mit Gott, insofern sie eine wechselseitige Liebe des Wohlwollens ist, gegründet auf eine Gemeinschaft (communicatio), durch die Gott uns an seiner Seligkeit teilnehmen läßt.[1] In der Seele des Menschen aber stellt sie sich dar als etwas von Gott Geschaffenes, nämlich als eine vom Hl. Geist gewirkte Fertigkeit des Willens, genauer eine habituelle Form, die der natürlichen Willenskraft von Gott hinzugegeben wird, um sie geneigt zu machen, gern und freudig im Dienste Gottes zu wirken, d. h. das zu tun, was zum letzten Ziele führt.[2] Denn von Natur wäre der Wille des Menschen hierzu nicht fähig.[3] Ziel der caritas ist nur eins, nämlich die göttliche Güte, und gegründet ist sie nur auf die Gemeinschaft der ewigen Seligkeit. Daher sie eine einzige Tugend ist, nicht teilbar in mehrere Arten. Denn verschiedene Arten von caritas würden, wie die einzelnen Arten der Freundschaft, eine Verschiedenheit der Ziele oder der gemeinsamen Interessen voraussetzen, was eben bei der caritas fehlt.[4] Die caritas ist die vorzüglichste aller Tugenden, auch der übernatürlichen, weil sie sich mit Gott befaßt um seiner selbst willen, nicht damit durch ihn uns etwas zuteil werde, während der Glaube uns nur die Erkenntnis der Wahrheit verschafft und die Hoffnung auf Erlangung des Guten gerichtet ist.[5] Hiermit ist gesagt, daß die Tugend der Liebe uneigennützig ist, also Gott nicht um des Gefühles der Seligkeit willen liebt, sondern um seiner Vollkommenheit willen. Ferner, lehrt

---

[1] II, 2. q. 23. a. 1: Cum sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. Amor autem super hanc communicationem fundatus est caritas. Unde manifestum est, quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

[2] II, 2. q. 23. a. 1.: Maxime necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

[3] Ib: Manifestum est quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis.

[4] II, 2. q. 23. a. 5.

[5] II, 2. q. 23. a. 6.: Fides et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo caritas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus.

Thomas, kann ohne die Liebe keine vollkommene, wahre Tugend (simpliciter vera virtus) bestehen; denn eine solche ist nur diejenige Tugend, die auf das höchste Gut gerichtet ist, was ohne die caritas unmöglich. Die Tugend aber, die auf ein Einzelgut gerichtet ist, welches auf das höchste Gut hingeordnet werden kann (ordinabilis), also selbst ein wahres Gut ist, ist zwar wirkliche Tugend, aber keine vollkommene, wenn das Einzelgut nicht auf das höchste Gut bezogen wird. Ist sie dagegen auf ein nur scheinbares Gut (b. apparens) gerichtet, das vom Endziel abführt, wie z. B. die Klugheit oder Mäßigkeit des Geizigen, so ist sie keine wahre Tugend, sondern hat nur eine trügerische Ähnlichkeit damit.[1] Ohne die Liebe zu Gott gibt es also zwar Tugend, aber keine vollkommene. Diese Lehre stimmt vollständig zu dem, was Thomas über die verschiedenartige Güte der auf das Endziel und der nur auf gute Einzelzwecke gerichteten Handlungen lehrte. Da also durch die caritas die Akte aller anderen Tugenden auf das letzte Ziel hingeordnet werden und die Form einer Handlung hauptsächlich von ihrem Zweck herkommt, so ist sie, die Liebe, eigentlich die Form aller Tugenden, nämlich der wahren und vollkommenen,[2] d. h. weil die Tugend ihre Form von der Liebe, die alle Tugendakte auf das letzte Ziel hinordnet, empfängt, deshalb ist die Liebe die Wesensform der Tugenden, indem sie gleichsam erst das Tugendsein derselben begründet; kurz die Liebe macht das Wesen der wahren Tugenden aus.[3]

Träger (subiectum) der caritas ist nur der Wille, der appetitus intellectivus, nicht das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus),[4] denn Objekt des letzteren ist nur das durch die Sinne aufgefaßte Gut, Objekt des Willens dagegen nur das vom Verstand Erfaßbare. Das Objekt der caritas aber, das bonum divinum, wird nur vom Verstande erkannt, somit kann ihr Träger nur der vernünftige Wille sein. Und der Akt der caritas ist folglich ein rein geistiger Willensakt. Dennoch unterscheidet er

[1] II, 2. q. 23. a. 7.
[2] II, 2. q. 23. a. 8.
[3] Cajetani Comment: Quia habent, quod sint virtutes in ordine ad actus formatos; formatio autem est ex caritate ordinante omnium virtutum actus in finem ultimum simpliciter: ideo caritas est forma virtutum tanquam constituens eas in esse virtutis simpliciter.
[4] II, 2. q. 24. a. 1.

sich vom bloßen Wohlwollen, welches nur auf einem Urteil der Vernunft beruht und plötzlich entspringt. Solches ist zwar darin mit enthalten, aber es liegt darin zugleich eine gewisse Einigung mit dem geliebten Gegenstand, beruhend auf einer dauernden Zuneigung (affectus) zu ihm.[1]

Die caritas bezieht sich nun nicht bloß auf Gott, sondern dehnt sich von selbst auch auf den Nächsten aus,[2] „der Grund der Nächstenliebe aber ist Gott selbst; denn dies, daß er in Gott ist, müssen wir im Nächsten lieben. Daher ist der Akt, durch den wir Gott und durch den wir den Nächsten lieben, der Art nach ein und derselbe."[3] Thomas will sagen, daß wir den Nächsten um dessentwillen, was er von Gott hat, d. h. um des Guten willen, das in ihm ist, lieben müssen, sowie auch deswegen, weil er für Gott, nämlich zur Seligkeit bestimmt ist. Daher erstreckt sich die Nächstenliebe auf alle Menschen, auch auf die Sünder; diese sind ihrer Natur nach, die sie von Gott haben und auf Grund deren sie der Seligkeit teilhaftig werden können, der Liebe würdig, als Sünder dagegen, insofern sie mit Schuld behaftet sind, hassenswert, selbst die Nächsten wie Eltern und Verwandten.[4] Also nicht nur um des übernatürlich Guten willen, das durch die caritas in ihnen selbst ist, sind die Mitmenschen zu lieben, sondern auch auf Grund des natürlich Guten, da sie ja auch dies von Gott haben. Somit erstreckt sich die Pflicht der Nächstenliebe auch auf die Ungläubigen, desgleichen umfaßt sie die Feinde, auch diese insofern sie Menschen, nicht insofern sie unsere Feinde sind, also auch um des Guten willen.[5]

Endlich gehört zur caritas auch die Selbstliebe, denn da die caritas eine Freundschaft des Menschen zu Gott und zu allem, was Gott angehört, ist und hierzu auch der ihn liebende Mensch selbst gehört, so bezieht sie sich auch

---

[1] II, 2. q. 27. a. 2.: Benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum . . . In dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio sive amor addit unionem affectus.

[2] II, 2. q. 25. a. 1.

[3] Ib.: Ratio autem diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

[4] II, 2, q. 25. a. 6.

[5] II, 2. q. 25. a. 8.

auf diesen,[1] und zwar in erster Linie auf die eigene vernünftige Natur, indem man dieser alles Gute, was zu ihrer Vollendung gehört, wünscht,[2] in zweiter Linie aber auch auf den eigenen Körper, insofern er ein natürliches Gut ist, das wir zum Dienst Gottes gebrauchen können, nicht aber insofern er der Verderbnis durch Schuld und Strafe unterworfen ist.[3]

Mit dieser Lehre, daß der habitus[4] der übernatürlichen Liebe — und das ist die caritas — auch den Nächsten und die eigene Person umfaßt, ist ausgesprochen, daß das Streben nach dem Wohl des Nächsten sowie nach dem eigenen Seelenheil im Grunde dasselbe ist wie das Streben nach dem Besitz Gottes; eins trägt das andere in sich und es scheint danach nicht erforderlich, daß man Werke der Nächstenliebe und der Selbstheiligung ausdrücklich auf Gott beziehe, damit sie übernatürlich gut und verdienstlich seien. In der Tat lehrt auch Thomas, daß der Besitz der Gnade und der damit verbundene habitus der übernatürlichen Liebe genüge, um jedes Werk des Menschen verdienstlich zu machen.[5]

Gott selbst ist nun zwar hauptsächlich seiner selbst wegen würdig geliebt zu werden, als Ziel aller Dinge, als wesenhafte Güte und Quelle aller Güter, doch kann er auch wegen der Wohltaten, die wir von ihm empfangen, wegen der von ihm erhofften Belohnungen, ja auch wegen der Strafen, die wir durch ihn zu vermeiden streben, geliebt werden, da sie uns zum Fortschritt in der Liebe Gottes disponieren.[6] Hiermit ist gesagt, daß auch die Motive der Hoffnung und der Furcht Gottes Wirkungen der Caritas sein können und berechtigte, übernatürlich gute Antriebe des Handelns sind.

In der Liebe zu Gott gibt es zwar an sich kein Maß, sondern je mehr einer Gott liebt, desto besser ist es.[7] Dennoch ist die Nächstenliebe, insofern sie die Gottesliebe in

---

[1] II, 2. q. 25. a. 4.

[2] Ib. ad 3.

[3] II, 2. q. 25. a. 5.

[4] So sagt Thomas ausdrücklich in der schon angeführten Stelle II. 2. q. 25. a. 1. corp. Schlußsatz: Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

[5] Siehe oben S. 148. Anm. 1.

[6] II, 2. q. 27. a. 3. resp. und ad 3: spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam.

[7] II, 2. q. 27. a. 6.

sich schließt, verdienstlicher als die letztere mit Ausschluß der Nächstenliebe.[1] Dennoch muß Gott an sich mehr geliebt werden als der Nächste, weil er die Quelle der Seligkeit, also das Gut ist, auf dessen Gemeinsamkeit sich die Nächstenliebe gründet.[2] Aus demselben Grunde muß der Mensch Gott mehr als sich selbst lieben,[3] sich selbst aber muß er mehr als den Nächsten lieben, d. h. seiner geistigen Natur nach und auf übernatürliche Weise; denn die eigene Teilhaftigkeit am höchsten Gute ist ein höherer Grund der Liebe als die Gemeinschaft mit einem anderen in dieser Teilnahme,[4] daher der Mensch nicht die kleinste Sünde begehen darf, um einen anderen von der Sünde zu befreien.[5] Wohl aber darf er leiblichen Schaden um des Nächsten willen hinnehmen; ja hierin bekundet sich die wahre, geistige Selbstliebe.[6] Überhaupt muß der Mensch seinen Nächsten, d. h. dessen Seelenheil mehr lieben als den eigenen Leib, weil jenem eine unmittelbarere Teilnahme an der Seligkeit zukommt als dem letzteren.[7] Thomas will also mit seiner Lehre, daß die Selbstliebe der Nächstenliebe vorgehe, nur sagen, daß wir die eigene Seele mehr lieben müssen, als den Nächsten.[8]

Durch diese Lehre von der Caritas wird uns erst das eigentliche Wesen der sittlichen Güte, wie der hl. Thomas es auffaßt, klar. Das Gute ist danach das Streben nach Vereinigung mit Gott durch die Liebe, und dieses Streben schließt alle Werke der Gottesverehrung, der Selbstheiligung und der Nächstenliebe in sich.

Betrachten wir nun, wie sich hierzu die Lehre des hl. Bonaventura vom sittlich Guten verhält. Was die zu einer im natürlichen Sinne guten Handlung erforderlichen Elemente betrifft, so stimmt, wie wir gesehen, seine Lehre mit der des hl. Thomas im wesentlichen überein. Doch macht er zum Maßstab der Güte dieser Elemente nicht die Vernunft, sondern stets direkt das letzte Ziel des Menschen, d. h. er fragt, ob Art, Umstände und Zweck der Handlung sie geeignet machen, auf dieses Ziel hingeordnet zu werden.

[1] II, 2. q. 27. a. 8.
[2] II, 2. q. 26. a. 1.
[3] II, 2. q. 26. a. 2.
[4] II, 2. q. 26. a. 4.
[5] Ib. [6] Ib. ad 2. [7] II, 2. q. 26. a. 5.
[8] So sagt Thomas selbst mit Hinweis auf den vorigen Artikel 1 Ib. 2. praet.: homo plus debet diligere animam propriam quam animam proximi ut dictum est Art. praec.).

Doch darauf läuft auch die Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte hinaus, wie oben dargelegt. Ist jene Hinordnungsmöglichkeit vorhanden, fehlt aber die wirkliche Hinordnung wegen Unkenntnis des letzten Zieles, so ist nach Bonaventura die Handlung nur in sehr beschränktem Sinne gut, d. h. sie ist nicht böse, nicht sündhaft. Fehlt aber die Hinordnung infolge einer gewissen Schwäche des Menschen trotz Kenntnis des letzten Zieles, so ist sie ihm indifferent. Der Kreis des natürlich Guten ist also bei Bonaventura enger als bei Thomas. Ist dagegen die Handlung hingeordnet, sei es aktuell oder virtuell, so ist sie gut. Doch kann dies nach Bonaventura auch ohne die Liebe (extra caritatem) geschehen und dann ist die Handlung zwar gut (bonum de congruo), aber nicht verdienstlich, d. h. sie hat keinen Anspruch auf Belohnung, obwohl sie belohnt werden kann.[1] Wahrhaft, d. h. übernatürlich gut und deshalb verdienstlich wird eine Handlung nur, wenn sie aus Liebe auf das höchste Gut hingeordnet ist, also wenn sie der caritas, d. h. der übernatürlichen Liebe zu Gott entspringt. Unter Hinordnung (ordinatio) einer Handlung auf das letzte Ziel aber versteht Bonaventura ganz dasselbe wie Thomas, nämlich daß die Handlung ein Mittel zur Erlangung desselben sei oder daß die Intention des Willens dabei auf das höchste Gut gerichtet sei. Dies geschieht aber auch ihm zufolge durch jede Rücksicht auf Gott beim Handeln. Er sagt oft für jenes Hinordnen einfach: propter Deum agere. Auch das Ziel selbst ist der Sache nach für ihn dasselbe wie für Thomas, eben Gott, das höchste Gut. Den Besitz dieses Gutes faßt er indes nicht ganz unter demselben Gesichtspunkt ins Auge. Er besteht auch nach ihm zwar in der Anschauung Gottes (visio Dei), aber bei dieser ist ihm das Wesentliche nicht der Erkenntnisakt, sondern die caritas, und zwar sowohl die Liebe Gottes zu uns wie unsere zu ihm, daher er auch diese als Ziel alles guten Willens bezeichnet.[2] Und da sie zugleich das ist, was dem Handeln die Richtung auf Gott gibt,[3] so müssen wir die Lehre Bonaventuras über die caritas näher betrachten, um zu erkennen, worin er das innerste Wesen der sittlichen Güte erblickt.

Bonaventura unterscheidet, wie wir schon oben gesehen, eine ungeschaffene und eine geschaffene Liebe. Jene ist

[1] Sent. II. dist. 28. a. 2. q. 3.
[2] Sent. II. dist. 38. a. 1. q. 2.
[3] Ib.: intentio finis potissime attribuitur caritati.

eins mit Gott oder dem Hl. Geist, diese aber zerfällt in die caritas patriae, das ist die vollendete Liebe im Jenseits, und die caritas viae, d. h. die beginnende Liebe im irdischen Leben.[1] Die geschaffene Liebe, deren Dasein und deren Verschiedenheit vom Hl. Geist er ausführlich beweist, definiert er als eine die Seele gestaltende geschaffene Fertigkeit (habitus creatus animam informans),[2] und zwar ist sie dies, erklärt er, sowohl ihrer Wesenheit als ihrer Kraft (virtus) und Tätigkeit nach. Ihrer Wesenheit nach ist sie es, weil die caritas die Güte der vernünftigen Kreatur ist, welche diese vervollkommnet, auszeichnet (offenbar vor der unvernünftigen Kreatur), zum ewigen Leben hinordnet und zubereitet (disponiert); daher ist sie die formale Vollendung der vernünftigen Kreatur.[3] Mit einem Worte, die Liebe ist danach in ihrer Wesenheit das, was den Menschen zur Vollkommenheit führt, — „das Band der Vollkommenheit" nach des Apostels Ausdruck (Col. 3, 14.) Als Tugend betrachtet aber ist die Liebe ein geschaffener habitus; „denn," sagt er,[4] „die Liebe, durch welche wir Gott lieben, ist eine Tugend, weil nicht nur Gott mit uns in ihr mitwirkt, sondern weil auch unser Wille mit Gott darin mitwirkt, entsprechend dem Wort des Apostels: „Wir sind Mithelfer Gottes" (I. Kor. 9, 3); und weil, wenn wir mit Gott mitwirken, wir ihm notwendig gleichförmig werden, so muß von ihm als der höchsten Liebe ein Abbild in unserem Gemüt (in nostro affectu) zurückbleiben, durch welches dasselbe eine Bewegung erhalten soll, die es Gott gleichförmig macht.[5] Der Wille ist nämlich frei und entgegengesetzter Bewegungen fähig: und deshalb wird die Kraft (resp. Tugend) der geschaffenen Liebe in uns gelegt, nicht wegen eines Mangels auf seiten des mit uns wirkenden Gottes, sondern auf Seiten unseres mit ihm mitwirkenden Willens." Die caritas ist danach eine Tugend, welche den

[1] Sent. II. dist. 38. a. 1. q. 2.

[2] Sent. I. dist. 17. P. 1. a. un. q. 1.

[3] Ib.: Bon. sagt im Anschluß an die Definition: Et ratio huius sumitur a parte essentiae eius, virtutis et operationis. A parte essentiae, quia caritas est bonitas creaturae rationalis, ipsum perficiens et distinguens et ordinans et disponens ad vitam aeternam: ergo necesse est, quod sit eius formalis perfectio.

[4] Ib.

[5] Ib.: Et quia, cum cooperamur cum Deo, necesse est, nos sibi conformari, necesse est, quod ab illa summa caritate relinquatur in nobis aliquod exemplatum in nostro affectu, per quod moveatur illi conformiter.

natürlichen Kräften unserer Seele von Gott hinzugefügt wird, um unseren von Natur zu schwachen Willen Gott ähnlicher zu machen und unser Strebevermögen zu vervollkommnen[1] — eine Auffassung, die mit der des hl. Thomas übereinstimmt. Was endlich ihre Wirksamkeit anlangt, so gestaltet die caritas die Seele, indem sie dieselbe wiederherstellt, mit Gott einigt und zur Liebe Gottes führt.[2] Hierin scheint Bonaventura weiter zu gehen als Thomas, nach welchem die caritas nur die übrigen Tugenden informiert, nicht die Seele selbst.[3] Bonaventura nennt die caritas ferner ein Prinzip der Reformierung der Seele inbezug auf die Willenskraft[4] und meint damit offenbar, daß durch sie die infolge der Erbsünde geschwächte Kraft des Willens wieder gesund wird. Ferner nennt er sie ein Prinzip des Lebens (principium vivendi)[5] für die Seele, d. h. sie gibt der Seele das übernatürliche Leben der Gnade. Sodann ist sie auch das Prinzip aller verdienstlichen Tätigkeit, nämlich inbezug auf das ewige Leben; denn den natürlichen Kräften ist solche unmöglich.[6]

Der Akt der caritas, das diligere, bedeutet gutes Wollen oder Wünschen, nämlich demjenigen, auf den sie sich erstreckt.[7] Und zwar ist das Gut, das die caritas, die übernatürliche Liebe wünscht, allein das ewige oder höchste Gut. Dieses wünscht der Mensch durch sie entweder Gott, oder sich selbst oder dem Nächsten, und dementsprechend liebt er entweder Gott oder sich oder den Nächsten.[8]

Was den auf Gott gerichteten motus caritatis betrifft, so erörtert Bonaventura auch die Frage, ob er verdienstlich

---

[1] Wie wir oben gesehen, nennt Bon. (Sent. II. dist. 38. a. 1 q. 2 4. fundam.) die Caritas eine forma vel habitus perfectivus voluntatis in esse moris.

[2] Sent. I. dist. 17 P. I. a. un. q. 1; a parte etiam operationis ponitur necessitas, quia reformatio sive recreatio, unio et dilectio non tantum sunt ab aliquo ut ab efficiente, sed etiam ut ab informante. Informans autem caritas creata est.

[3] Siehe oben Seite 311.

[4] Ib. I. fund.: caritas est principium reformandi animam quantum ad potentiam voluntatis.

[5] Ib. 3. fund. [6] Ib. fund. 6 u. 7.

[7] Sent. III. dist. 27. a. 1. q. 2. actio caritatis est diligere, diligere autem idem est, quod velle bonum. Cum ergo caritas diligit aliquem, optat bonum ei quem diligit; istud autem bonum quod caritas optat, unum solum est, videlicet bonum aeternum et bonum summum.

[8] Ib.

d. h. des Lohnes würdig sei, wenn er den Lohn im Auge hat, also auf die Seligkeit als solche gerichtet ist, und gibt dies zu, doch nur als probable Behauptung.[1] Er sieht es also als besser an, wenn man Gott um seiner Vollkommenheit willen, als um der erhofften Seligkeit willen liebt, ebenso wie Thomas. Dennoch bezeichnet er nicht selten die Beatitudo selbst als das höchste Gut.

Was die Ausdehnung der caritas auf die Kreaturen betrifft, so lehrt natürlich auch Bonaventura, daß sie sich auf die Mitmenschen erstreckt. Ja, es kann nach ihm ein und derselbe Liebesakt sich auf Gott und den Nächsten beziehen, wenn er nämlich Gott als das letzte Ziel und den Nächsten als Objekt der Handlung ins Auge faßt,[2] d. h. also wenn man aus religiösem Antrieb, gleichviel welcher Art, dem Nächsten dient. Hat aber eine Handlung beide, Gott und den Nächsten zum Objekt, doch so, daß der Handelnde den einen als das Objekt betrachtet, das er dem andern wünscht, so kann ebenfalls ein und derselbe Akt (motus caritatis) sich auf Gott und den Nächsten beziehen. Wenn dagegen der Handelnde beide als das Objekt liebt, dem er Gutes wünscht, so sind zwei Liebesakte erforderlich, um dies zu vollbringen. Denn die Bewegung der caritas, durch die man Gott ein Gut zuwenden will, ist eine andere, als die, durch welche man dem Nächsten Gutes erweisen will.[3] Hiermit ist gesagt, daß zwar viele Akte der Nächstenliebe auch Akte der Gottesliebe sind, aber nicht alle, und daß somit diejenigen Akte der Nächstenliebe, welche nicht zugleich der Liebe zu Gott entspringen, irgendwie ausdrücklich auf Gott bezogen werden müssen, wenn sie verdienstlich sein sollen, und dies stimmt zur Lehre Bonaventuras, daß der bloße Gnadenstand nicht genügt, um alle Handlungen verdienstlich zu machen, sondern daß hierfür stets eine wenigstens habituelle Beziehung auf Gott, resp. auf das Endziel erforderlich ist.

Das Gebot der vollkommenen Gottesliebe, nämlich daß wir Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte lieben sollen, kann nach Bonaventura verschieden aufgefaßt werden.[4] Nimmt man es in dem Sinne, daß es jedes äußere Streben (affectum extraneum)

[1] Sent. III. dist. 27. a. 2. q. 2.
[2] Sent. III. dist. 27. a. 2. q. 3.
[3] Ib.
[4] Sent. 3. dist. 27. a. 2. q. 6.

nach anderen Gütern ausschließe, so daß wir alle Regungen des Herzens durch die Liebe auf Gott beziehen, so muß dies das Ziel unseres Strebens sein, kann aber erst im jenseitigen Leben erreicht werden. Nimmt man es dagegen in dem Sinne, daß dadurch nur jedes Gott entgegengesetzte Streben (affectus contrarius), also die Sünde ausgeschlossen werde, so ist es für jedermann verpflichtend.

Was im übrigen die Objekte betrifft, auf die sich die caritas ausdehnen kann, so stimmt die Lehre unseres Heiligen mit der des englischen Lehrers vollständig überein. Er sagt, daß die Liebe, da sie ein Gewicht ist, das uns zum höchsten Gute und zur vollkommenen Seligkeit hinneigt, uns alles das lieben macht, was selig und der Seligkeit fähig ist.[1] Er unterscheidet daher wie Thomas vier Objekte[2] der Liebe, im Hinblick auf das, was über uns ist, was wir selbst sind, was neben uns und was unter uns ist, nämlich Gott, wir selbst, den Nächsten und den eigenen Leib.[3] Ausgeschlossen von der Liebe in gewisser Hinsicht sind nach beiden Lehrern nur die vernunftlosen Geschöpfe, weil sie der Seligkeit nicht teilhaftig werden können, desgleichen die bösen Menschen, die Verdammten und die Dämonen, jedoch nur rücksichtlich ihrer Schuld und Bosheit, nicht ihrer Natur nach. Eingeschlossen sind auch die Feinde und endlich die Engel.

Was die Ordnung der Objekte der caritas anlangt, so ist Gott als das Ziel und höchste Gut, zu welchem die Liebe wie ein Gewicht die Seele hinzieht, allen anderen Objekten, auch dem eigenen Ich voranzusetzen.[4] Denn Gott allein wird seiner selbst wegen geliebt, mit der Liebe des Genusses (dilectione fruitionis),[5] in dem die Seele ruht, alles andere nur um Gottes willen mit der Liebe des Gebrauches (dilectione usus), d. h. mit einer Liebe, wie sie Dingen zukommt, die nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihres Nutzens für Erlangung des höchsten Gutes geliebt werden. Dagegen muß das eigene Wohl, d. h. das eigene Seelenheil, dem des Nächsten vorgehen. Auch hierin stimmt Bonaventura mit dem hl. Thomas überein, bringt aber dafür einige klare und einleuchtende Gründe herbei, indem er sich beruft auf das Urteil der Vernunft und den

[1] Sent. III. dist. 28. a. un. q. 5.
[2] S. th. 2, 2. q. 25. a. 12.
[3] Sent. III. dist. 28. a. un. q. 6.
[4] Sent. III. dist. 29. a. un. q. 2. [5] Ib.

natürlichen Instinkt.[1] Jedes Ding nämlich, sagt er, strebt mehr die Vollendung in sich selbst an, als in seinesgleichen, und jedes Gewicht zieht mehr den Körper, in welchem es ist, zu der ihm zukommenden Lage hin, als einen anderen ihm verbundenen Körper: so verlangt auch die Liebe mehr danach, daß Gott uns geeint werde und in uns wohne, als in einem anderen, der mit uns nur Ähnlichkeit hat. Daher würden auch die getadelt und für töricht gehalten, die das eigene Seelenheil vernachlässigen, um fremdes zu fördern. — Die Caritas fordert hiernach vom Menschen in erster Linie das Streben nach dem eigenen Seelenheil, worin natürlich auch Werke der Nächstenliebe eingeschlossen sein können. Die Nächstenliebe selbst aber besteht nach Bonaventura, wie wir schon gesehen, darin, daß man dem Nächsten das höchste Gut wünscht und zuwenden will, also ihn irgendwie in seinem Streben danach fördert, was natürlich auch durch jede Art von Wohltätigkeit geschehen kann, auch die, deren nächster Zweck bloß die Erhaltung des Lebens im Mitmenschen ist.[2] Denn die caritative Liebe, sagt er ausdrücklich, bewirkt, daß der Mensch dem anderen jedes Gut, nicht nur das höchste, sondern auch zeitliches wünscht, wenn es nur zum Heil nicht hinderlich ist.[3]

In der Caritas als der übernatürlichen Liebe liegt also nach beiden hl. Lehrern das tiefste Wesen der sittlichen Güte. Doch setzt Bonaventura es entschiedener und ausschließlicher darein, als Thomas, bei dem das natürlich Gute, das im Vernunftgemäßen liegt und nicht der Caritas entspringt, sondern den natürlichen Kräften des Menschen, eine größere Bedeutung hat.

Betrachten wir nun die Natur des Bösen für sich allein und wie sich die Gedanken beider Lehrer hierüber zueinander verhalten.

2. Die Natur des Bösen — das Wesen der Sünde.

Nach dem hl. Thomas war unseren obigen Darlegungen zufolge das Böse lediglich etwas Mangelhaftes in den Handlungen des Menschen, ein bloßes Fehlen einzelner zur Güte

[1] Sent. III. dist. 29. a. un. q. 3.

[2] Sent. III. dist. 29. a. un. q. 6. sagt Bon., daß die caritas ex parte effectus auch die sustentatio vitae praesentis bezwecke.

[3] Sent. III. dist. 30. a. un. q. 4.: amor caritatis facit quod homo velit aliis omne bonum, nedum summum Bonum, sed etiam temporale, nisi illud sit impediens ad salutem.

oder Vollkommenheit derselben erforderlichen Elemente, indem entweder das Objekt oder die Umstände oder der Zweck der Handlung nicht der Regel der Vernunft entsprach, nämlich nicht geeignet war, auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet zu werden. Der bloße Mangel der faktischen Hinordnung infolge des Fehlens der Caritas im Handelnden beraubte die Handlung nur der übernatürlichen Güte, machte sie aber noch nicht schlecht. Somit liegt nach Thomas das Böse nicht im Fehlen der Caritas und der Hinordnung auf das letzte Ziel, sondern in dem Nichtgeeignetsein einer Handlung zu dieser Hinordnung, d. h. in ihrem Widerspruch mit dem letzten Ziel des Menschen. Die böse Handlung ist danach eine solche, die, sei es ihrem Objekt, ihren Umständen oder ihrem Zweck nach oder auch in mehreren dieser Beziehungen vom letzten Ziele abführt. Hierin liegt nun nach Thomas das Wesen der Sünde. Denn diese ist nach seinen eigenen Worten nichts anderes als ein actus malus, eine schlechte, bezw. böse Handlung,[1] d. h. aber nichts anderes als eine ungeordnete,[2] genauer eine der Ordnung der Vernunft und dem letzten Ziel widersprechende Handlung. Da nun eine solche Handlung nur dadurch Sünde ist, daß sie frei gewollt ist, so macht sie auch den Willen, der sie vollbringt, böse, bezw. ist sie eine Frucht des bösen Willens. Die Bosheit des Willens besteht somit im positiven Wollen einer Handlung, die, sei es nach Objekt, Umständen oder Zweck, nicht auf das höchste Gut beziehbar ist; sie kann jedoch auch bestehen im Nichtwollen einer zur Erreichung des letzten Zieles notwendigen Handlung. In beiden Fällen besteht die Bosheit nicht nur in einem Mangel in der Handlung. Wir werden dies bestätigt finden, wenn wir nun die Lehre des hl. Thomas von der Sünde näher betrachten. Erst sie wird uns vollen Aufschluß darüber geben, wie er sich die Natur des Bösen denkt.

Thomas hat zwar die Sünde öfters, wie schon gesagt, als einen actus malus definiert, und bisweilen nennt er sie auch einen actus inordinatus, was in der Bedeutung auf dasselbe hinauskommt;[3] dennoch hat er die Frage, ob auch in jeder Unterlassungssünde ein actus enthalten sei, nicht

---

[1] I, 2. q. 71. a. 6: peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus.

[2] I, 2. q. 71. a. 1: peccatum proprie nominat actum inordinatum.

[3] z. B. I, 2. q. 75. a. 1: 1. Satz der responsio.

ohne weiteres bejaht.[1] Er sagt, dies sei nur dann der Fall, wenn eine pflichtmäßige Handlung direkt nicht gewollt werde, nicht aber, wenn man etwas anderes tue, wodurch jene Handlung verhindert werde, vorausgesetzt, daß dies nicht intendiert sei. Denn in diesem Falle gehöre der innere Willensakt nur per accidens, nicht per se zu der Unterlassung. Damit ist gesagt, daß wenn auch in der Unterlassung selbst nicht immer ein Willensakt liegt, sie doch jedenfalls einen solchen voraussetzt, eben den Akt, der die andere Handlung, die an der Unterlassungssünde schuld ist, beschließt. Der Wille ist also bei ihr stets beteiligt, falls sie nicht auf bloßem Vergessen beruht, was aber die Sündhaftigkeit aufheben würde.

Mit der Bezeichnung der Sünde als eines schlechten menschlichen Aktes hat sich Thomas indes nicht begnügt. Er definiert sie noch genauer mit Augustinus als „dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam",[2] was übereinstimme mit den Kennzeichen, die einen actus humanus malus ausmachen. Denn menschlich sei ein Akt, insofern er freiwillig ist; schlecht aber, weil ihm die geziemende Angemessenheit (commensuratio) fehlt, nämlich an die menschliche Vernunft als nächste Regel und an die göttliche Vernunft oder das ewige Gesetz als höchste Regel des Handelns. Daher sei das, was zur Substanz eines Aktes gehört, nämlich ein Ausspruch oder eine Tat oder eine Begierde, gleichsam das Materiale in der Sünde, die Unangemessenheit an das ewige Gesetz aber das Formale darin. Hiermit ist gesagt, daß die Sünde nicht notwendig in einem äußeren Akt bestehen muß, sondern auch in freiwilliger Begierde liegen, also rein innerlich sein kann, oder daß sie in bloßen Worten zutage tritt. In jedem Falle liegt in der freien Einwilligung zu etwas, was dem ewigen Gesetz oder der göttlichen Vernunft widerspricht, der sündhafte Akt. Thomas macht also zum wesentlichen Kennzeichen der Sünde oder der bösen Handlung auch hier, wie früher bei der Lehre

[1] I, 2. q. 71. a. 5. Thomas bezeichnet hier die Meinung, daß manche Sünde ohne jeden Akt sein könne, als „wahre". Früher in der Schrift de malo q. 2. a. 1 hat er beide Meinungen als in gewisser Weise wahr bezeichnet.

[2] I, 2. q. 71. a. 6. Daß in dieser Definition die Unterlassungssünde mit einbegriffen ist, sagt er ausdrücklich, ad 1: affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus. Et ideo pro eodem est accipiendem dictum et non dictum, factum et non factum (scil. secundum legem aeternam).

von der Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen, ihr Mißverhältnis zum göttlichen Gesetz, resp. zur göttlichen Vernunft. Daß dies aber letzten Grundes auf dasselbe hinausläuft, als wenn er das Mißverhältnis der Handlung zum letzten Ziel des Menschen als Kennzeichen des Bösen erklärte, haben wir früher erkannt. Dennoch müssen wir uns darüber klar werden, welches Moment ihm die Hauptsache im Begriff der Sünde ist, ob der Widerspruch zum Gesetz oder der zum Ziel des Menschen; denn das Böse stellt sich unter den beiden Gesichtspunkten nicht ganz als das Gleiche dar.

Thomas hatte früher, als er nachweisen wollte, daß ein menschlicher Akt, insofern er schlecht ist, zugleich die Bedeutung der Sünde habe, gesagt, Sünde heiße eine Handlung dann, wenn sie von der rectitudo, d. h. der geraden Richtung auf das Ziel gemäß der Ordnung der Vernunft und des ewigen Gesetzes abweiche, schlecht aber sei sie dadurch, daß sie von dieser Ordnung sich entferne und ebendeshalb habe der schlechte Akt zugleich die Bedeutung der Sünde.[1] Hiernach ist ihm Abweichung vom ewigen Gesetz und von der Richtung auf das letzte Ziel dasselbe. Doch geht daraus nicht deutlich hervor, was ihm die Hauptsache im Begriff der Sünde ist. In den Erwiderungen auf die Einwürfe in demselben Artikel sagt er mehrfach, daß der Begriff der Sünde in der Abweichung von der Richtung auf das letzte Ziel liegt.[2] Und in dem Artikel, welcher die Sünde im Anschluß an Augustinus definiert, macht er gegen diese Definition selbst den Einwurf, daß darin der Hinweis auf die Abwendung vom gebührenden Ziele, worin eigentlich die Sünde bestehe, fehle, und antwortet darauf,[3] das ewige

[1] I, 2. q. 21. a. 1: quandocunque 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, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae; et 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.

[2] I. 2. q. 21. a. 1. ad 2: in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fino intento. — Und ad 3: ratio peccati quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu.

[3] I, 2. q. 71. a. 6. ad 3: Lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit „contra legem aeternam", tangit aversionem a fine, et omnis alias inordinationes.

Gesetz ordne den Menschen zuerst und hauptsächlich auf sein Ziel hin und im Gefolge davon mache es, daß der Mensch sich hinsichtlich dessen, was zum Ziele führt, gut verhalte, und deswegen treffe der Ausdruck „contra legem aeternam" die Abwendung vom Ziel und alle anderen Unordnungen. Diese Erklärung der augustinischen Definition bestätigt uns wieder unzweideutig, daß Thomas die Abweichung vom ewigen Gesetz und die von der Richtung auf das letzte Ziel als ein und dasselbe betrachtet. Doch scheint es, daß der Gegensatz zum Gesetz in seinen Augen mehr umfaßt, da er auch von „anderen Unordnungen" als der Abweichung vom Ziel hier spricht. In der Schrift „De malo" aber spricht Thomas bei Erörterung der Frage, ob in jeder Sünde ein Akt enthalten sei, deutlich aus, daß im Begriff der Sünde mehr das Übertreten der Regel als der Abfall vom Ziel liege, sowohl auf natürlichem als auf moralischem Gebiet,[1] und legt dies dar an dem Beispiel eines Arztes, der, wenn er die Regel seiner Kunst einhält und doch die Heilung des Kranken nicht erreicht, nicht fehle, wohl aber, wenn er sich nicht an die Regel hält und der Kranke dennoch gesund wird — ein Beispiel, das allerdings nicht eigentlich dem moralischen Gebiet angehört; doch dehnt Thomas die Folgerung auch auf dieses aus, und sagt, daß es per se zum Begriff der Sünde gehöre, daß sie der Regel des Handelns, also dem ewigen Gesetz entgegengesetzt ist. Da nun Thomas auch sonst, wie wir gesehen, gewöhnlich das Verhältnis einer Handlung zur Vernunft und zum ewigen Gesetz als Maßstab ihrer sittlichen Qualität ansieht, so können wir annehmen, daß ihm die Abweichung von diesem die Hauptsache im Begriff der Sünde ist. Dies ist aber von nicht geringer Bedeutung. Denn das ewige Gesetz ist eins mit der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen; die Sünde aber, als Widerspruch gegen das Gesetz, bekommt damit in erster Linie den Charakter einer Auflehnung, überhaupt eines Vergehens gegen Gott. Wird dagegen die Abwendung vom letzten Ziele, also von der Erlangung des höchsten Gutes und von der beatitudo, als das Wesentliche in der Sünde angesehen, so hat sie mehr nur den Charakter eines Abfalles von der Bestimmung des Menschen und von

[1] de malo q. 2. a. 1: magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulae actionis.

seinem eigenen Glücke, d. h. sie ist vorwiegend eine Torheit und eine Versündigung an der eigenen Seele. Anderseits ist aber die Sünde, als Abwendung vom höchsten Gute aufgefaßt, zugleich eine ungeordnete Hinwendung zu irgendeiner Kreatur, was Thomas gleichfalls hin und wieder ausspricht,[1] und in dieser Hinwendung macht der Mensch etwas Endliches zu seinem letzten Ziel, d. h. er setzt eine Kreatur an Stelle Gottes, treibt gleichsam Götzendienst. Dergestalt hat also die Sünde unter jedem der beiden Gesichtspunkte betrachtet, eine etwas verschiedene Bedeutung, wenn auch tatsächlich jeder Sünde, d. h. jeder schweren, beide Bedeutungen zukommen.

Was der hl. Thomas über die verschiedenen Arten der Sünde und über das Verhältnis der Sünden zueinander lehrt, gehört nicht eigentlich zu unserem Thema. Dagegen ist von Bedeutung für unsere Frage, welche Seelenkraft er als Subjekt der Sünde betrachtet. Als solches gilt ihm für die inneren Akte in erster Linie der Wille, während diejenigen Akte, die auf eine äußere Materie übergehen, in dieser selbst ihr Subjekt haben.[2] Der Wille sei nämlich das Prinzip aller freiwilligen Handlungen, sowohl der guten als der bösen. Dies ist aber sehr wohl möglich, obwohl der Wille das Schlechte als solches (sub ratione mali) nicht wollen kann; denn in der Sünde will er nur etwas Schlechtes, das ihm als ein Gut erscheint (bonum apparens), also sub ratione boni.[3] Aber auch jene Seelenvermögen, welche die äußeren Handlungen hervorbringen und welche vom Willen bewegt oder unterdrückt werden können, sind Subjekt der Sünde,[4] somit auch das sinnliche Begehrungsvermögen,[5] obwohl nicht der Todsünde.[6] Ferner ist die Vernunft Subjekt der Sünde und zwar in zwei Beziehungen, einmal insofern sie die Wahrheit zu erkennen hat, und zweitens insofern sie die übrigen Kräfte der Seele zu lenken hat.[7] In ersterer Hinsicht wird ihr der Irrtum als Sünde angerechnet, wenn er etwas betrifft, was sie wissen mußte,

[1] z. B. in der S. phil. 3. c. 145: in culpa non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. — Ferner S. th. 1, 2. q. 84. a. 1: in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum. — Ähnlich q. 77. a. 4.

[2] 1, 2. q. 74. q. 1. Actuum quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio.

[3] Ib. ad 1. [4] 1, 2. q. 74. a. 2.

[5] Ib. a. 3. [6] Ib. a. 4. [7] Ib. a. 5.

in zweiter Hinsicht ist sie Subjekt der Sünde, wenn sie die ungeordneten Akte der niederen Kräfte entweder befiehlt oder nach der Überlegung nicht zügelt. Die übrigen Ausführungen unseres Heiligen über das Verhältnis der läßlichen und der Todsünde zur höheren und niederen Vernunft brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

Von Bedeutung dagegen für seine Auffassung vom Wesen der Sünde und des Bösen ist, was Thomas über die Ursache (causa) der Sünde lehrt. Er hat darüber in der S. theol. sehr ausführlich gehandelt, wir können hier nur das Wesentlichste heranziehen. Er erblickt die innere Ursache der Sünde teils in den höheren, teils in den niederen Seelenkräften des Menschen.[1] Die nächste Ursache liegt auf seiten der Vernunft und des Willens, auf denen die freie Einwilligung beruht, die entferntere aber auf seiten der Einbildungskraft oder des sinnlichen Begehrungsvermögens, und zwar fällt den letzteren Kräften die Auffassung eines scheinbaren Gutes, das als Motiv auf sie wirkt, zur Last; dagegen ist die Nichtanwendung oder Abwesenheit der gebührlichen Regel des Handelns der Vernunft zuzuschreiben und die Vollendung des sündhaften Aktes dem Willen.[2] Der eigentlich die Sünde hervorbringende Faktor und ihre letzte Ursache ist also hiernach der Wille (voluntas), die anderen Seelenvermögen bereiten sie nur vor, die sinnlichen durch Vorhaltung eines scheinbaren Gutes, also bloß in Versuchung führend, die Vernunft dadurch, daß sie zaudert, die Regel des Handelns, nämlich das göttliche Gesetz, zur Anwendung zu bringen,[3] also bloß als causa

---

[1] 1, 2. q. 75. a. 2.

[2] 1, 2. q. 75. a. 2: (Sic igitur) duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis, alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scil. regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum, ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus praemissis suppositis iam est quoddam peccatum.

[3] Ib. ad 1: Ex hoc quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae; et sic voluntas producit actum peccati. Noch kürzer sagt Thomas a. 3: causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitae regulae et appetitus sensitivus inclinans.

deficiens. Unter dem scheinbaren Gut versteht Thomas, wie wir früher gesehen, eine Sache, die in irgendeiner Beziehung, z. B. als bonum delectabile, für den Willen wirklich ein Gut ist, aber offenbar unter Einwirkung der Leidenschaft ihm als unbedingtes Gut (bonum simpliciter) erscheint.

Eine äußere Ursache der Sünde kann es nur für die Vernunft und das sinnliche Begehrungsvermögen geben, nicht aber für den Willen, denn dieser kann unmittelbar nur von Gott selbst bewegt werden, der aber nicht Ursache der Sünde sein kann.[1] Dagegen kann die Vernunft durch Überredung von seiten eines Menschen oder Dämons zur Sünde bewegt werden, das sinnliche Begehrungsvermögen aber durch äußere sinnliche Dinge, beide jedoch nicht mit Notwendigkeit, und ebensowenig bewegt das letztere die Vernunft oder den Willen mit Notwendigkeit. Daher kann etwas von außen Wirkendes nicht hinreichende Ursache der Sünde sein, sondern es muß stets der Wille die übrigen Ursachen ergänzen, um die Sünde zu vollbringen.[2] Thomas will hiermit sagen, daß äußere Einwirkungen zwar den Anlaß zur Sünde geben, aber nicht dazu zwingen können, sondern daß ihr eigentlicher Vollbringer stets der freie Wille des Menschen allein ist.

Weitere Ursachen der Sünde, auf die wir nicht näher einzugehen brauchen, sind die Sünde selbst, insofern sie zu neuer Sünde disponiert, verschuldete Unwissenheit, Leidenschaft, d. h. Erregung des sinnlichen Begehrungsvermögens, Bosheit (malitia) im Sinne lasterhafter Gewohnheit des Willens und endlich die Erbsünde. Dagegen müssen wir die Frage, was nach Thomas die Quelle oder die tiefste Wurzel der Sünde und des Bösen ist, näher besprechen.

Als solche, nämlich als Ursprung oder Quelle (pricipium) jeder Sünde, bezeichnet er die Eigenliebe (amor sui) und zwar mit folgender Begründung.[3] Die eigentliche und innerliche Ursache (causa per se) der Sünde liegt auf Seite der Hinwendung zu einem veränderlichen Gut; denn der sündhafte Akt geht aus einem ungeordneten Begehren nach irgendeinem zeitlichen Gut hervor. Dies aber kommt wieder daher, daß einer unordentlich sich selbst liebt; denn jemanden lieben heißt ihm Gutes wünschen. Daher ist

[1] 1, 2. q. 75. a. 3 u. q. 79. a. 1.
[2] 1, 2. q. 75. a. 3. [3] 1, 2. q. 77. a. 4.

offenbar die ungeordnete Selbstliebe die Ursache jeder Sünde. — Thomas versteht also unter amor sui die ungeordnete Selbstliebe,[1] die wir Eigenliebe oder Selbstsucht oder mit einem heute üblichen Ausdruck Egoismus nennen. Und sie äußert sich darin, daß man in ungeordneter, d. h. dem Ziel des Menschen nicht untergeordneter Weise zeitliche, vergängliche Glücksgüter irgendwelcher Art sich zuzuwenden sucht.[2] Die ungeordnete Hinwendung zu irdischen Gütern ist also dasselbe wie die Abwendung vom höchsten Gut und letzten Ziel des Menschen, besteht somit einerseits darin, daß der Mensch das Vergängliche dem höchsten Gute vorzieht, teils darin, daß er sich selbst zum letzten Zweck macht und an die Stelle Gottes setzt, also in der Selbstüberhebung. Doch werden wir noch sehen, daß dies bloß von der Todsünde gilt.

Demgemäß bezeichnet Thomas auch als den tiefsten Grund aller Sünde einerseits die Begierde nach Reichtum oder die Habsucht (cupiditas), andererseits den Stolz. Denn durch den Reichtum, sagt er, kann sich der Mensch die Möglichkeit zu jeder anderen Sünde verschaffen, daher die Habsucht, obwohl an sich eine spezielle Sünde, allen anderen Sünden gleichsam die Nahrung zuführt wie die Wurzel dem Baume, und deshalb dem Wort des Apostels entsprechend (I. Tim. 6, 10) die Wurzel aller Sünden genannt werden kann.[3] Dagegen ist der Stolz oder Hochmut (superbia) der Ausdruck der Abwendung von Gott, dessen Gebot der Mensch nicht untertan sein will. Daher wird er der Anfang (initium) aller Sünde genannt.[4] Die gleiche Bedeutung hat der Stolz, wenn er als spezielle Sünde, nämlich als Sucht nach eigener Auszeichnung betrachtet wird. Denn der letzte Zweck bei allem ungeordneten Trachten nach zeitlichen Gütern ist eben eigene Auszeichnung; der Zweck aber ist der Intention nach das erste, und somit der Stolz der Anfang aller anderen Sünden. Der Anfang des Stolzes selbst wiederum ist der Abfall von Gott, entsprechend dem Worte des Jesus Sirach (Eccli. 10, 14);

---

[1] Daß die geordnete Selbstliebe natürlich und pflichtmäßig ist, sagt Thomas selbst in der Erwiderung auf den ersten Einwurf desselben Artikels.

[2] Daß die ungeordnete Flucht vor dem zeitlichen Übel als die Kehrseite des ungeordneten Begehrens zeitlicher Güter derselben Wurzel, nämlich der Eigenliebe entspringt, legt Thomas in der Entgegnung auf den dritten Einwurf desselben Artikels dar.

[3] 1, 2. q. 84. a. 1. [4] 1, 2. q. 84. a. 2.

denn daraus, daß der Mensch Gott nicht untertan sein will, folgt, daß er unordentlich seine eigene Auszeichnung sucht.[1] — So ist also der Stolz der tiefste Grund aller Sünde, insofern sie betrachtet wird als Abwendung von Gott, dem unwandelbaren Gut; die Habsucht aber ist es, insofern sie aufgefaßt wird als Hinwendung zum veränderlichen Gut. Beide sind Ausdruck der ungeordneten Eigenliebe, welche Thomas als Quelle (principium sive causa) aller Sünde bezeichnete, und durch welche der Mensch sich selbst zum letzten Ziel seines Handelns macht, also sich an die Stelle Gottes setzt. Im Begriff der Sünde und des Bösen liegt somit stets der Frevel gegen Gott.

Indessen ist hier doch ein Unterschied zwischen Sünde und Sünde zu machen. Denn Thomas statuiert mit der gesamten Theologie einen wesentlichen Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde und legt diesen folgendermaßen dar.[2] Die Todsünde verhält sich nach ihm zur läßlichen Sünde, wie eine unheilbare Krankheit, die den Tod des Leibes nach sich zieht, zu einer heilbaren. Sie besteht nämlich in der Preisgabe des Prinzips des geistlichen Lebens, welches die Hinordnung auf das letzte Ziel ist, und dies kann nicht durch ein inneres Prinzip (pr. intrinsecum) wieder gutgemacht werden, sondern nur durch göttliche Kraft. Dagegen gibt es andere Sünden, die nur eine Unordnung in bezug auf die Mittel zum Ziel enthalten, unter Wahrung der Hinordnung auf das letzte Ziel selbst, und diese sind heilbar und heißen läßlich oder verzeihlich (veniale), weil sie nämlich Straferlaß finden, sobald der Mensch durch freiwillige Buße Gott Genugtuung gegeben hat.[3] Weiter bestimmt Thomas den Begriff der läßlichen Sünde noch dahin, daß derselbe nicht den vollständigen Begriff der Sünde enthalte; denn sie sei nicht eigentlich gegen das Gesetz, weil der läßlich Sündigende weder tue, was das Gesetz verbietet, noch unterlasse, was es vorschreibt, sondern nur außer oder neben dem Gesetze (praeter legem) handle, indem er nicht die vom Gesetz gewollte vernünftige Weise (modum rationis, quem lex intendit), beobachte.[4] Sie sei also nicht Sünde in vollem Sinne, somit auch nicht volle Abwendung vom unveränderlichen Gut

[1] Ib. ad 2. [2] 1, 2. q. 88. a. 1.

[3] Ib. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est qu. 87. a. 6.

[4] Ib. ad. 1.

und volle Hinwendung zum veränderlichen, derart, daß dieses zum letzten Ziel gemacht würde, das der Wille, statt es bloß zu gebrauchen, genießen will. Alles, was uns der hl. Thomas oben von der Sünde lehrte, gilt somit nur von der Todsünde; denn nur diese ist Sünde in vollem Sinne. — Einer verschiedenen Gattung gehören die Todsünde und die läßliche Sünde nur auf Grund ihres Objektes an. Wenn nämlich der Wille auf etwas gerichtet ist, was der Liebe, durch die der Mensch auf das letzte Ziel hingeordnet ist, widerstreitet, so ist die Sünde auf Grund dieses Objektes eine Todsünde ihrer Art nach (ex genere), mag sie der Liebe Gottes entgegen sein, wie z. B. Blasphemie und Meineid, oder der Nächstenliebe, wie Mord, Ehebruch und ähnliches.[1] Ist dagegen der Wille auf etwas gerichtet, was zwar eine gewisse Unordnung in sich enthält, jedoch der Gottes- und Nächstenliebe nicht widerstreitet, z. B. ein müßiges Wort oder ein überflüssiges Lachen, so sind das ihrer Art nach läßliche Sünden. Nur durch besondere Umstände, die in der Situation des Handelnden liegen, können die letzteren zu Todsünden und erstere zu läßlichen Sünden werden. — Das Wesen der Todsünde, d. h. der eigentlichen Sünde, liegt also nach Thomas in der Wahl von etwas, was dem letzten Ziel und damit der göttlichen Liebe widerstreitet, und dies heißt, wie er selbst sagt,[2] ein solches Gut der göttlichen Liebe vorziehen, es mehr als Gott lieben. Dieser Gedanke erklärt uns am besten, was Thomas unter Abwendung vom letzten Ziel und ungeordneter Hinwendung zur Kreatur versteht. Das Böse ist eine verkehrte, irregeleitete Liebe, nämlich eine solche, die das Geschöpf dem Schöpfer vorzieht.

Hiermit haben wir die Natur des Bösen soweit aufgedeckt, wie die Lehre des hl. Thomas es uns möglich macht. Es bleibt indes noch übrig, da die Sünde doch immer nur eine einzelne Äußerung, ein Akt des bösen Willens ist, zu zeigen, wie nach Thomas sich das Böse als habitus, als Fertigkeit, Zustand oder Eigenschaft im Menschen, kurz als das, was wir Laster nennen, kundgibt.

Das Gute als habitus ist, wie wir gesehen, die Tugend. Ihr Gegensatz, sagt nun Thomas, ist, insofern sie auf das Gute hingeordnet ist, die Sünde; denn diese bedeutet einen ungeordneten Akt. Insofern sie eine gewisse Güte

[1] 1. 2. q. 88. a. 2. [2] Ib. ad 1.

zur Folge hat, ist ihr die Bosheit entgegengesetzt. In bezug aber auf das, was direkt zu ihrem Begriffe gehört, also insofern sie ein guter habitus ist, oder eine naturgemäße Disposition, ist ihr Gegenteil das Laster (vitium).[1] Thomas gebraucht hier den Ausdruck vitium allerdings in einem umfassenderen Sinn, etwa in der Bedeutung von Gebrechen, sodaß er auch auf Naturdinge anwendbar ist; doch will er jedenfalls das Gebiet der moralischen Handlungen mit einschließen, wenn er sagt, das Gebrechen eines jeden Dinges scheine darin zu bestehen, daß es nicht die seiner Natur zukommende Verfassung (dispositio) habe.[2] Bei dem Menschen liegt dies eben vor, wenn er nicht die seiner Vernunftnatur entsprechenden Tugenden hat, und jeden solchen Mangel nennen wir ein Laster. Denn, sagt Thomas ausdrücklich,[3] jedes Ding hat seine Natur vorzüglich von seiner Form, auf der seine Art (species) beruht. Des Menschen Art und Wesen gründet sich aber auf seine vernünftige Seele. Und deshalb ist, was gegen die Ordnung der Vernunft ist, auch gegen die Natur des Menschen, und was vernunftgemäß, auch seiner Natur gemäß. Die Tugend ist demnach der Natur des Menschen entsprechend, das Laster ist ihr widersprechend. Hiermit sagt Thomas, daß das Gute für den Menschen das Natürliche, Naturgemäße, das Böse dagegen im Grunde naturwidrig, weil vernunftwidrig ist.

Schließlich fragt Thomas noch, ob das Laster schlimmer sei als der einzelne lasterhafte Akt, und sagt, das umgekehrte sei richtig, was er folgendermaßen begründet:[4] Der Habitus liegt in der Mitte zwischen Potenz und Akt. Offenbar übertrifft aber der Akt im Guten wie im Bösen die bloße Potenz; denn besser ist gut handeln als bloß gut handeln können; und ebenso, schlecht handeln tadelhafter als schlecht handeln können. Daraus folgt, daß auch der Habitus, der ja die Mitte hält zwischen Potenz und Akt,

[1] 1, 2. q. 71. a. 1.: tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur; nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium; vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae.

[2] S. vor. Anmerk. letzten Satz.

[3] 1, 2. q. 71. a. 2.

[4] 1, 2. q. 71. a. 3.

im Guten und im Schlechten jene übertrifft, hinter diesem aber zurückbleibt. Auch heißt ein Habitus nur gut oder schlecht, weil er zu einem guten oder schlechten Akt hinneigt, also wegen der Güte oder Schlechtigkeit des Aktes. Somit geht der Akt im Guten und Bösen über den Habitus hinaus, d. h. die lasterhafte Handlung ist schlimmer als das Laster selbst. Dies erhellt auch daraus, sagt Thomas im „contra", daß das Laster nicht bestraft wird, wenn es nicht in den lasterhaften Akt übergeht. Dementsprechend müssen wir annehmen, daß Thomas auch diejenige Sünde, die nicht aus einem Laster entspringt, also etwa zum erstenmal in einer bestimmten Art geschieht, für schlimmer als das Laster ansieht. Denn stets ist sündigen schlimmer als sündigen können, mag die Neigung dazu noch so groß sein. Auch dies harmoniert mit seiner Lehre, daß die Sünde und das Böse seinen eigentlichen Sitz in den höheren Seelenkräften, vor allem im Willen hat; nur die Neigung zum Bösen und die Fertigkeit darin haben ihren Träger im sinnlichen Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus).

Mit der Lehre von der Sünde und vom Laster ist der Begriff des Bösen, wie der hl. Thomas ihn faßt, hinreichend bestimmt. Es bleibt uns nun noch übrig, die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur des Bösen für sich allein zu betrachten und ihr Verhältnis zu der des englischen Lehrers festzustellen.

Wie wir uns erinnern, besteht nach Bonaventura das Schlechte an einer Handlung zunächst nur in einem Mangel derselben, nämlich in der Abwesenheit der ihr zukommenden Güte (privatio boni). Diese aber hat ihren Grund darin, daß sie in irgendeiner Beziehung, nämlich ihrer Art, ihren Umständen oder ihrem Zweck nach nicht geeignet ist, auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet zu werden. Der Mangel der wirklichen Hinordnung, falls die Handlung dazu geeignet ist, macht sie noch nicht schlecht, sondern nur verdienstlos und darum nach Bonaventura im Grunde sittlich indifferent. Obwohl er also das Gute ganz wesentlich in die Caritas setzt, kann auch nach ihm ihr Mangel nicht der Grund sein, wodurch der Wille und das Handeln eines Menschen böse wird; denn sonst wären alle Handlungen der Ungläubigen Sünde, was er ausdrücklich leugnet. Wir müssen also fragen: worin besteht nach ihm die Bosheit oder Schlechtigkeit des Willens und der Handlungen?

Eine Handlung ist schlecht nach Bonaventura, wenn sie in sich ungeeignet ist, auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet zu werden oder, was dasselbe, ein Mittel zu dessen Erreichung zu sein. Die Bosheit des Willens besteht somit nach ihm wie nach Thomas darin, daß er auf ein Ziel gerichtet ist, welches dem wahren Ziele des Menschen widerspricht und davon abführt und zugleich darin, daß er auf das schuldige Ziel nicht gerichtet ist. Das Böse im Willen ist jedoch nach Bonaventura rein negativer oder privativer Art. Er lehrt nämlich ausdrücklich, daß das Böse (malum culpae) nicht vom Wirken, sondern vom Abfallen (deficere) des Willens (scil. vom letzten Ziel oder höchsten Gut) komme,[1] daß es überhaupt auf keinerlei wirkendem Prinzip beruhe.[2] Er will damit sagen, daß der Wille durch keine hinzugefügte und in ihm wirkende Disposition oder Bedingung, sondern nur durch sich selbst zur Sünde bestimmt werde, indem er aufhört, auf das höchste Ziel gerichtet zu sein,[3] und sich einem geringeren Gut als Endziel zuwendet. Er kann dies wegen seiner natürlichen Fehlbarkeit (defectibilitas), weil er aus nichts erschaffen ist[4] und zugleich weil er frei ist, sich zu wenden, wohin er will.[5] Das Böse wird also nach Bonaventura nicht direkt vom Willen gewirkt, sondern liegt darin, daß der Wille vom höchsten Gut abfällt, indem er ein minderes diesem vorzieht. Mit dieser Lehre weicht Bonaventura vom hl. Thomas ab. Denn nach letzterem ist der Wille Subjekt und wirkendes Prinzip der Sünde,[6] obwohl auch nach ihm der Wille das Böse als solches nicht wollen kann, sondern nur sub ratione boni, d. h. als

[1] Sent. II. dist. 34. a. 1. q. 2: Utrum peccatum sit a voluntate, ut efficiente vel deficiente. — Respondeo dicendum quod absque dubio malum sive peccatum est a voluntate ut deficiente. Die weitere Antwort legt nur die verschiedenen Arten von Defekten im Willen dar (defectus naturalis, culpabilis und poenalis), gibt aber keinen Beweis für die behauptete These.

[2] Ib. 6. fund.: omnis efficientia est a primo et summo efficiente; sed malum nullo modo est a Deo: ergo nullo modo procedit ab aliquo ut principio effectivo.

[3] Ib. conclusio: Si tu quaeras, quid faciat ipsam voluntatem exire in peccatum, et quae sit dispositio ipsius immediata respectu culpae; dicendum, quod nulla superadditur dispositio.

[4] Ib. Naturalem defectum voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo est.

[5] Ib. ipsa voluntas, quae est domina sui actus et libera, potest se ipsam convertere ad illud, ad quod vult et sicut vult.

[6] 1, 2. q. 74. a. 1. 3. obiectio: voluntas est causa efficiens peccati. Die Entgegnung hebt diesen Satz nicht auf. — Ähnlich im corpus.

scheinbar Gutes. Auch scheint Bonaventura sich selbst zu widersprechen, wenn er den Willen nicht als wirkende Ursache des Bösen ansieht und dennoch sagt, der Wille könne, weil Herr seiner Handlung, sich wenden wohin er will, also auch zur Sünde.[1] Allerdings will er wohl nur sagen, daß das Sündhafte, der defectus in einem actus malus, nicht dem Willen als wirkendem Prinzip entspringe; die actio selbst wird nach ihm, sei sie gut oder böse, in Kraft des ersten Prinzips, d. h. Gottes, vom Willen gewirkt.[2] Denn sonst könnte er nicht sagen, daß der Wille selbst sich zum Ungebührlichen hinwenden könne. Auch könnte er nicht, wie er häufig tut, von einem bösen Willen (mala voluntas) reden. Auch nach Thomas ist zwar der Wille nur auf das für ihn Gute gerichtet. Aber dieses kann nach ihm ein wirkliches und ein scheinbares sein, oder was dasselbe, ein schlechthin Gutes und ein relativ Gutes. Nur ersteres ist das sittlich Gute. Also will er nicht sagen, daß der Wille stets auf das sittlich Gute gerichtet sei, sondern nur auf ein Gut irgendwelcher Art. Hiermit ist es daher auch vereinbar, daß der Wille direkt die Ursache und das wirkende Prinzip des Bösen und der Sünde sei, obwohl er nur auf das darin liegende oder dadurch zu erlangende relative Gut (bonum apparens) gerichtet ist. Und daß der Wille wirklich unmittelbare Ursache der Sünde sei, während das sinnliche Begehren nur die entferntere ist, lehrt, wie wir oben gesehen, Thomas ausdrücklich.[3] Dementsprechend behauptet er auch, daß die Leidenschaften den Willen nicht bloß an der Bewegung und Wirksamkeit zu hindern vermögen, vielmehr ihn auch nach sich ziehen können, nämlich dadurch, daß sie das Urteil der Vernunft, von dem der Wille abhängt, beeinflussen.[4] Ferner lehrt er ausdrücklich, daß der Wille vom appetitus sensitivus bewegt werden könne.[5] Demnach kann es nach Thomas einen eigentlich bösen Willen geben, obwohl er das für ihn Schlechte als solches nicht wollen kann; es ist derjenige Wille, der im Dienste der Leidenschaften ein bloß scheinbares Gut anstrebt.

Wir haben nunmehr noch die Lehre des hl. Bonaven-

---

[1] Siehe vorletzte Anm.

[2] Sent. II. dist. 37. a. 1. q. 1. concl. Omnis actio, sive substrata peccato sive non, quatenus est actio, est a Deo.

[3] 1, 2. q. 75. a. 2. [4] 1, 2. q. 77. a. 1.

[5] 1, 2. q. 9. a. 2.

tura von der Sünde zu betrachten, um seine Anschauung von der Natur des Bösen völlig kennen zu lernen. Er identifiziert nicht selten die Sünde (peccatum) kurzhin mit dem Schlechten (malum); denkt dabei aber natürlich nur an das Schlechte im Akt, in der Handlung. Ferner nennt er sie häufig auch ein malum culpae. Auf die Frage, was nun die Sünde sei, antwortet er, sie sei eine corruptio boni, und zwar sei das Gut, das durch sie zerstört wird, die Gerechtigkeit, und so nennt er sie mit Augustinus kurz eine privatio iustitiae.[1] Die Gerechtigkeit aber definiert er mit Anselmus als rectitudo voluntatis, womit er jedenfalls die gerade Richtung des Willens auf das höchste Gut meint. Dementsprechend nennt er nun die Schuld (culpa) — und diese ist ihm dasselbe wie die Sünde,[2] — eine obliquatio voluntatis, womit er offenbar eine Abbiegung des Willens von der geraden Richtung bezeichnen will; denn er sagt, daß durch sie eine declinatio a rectitudine eintrete und zugleich ein Verlust der rechten Beschaffenheit (rectitudinis exterminatio). Und so geschehe in der Seele beim Begehen einer Schuld, also durch die Sünde, eine gewisse Hinwegnahme oder Zerstörung der Rechtbeschaffenheit (rectitudinis ademptio sive corruptio). Jedoch zerstöre die Sünde die rectitudo der Seele nicht vollständig,[3] nämlich die Anlage oder Möglichkeit dazu (potentia rectificabilis) greife sie in keiner Weise an, dagegen den Zustand (habitus) der Rechtbeschaffenheit, also die Gerechtigkeit, hebe sie schechtweg auf; die Tauglichkeit (habilitas)[4] aber werde durch die Sünde teils verdorben, teils übrig gelassen, also vermindert, indem der Mensch durch fortgesetzte Sünde immer weniger tauglich zur Gerechtigkeit werde. — Diese Darlegung scheint allerdings mehr die Wirkung der Sünde in der Seele des Menschen als das Wesen derselben zu beschreiben. Aber Bonaventura gibt sie als Kommentar zu der das Wesen der Sünde erklärenden „distinctio" des Sentenzenbuches. Und sie ist tatsächlich nur eine nähere Erklärung der Definition der Sünde als einer corruptio boni.

---

[1] Sent. III, dist. 35. a. 1. q. 1.

[2] Bonaventura sagt ebenda einmal peccatum sive culpa.

[3] Ib.

[4] Bonaventura sagt habilitas media und meint damit, wie er ad 6 sagt, eine Tauglichkeit, welche gewissermaßen die Mitte hält zwischen dem bonum gratiae und dem bonum naturae, also die Empfänglichkeit der Natur für die Gnade.

Und da er selbst sagt: corruptio est *actio* cum defectu,[1] so ist die Sünde zugleich als Handlung darin beschrieben. Die Handlung aber wird durch die Sünde nicht als solche, nicht inbezug auf ihre Wirklichkeit verringert, sondern nur ihrer Hinordnung auf das letzte Ziel beraubt.[2]

Bonaventura beschreibt nun das Wesen der Sünde oder Schuld weiter dadurch, daß er darlegt, es sei darin nicht nur eine aktive, sondern auch eine passive Verschlechterung (corruptio) des Willens und der Seele enthalten.[3] Denn der Wille sei, weil frei und sich selbst bewegend, ein motum movens, und wenn er ungeordnet sich bewegt, so betreffe die Unordnung sowohl den bewegenden wie den bewegten Willen. Da aber die Schuld (bezw. die Sünde) als actus betrachtet nichts anderes als eine ungeordnete Bewegung des Willens ist, so sei folglich in dieser Bewegung eine aktive und eine passive Verschlechterung (corruptio-actio et corruptio-passio). Und von beidem bleibe im Willen eine Spur zurück, indem er sowohl als bewegender wie als bewegter durch die aktuelle Sünde untauglich werde, — das heißt offenbar, er wird schwach und zugleich dem Leiden unterworfen. Insofern aber nach der Sünde ein habitus, nämlich die Schuld in der Seele zurückbleibt, trete eine dem Handeln und eine dem Leiden entsprechende Verschlimmerung ein. Und so sei die Schuld in Wahrheit eine Verderbnis des Guten im aktiven wie im passiven Sinne. Doch werde nur die aktive Verschlechterung als eigentliche Schuld aufgefaßt, die passive aber als Strafe, weil jene den Charakter der Freiwilligkeit, diese den der Unfreiwilligkeit habe. Daß dies nicht unvereinbar sei bei einer und derselben Handlung, belegt Bonaventura damit, daß auch eine körperliche Handlung, z. B. das sich Jucken, zugleich ergötzen und verletzen könne. Ähnlich sei bei einer geistigen Handlung die Abwendung vom unveränderlichen Gut unerfreulich, die Hinwendung zum veränderlichen Gut aber erfreulich. — Bonaventura will mit dieser ganzen Ausführung sagen, daß die Sünde eine Unordnung ist, die die Seele in sich selbst erzeugt und dadurch zugleich erleidet, entsprechend dem augustinischen Wort (Conf. I, 12), daß jeder ungeordnete Geist sich selbst zur Strafe wird. Die

[1] Ib. ad 2.

[2] Ib. ad 5: non enim culpa privat ipsum actum, sed privat ordinem actus in finem.

[3] Sent. II. dist. 35. a. 1. q. 2.

Unordnung aber besteht eben, wie er bei Gelegenheit des erklärenden Beispieles sagte, in der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Kreatur als dem veränderlichen Gut, nämlich einer solchen Hinwendung, die jene Abwendung notwendig in sich schließt, weil sie der Anhänglichkeit an das höchste Gut oder, was dasselbe, dem Streben nach dem letzten Ziel nicht untergeordnet werden kann.

Die Verderbnis, welche die Sünde im Willen hervorbringt, besteht noch genauer nach Bonaventura darin, daß sie Maß, Gestalt und Ordnung (modus, species et ordo) zerstört, und zwar auf einmal und unzertrennlich.[1] Diese drei Dinge aber kommen in jeder Kreatur in Betracht, insofern sie eine Spur des Schöpfers ist, das Maß nämlich auf Grund ihres Verhältnisses zum Schöpfer als der Wirkursache (causa efficiens), die Gestalt, insofern er vorbildliche Ursache (causa exemplaris), und die Ordnung, insofern er Endursache (causa finalis) ist.[2] Unser Wille ist nun gut, wenn er dem göttlichen Willen oder der göttlichen Kraft (virtus) als bewegendem Prinzip unmittelbar verbunden ist (continuatur) — und daran wird der modus erkannt, welcher somit die auf Gott als Wirkursache beruhende Seinsweise bezeichnet —, wenn er ferner ihm als lenkender Regel angepaßt ist, woran die species erkannt wird, und wenn er endlich ihm als Ziel, in dem er ausruht, geeint ist, worin die Ordnung besteht.[3] So oft aber jemand sündigt, verliert er die unmittelbare Verbindung (discontinuatur) mit Gott als bewegendem Prinzip, weil Gott niemals zur Sünde bewegt, er wird ferner uneins (discordat) mit Gott als maßgebender Richtschnur und er entfernt sich von ihm und verliert die Hinordnung (deordinat se) auf ihn als Ruhe gebendes Ziel, indem er die Kreatur zu seinem Ziel macht.[4] Diese drei Dinge sind in jeder Sünde vereinigt, und jede Sünde verschlechtert somit am Willen das Maß, die Form und die Ordnung auf einmal, und alle drei in gleichem Maße (aequaliter); denn insoweit bringt sie ihn in Unordnung, wie sie ihn Gott unähnlich macht, und in gleichem Maße entfernt

[1] Sent. IV. dist. 35. a. 2. q. 1.

[2] Ib.: Attenduntur in unaquaque creatura, secundum quod ipsa est vestigium creatoris; quod quidem vestigium consistit in comparatione creaturae ad creatorem secundum triplex genus causae ita, quod modus attenditur secundum comparationem creaturae ad creatorem in ratione causae efficientis, species in ratione causae exemplaris, et ordo in ratione causae finalis.

[3] Ib. [4] Ib.

sie ihn von Gott.[1] Jedoch kann die Tauglichkeit (habilitas), des Willens zum Guten und können somit auch Maß, Form und Ordnung in ihm nie völlig vernichtet werden.[2] Denn wie der Wille durch das Sündigen nie aufhören kann da zu sein, so kann er auch seine Tauglichkeit zum Guten und jene drei Eigenschaften nie ganz verlieren. Die zunehmende Untauglichkeit zum Guten besteht nämlich nur in zunehmender Entfernung von Gott. Die Tauglichkeit aber besteht darin, daß die Seele geeignet ist zur Aufnahme der Gnade und zum Mitwirken mit ihr; und die Sünde vermindert sie, indem sie die Seele ungeeigneter hierzu macht. Da nun der Mensch niemals der Gnade Gottes so unwürdig wird und Gott so beleidigt, daß er nicht noch unwürdiger werden und Gott noch mehr beleidigen könnte, so wird er auch niemals in diesem Leben so unwürdig, daß er nicht mehr fähig wäre, die Gnade Gottes aufzunehmen. Er wird also niemals untauglich zum Guten.[3]

Diese Lehre vom Wesen und der unmittelbaren Wirkung der Sünde in der Seele zeigt uns wieder, daß Bonaventura das Böse ganz und gar in das Mißverhältnis des Menschen, seines Willens und seiner Handlungen zu Gott setzt. Und zwar kommt dabei Gott nicht nur als Ziel des Menschen inbetracht, sondern auch als erste wirkende Ursache und als Vorbild oder Richtschnur unseres Wollens und Tuns. Der böse Wille ist der von Gott losgelöste, nicht mehr von ihm abhängige, sondern im Dienst der Kreatur handelnde, der zugleich das göttliche Wesen nicht mehr als Vorbild (causa exemplaris) vor Augen hat, oder, was dasselbe, den göttlichen Willen nicht mehr zur Richtschnur nimmt und ferner das höchste Gut nicht mehr zum Ziele hat. Die Abwendung von Gott als letztem Ziel und die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur erschöpft somit für Bonaventura nicht den Begriff der Sünde, sondern dieser schließt ihm zufolge eine noch weitergreifende Unordnung in sich, nämlich das Mißverhältnis zu Gott als Wirkursache unseres Handelns und die Abwendung von ihm als unserem Vorbild, d. h. die Empörung gegen sein Gesetz und seinen Willen. Dieses Mißverhältnis des Willens zu Gott als der ersten Ursache unserer Handlungen ist uns im Sündenbegriff des hl. Thomas nicht hervorgetreten. Doch können

[1] Sent. II. dist. 35. a. 2. q. 2.
[2] Sent .II. dist. 35. a. 2. q. 3.
[3] Ib.

wir den Gedanken auch bei ihm angedeutet finden. Er betrachtet gleichfalls den Verlust von Maß, Form und Ordnung als Wirkung der Sünde und unterscheidet diese Wirkung an den verschiedenen Gütern der menschlichen Seele.[1] An der Naturneigung zum Guten werden jene drei Dinge durch die Sünde nur vermindert. An den Gütern der Tugend und der Gnade gehen sie durch die Todsünde völlig verloren. An einer Handlung selbst endlich besteht die Sünde wesentlich im Verlust von Maß, Form und Ordnung.[2] Was dies bedeutet, können wir erschließen aus seiner Erklärung der Begriffe modus, species und ordo.[3] Danach würde der Verlust des modus bei einer Handlung darin bestehen, daß sie das richtige Verhältnis zu ihren Wirkursachen, also zu dem Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, sowie zum menschlichen Willen, aber auch zu Gott als der prima causa verliert; der Verlust der species darin, daß sie die richtige Form, nämlich die Vernunftgemäßheit oder Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz einbüßt; und der Verlust des ordo darin, daß ihr die Richtung auf das richtige Ziel, also auf Gott, abgeht.

Was das Subjekt der Sünde in der Seele betrifft, d. h. welche Seelenkraft als ihr Träger anzusehen ist, so lehrt Bonaventura, daß die Sünde, insofern sie eine Schuld, im Willen ihr Subjekt habe, weil sie nur dem liberum arbitrium als Schuld angerechnet werden könne, dieses aber seinen Sitz vorzüglich im Willen habe.[4] Insofern die Sünde aber ein Gebrechen (vitium), nämlich eine Unordnung (deordinatio) ist, so muß die Materie und die Ursache dieser Unordnung unterschieden werden. Die Materie derselben, also das, worauf sich die Unordnung bezieht, ist nicht bloß der Willensakt, sondern auch die Akte der anderen Seelenkräfte gehören dazu; ihre Ursache aber liegt allein im Willen.[5]

[1] 1, 2. q. 85. a. 4. Est quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, . . . sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. [2] 1, 2. q. 85. a. 4.

[3] Siehe oben Seite 58 f. [4] Sent. II. dist. 41. a. 2. q. 2.

[5] Ib. Si loquamur de illa deordinatione materialiter, sic dico, quod non solum circa actum voluntatis, sed etiam circa actus aliarum poten-

— Die Ausführungen unseres Heiligen über die höhere und niedere Vernunft als Sitz der Sünde, die er an anderer Stelle gegeben,[1] liegen außerhalb unseres Themas. Seine Lehre vom Willen als Subjekt der Sünde stimmt zwar nicht völlig überein mit der des hl. Thomas, doch widerspricht sie ihr nicht direkt, da auch nach diesem, wie wir gesehen, der Wille das primäre Subjekt aller Sünden ist.

Alles, was uns Bonaventura bisher über das Wesen der Sünde gelehrt, gilt gerade wie bei Thomas nur von der Todsünde, wie wir sogleich erkennen werden, wenn wir seine Lehre von der läßlichen Sünde kurz betrachten. Er sagt von dieser ausdrücklich, daß in ihr nicht eigentlich wie in der Todsünde eine Abwendung (aversio) von Gott, d. h. eine Verachtung Gottes liege.[2] Man könne sich nämlich von Gott direkt abwenden, indem man entweder gegen ein göttliches Gebot handelt oder ein geschaffenes Gut sich als letztes Ziel setzt; im ersten Fall drehe man Gott gleichsam den Rücken zu, im zweiten wende man sein Antlitz statt nach oben zu Gott nach unten zur Erde; in beidem liege eine Verachtung Gottes. Beides ist freilich im Grunde eines und dasselbe. Die läßliche Sünde ist nun, sagt Bonaventura, weder direkt gegen Gottes Gebot, noch macht sie eine Kreatur zum letzten Ziel, sondern sie geschieht bloß ohne Rücksicht auf das Gebot Gottes (praeter Dei mandatum), indem eine Kreatur, d. h. das Verlangen nach ihr, nicht auf Gott bezogen wird; daher tritt der Mensch durch sie nur etwas vom Weg des Gebotes beiseite, indem er einer Sache, an der er vorübergehen müßte, etwas verweilend anhängt.[3] Demnach liegt in der läßlichen Sünde nur ein gewisses Fernbleiben (elongatio) oder eine Verzögerung auf dem Weg zum Ziel, aber keine Verachtung Gottes und ist sie keine Sünde in vollem Sinne. Dies ist also nach Bonaventura wie nach Thomas nur die Todsünde.

Es fragt sich aber noch, ob die Abwendung von Gott und die ungeordnete Hinwendung zur Kreatur, die in jeder Todsünde liegen, nicht zwei verschiedene Sünden sein können. Bonaventura verneint dies, insofern der Akt der Hinwendung in Betracht kommt; denn diese sei nur Sünde, insofern sie ungeordnet und dies wieder, insofern eine Ab-

tiarum animae consistit. — Si autem loquamur de illa deordinatione causaliter, sic omnis talis deordinatio est a voluntate.

[1] Sent. II. dist. 24. p. 2.

[2] Sent. II. dist. 42. a. 2. q. 1. [3] Ib.

wendung von Gott als letztem Ziel darin liege. Insofern dagegen die Abwendung einen von der Hinwendung verschiedenen Akt enthält, wie z. B. der Gotteshaß eine andere Art Sünde ist als die ungeordnete Liebe zum veränderlichen Gut, begründe beides eine verschiedene Art von Sünde.[1]

Das eigentliche Wesen der Sünde und des Bösen liegt alledem zufolge nach Bonaventura wie nach Thomas in dem Verschmähen Gottes zugunsten der Kreatur. Jene ungeordnete Liebe aber, welche das Geschöpf dem Schöpfer vorzieht, finden beide Denker nicht etwa bloß in der Sünde des Christen, der durch sie die Caritas verliert und sich aktuell von Gott losreißt, sondern auch in den schlechten Handlungen des Ungläubigen, der nicht durch die Liebe mit Gott verbunden ist und daher durch keinen einzelnen Akt dieselbe verlieren kann. Denn sie machen keinen Unterschied zwischen den Sünden des Gläubigen und des Ungläubigen. Dies setzt aber voraus, daß sie entweder auch den Heiden eine gewisse, wenn auch unklare Erkenntnis des letzten Zieles zuschreiben müssen und dementsprechend eine gewisse Beziehung ihres Tuns auf dieses bei ihren tugendhaften Handlungen; oder aber sie müssen zugeben, daß die natürliche Güte und Schlechtigkeit der einzelnen Handlungen, die ja auch den Heiden erkennbar ist, noch an etwas anderem als an ihrem Verhältnis zum letzten Ziel erkannt werden kann, sei es auch nur an ihrem Verhältnis zur menschlichen Vernunft, insofern sie das Sittengesetz in seinen Grundzügen in sich enthält und seine einzelnen Gebote durch Schlußfolgerungen erkennt. Denn wenn das natürlich Gute, dessen nach Thomas auch die Heiden fähig sind, nur in der Beziehbarkeit der Handlung auf das letzte Ziel (ordinabilitas sive referibilitas in ultimum finem) besteht, so muß diese Beziehbarkeit auch dem Heiden erkennbar sein, d. h. er muß das letzte Ziel selbst kennen; ist es ihm aber unbekannt, so muß das natürlich Gute noch in etwas anderem bestehen oder es ist ihm unerreichbar.

Schluß.

Vergleichen wir nun zum Schluß die Lehren unserer beiden Heiligen über das Gute und Böse im ganzen miteinander, so können wir eine große Übereinstimmung in den Hauptsachen, aber auch bedeutungsvolle Unterschiede in

[1] Sent. II. dist. 42. a. 3. q. 2.

wichtigen Punkten konstatieren. Vor allem ist ihre Lehre über die Elemente einer guten Handlung ganz die gleiche. Als Norm des Guten und Bösen betrachten beide das Verhältnis der Handlung zum letzten Ziel des Menschen, und zwar als Kennzeichen des natürlich Guten die Beziehbarkeit (referibilitas sive ordinabilitas) auf das letzte Ziel, als Norm des übernatürlich Guten die wirkliche Beziehung oder Hinordnung der Handlungen auf dasselbe, jedoch mit dem Unterschiede, daß Thomas zugleich in der menschlichen Vernunft als Abbild der göttlichen die Norm des natürlich Guten erblickt, und daß für Bonaventura die natürlich guten Handlungen so gut wie moralisch indifferent sind. Das Wesen der vollkommenen sittlichen Güte, also des übernatürlich Guten erblicken beide Denker in der Caritas, d. h. in der Liebe zu Gott; doch hat die Caritas bei Bonaventura noch eine größere Bedeutung als bei Thomas, weil alles Handeln, das nicht aus der Caritas stammt, nach ihm so gut wie wertlos ist. Das letzte Ziel selbst ist für beide sachlich dasselbe, nämlich Gott, das höchste Gut, doch ist der Besitz desselben verschieden gedacht, nämlich bei Thomas als intellektueller Akt, bei Bonaventura als Liebes- also Willensakt. Das Böse besteht nach beiden in den Abwendung von Gott als dem höchsten Gut und letzten Ziel, sowie in der Verachtung seines Gesetzes, zugleich aber in der ungeordneten Hinwendung zur Kreatur, indem man dieselbe Gott vorzieht. Ein mehr nebensächlicher Unterschied findet sich in der Lehre vom irrenden Gewissen, indem Thomas hier zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrtum unterscheidet, während nach Bonaventura das irrende Gewissen stets zu sündhaftem Verhalten führt.

Dasjenige, worin unsere beiden hl. Lehrer übereinstimmen, ist nun im wesentlichen Allgemeingut der Theologie und war es schon damals; es findet sich auch bei ihren Vorgängern, besonders P. Lombardus, wenn auch nicht mit gleicher Feinheit und Gedankenfülle dargelegt. Die Unterschiede aber, die sich bei ihnen finden, sind charakteristisch für die Geistes- und Gemütsrichtung beider Männer und sind zugleich zurückzuführen auf die Quellen, aus denen sie hauptsächlich ihre theologische und besonders ihre philosophische Belehrung schöpften. Bonaventura war bekanntlich mehr Platoniker und Augustinusschüler, Thomas als Philosoph wesentlich Aristoteliker, daher bei jenem die stärkere Betonung des affektiven Elementes im Willens-

leben, insbesondere der Caritas, sowie überhaupt des Übernatürlichen, der im sittlich Guten liegenden Beziehung zu Gott, so daß er beinahe das Gute mit dem übernatürlich Guten identifiziert; dagegen bei Thomas die relativ größere Bedeutung, die er dem natürlich Guten und dem Verhältnis der Handlungen zur Vernunft beilegt, ohne jedoch jemals zu vergessen, daß das Gute im vollen Sinne nur aus der Caritas hervorgeht.

DIE GRATIA CAPITIS IN CHRISTUS NACH DER SUMMA THEOLOGIAE DES ALEXANDER VON HALES.

Von Dr. STANISLAUS LISIECKI.

I. Die gratia unionis.

Da die Gnade des Hauptes in der Unionsgnade, d. h. in der Salbung der Menschheit Christi mit dem Logos und zwar in einer Salbung, welche die substanzielle Heiligung seiner Menschheit bedeutet, begründet ist, so erscheint es zweckmäßig, das Wesen der Unionsgnade, ihr Verhältnis zur Gnade des Hauptes und die Fülle der Gnade oder die Heiligkeit im Menschen Christus näher ins Auge zu fassen.

§ 1. Das Wesen der Unionsgnade.

Alexander von Hales († 1245), der Stifter der Franziskanerschule,[1] untersucht das Wesen der Unionsgnade in

[1] Benannt nach dem gleichnamigen Kloster in der englischen Grafschaft Gloucester, in welchem er erzogen wurde, war Alexander als eines der befähigtesten Mitglieder des Franziskanerordens Lehrer der Philosophie und Theologie an der Universität Paris. Zwecks Begründung der christlichen Wissenschaft verwandte er die aristotelische Philosophie so geschickt, daß es ihm vollends gelungen ist, ein selbständiges theologisches Lehrgebäude systematisch aufzurichten. Einen durchschlagenden Beweis dafür lieferte er in seiner Summa theologiae, welche aus vier über vierhundert Quästionen behandelnden Büchern besteht. Ihr Inhalt ist rein theologisch: vom Schöpfer, von der Schöpfung, von der Erlösung, von den Gnadenmitteln der Kirche. Neben Bonaventura (gest. 1274) ein Hauptrepräsentant der gelehrten Franziskaner in der Zeit der höchsten Blüte der Scholastik, hochgepriesen von Zeitgenossen und Schülern, starb der durch seine großartig angelegte Summa zum Stifter der Franziskanerschule gewordene Schriftsteller zu Paris im Jahre 1245.

Der vorliegenden Arbeit lag zugrunde Tertia pars Sūme Alex. de ales: Papie per || egre. Joānē antoniū de birretis et Franciscum || gyvardengum impressa. Anno domini 1489 || Die XXIII. Octobris. ||