

Die Grundprincipien des Hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus [Fortsetzung]

Autor(en): **Schneider, C.M.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761778>

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.

folgt in gar keiner Weise die positive, reale, natürliche Potentialität der *potentia obedientialis*. Im Gegenteil, ist die *potentia obedientialis* nichts anderes als das positive, reale, natürliche Substrat, so ist die *potentia obedientialis* ebensowenig eine positive, reale, natürliche Potenz, wie die Potenz des Urstoffs zu der Form keine positive, reale, natürliche Potenz ausmacht, sondern der Urstoff selber ist.



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

IV.

Die Zweckbestimmung der menschlichen Natur.

(Fortsetzung von Bd. VIII S. 459.)

2. Die letztvollendende Zweckbestimmung in sich.

a) Wir halten uns vollauf gegenwärtig, daß wir mit der hier und in anderen Werken verfochtenen Meinung von der Natürlichkeit des letzten Endzweckes mit Rücksicht auf die Zusammensetzung und den Bestand der menschlichen, vernunftbegabten Natur, sowie von der Übernatürlichkeit dieses Zweckes mit Rücksicht auf die Kräfte unter den theologischen Autoren der Gegenwart, so viel wir wissen, alleinstehen. Aber wir wissen ebensogut, daß diese Meinung die auf jeder Seite beinahe wiederkehrende und für alle übrigen Ansichten vorausgesetzte, ausdrücklich ausgesprochene und mit zwingenden, noch von niemand widerlegten Beweisen ausgestattete Meinung des hl. Thomas sowie aller großen Scholastiker und der Väter ist. Augustinus kennt die Meinung von der Möglichkeit eines rein natürlichen Zweckes, aber er berichtet sie als die des Pelagius und betrachtet sie als die Grundlage der weiteren Irrlehren desselben. Bis in das 15. Jahrhundert hinein ward in der Kirche diese Ansicht vom letzten Endzwecke des Menschen als selbstverständlich betrachtet. Dominikus Soto, einer der ersten Theologen des Konzils von Trient, trägt sie noch ausdrücklich und als unbezweifelte vor.

Was ist denn eingetreten, daß auf einmal, gegen die ganze Tradition, das Fundament der theologischen Wissenschaft verschoben und unentwirrbare Schwierigkeiten in alle Teile der Theologie hineingetragen wurden? Man bemerke wohl: es wird zugestanden, daß den Vätern und Scholastikern die Lehre von der Verrückung des Endzweckes der menschlichen Natur, durch Gottes Macht, fremd war. Und das wird desgleichen

niemand leugnen, daß es sich hier um das Fundament aller sowohl moral- wie dogmatisch-theologischen Lehren handelt. Das feste, von Gott gelegte Fundament der Natur wird verlassen, um einem selbsterfundenen oder besser einem eigentlich den Häretikern der ersten Jahrhunderte mittelbar gedankten Platz zu machen. Welches sind am Ende die beiden Quellen der theologischen Erkenntnis? Schrift und Tradition. Eine Stelle aber in der Schrift vorzulegen, aus der hervorginge, daß Gott zuerst die menschliche Natur mit einem ihren natürlichen Kräften entsprechenden letzten Endzwecke ausgestattet habe und dann mit einem höheren, hat noch niemand im Ernste auch nur versucht. Die Tradition versagt eingeständenermaßen. Wie kommt man also dazu, in dieser Weise die theologische Wissenschaft, sowohl Dogmatik wie Moral, auf ein ihr gänzlich fremdes Fundament zu stellen und anstatt der geoffenbarten Wahrheit die freie Erfindung der menschlichen Vernunft ihr zu Grunde zu legen, d. h. sie zum plattesten Rationalismus zu erniedrigen, denn nach dem Fundamente richtet sich das übrige! Alles folgt ja in der Wissenschaft den einmal anerkannten Principien, die in sich unscheinbar gering sind, aber unermesslich mit Rücksicht auf die gezogenen Folgerungen. Man weist auf Bajus-Janssen hin. Aber eben diese Irrtümer folgen, wenn man richtig zusieht, aus der Annahme einer Erhebung des Menschen mit Rücksicht auf seinen letzten Endzweck und werden am wirksamsten widerlegt aus Augustinus und Thomas, wie ja auch in der That ihre Verurteilung durch die kirchliche Autorität aus Thomas und Augustinus geschöpft ist. Wir haben oben bereits kurz gesehen, wie bei Thomas die Übernatürlichkeit des Urzustandes mit Beweisen aufrechtgehalten ist; nicht mit haltlosen Annahmen, Erfindungen der Phantasie, sondern mit Beweisen, die der täglichen Erfahrung entsprechen. Und wer wollte es leugnen, daß der Mensch, von der Gnade verlassen, notwendig sündigen muß kraft seiner Natur, wenn diese Natur von sich aus zwecklos geworden und die Sünde nichts anderes ist wie Zwecklosigkeit! Wir verweisen auf den 8. Band unseres Thomaswerkes. — Untersuchen wir die Sache, und wir werden finden, wie wenig Halt die Annahme von einer Erhebung der menschlichen Natur über ihren natürlichen Zweck hinaus, auch in der bloßen Vernunft, besitzt. Sie ist eine von jenen in weiten Kreisen für untrüglich gehaltenen Sätzen, wie wir deren im ersten Artikel mit Bezug auf die Naturwissenschaft verzeichnet haben. Es genügt, dieselben einmal ernstlich aufzufassen, und sie zerfließen wie Seifenblasen.

b) Es handelt sich hier um den letzten, endgültig abschließenden und ungestörte Ruhe, weil entsprechende Fülle, gebenden Zweck. Wir fragen zuerst: Wie ist es denn möglich, daß die geschöpfliche Natur überhaupt Endzweck sein kann? Das widerspricht dem ganzen Wesen der Natur. Was ist die Natur in einem Dinge wesentlich? Thomas antwortet: *Potentia ad esse*, Vermögen für das Sein. Oder stimmen nicht alle darin überein, daß der Natur oder dem Wesen eines Dinges Endlosigkeit zukommt? Endlos viele Menschen können sein, soweit es auf die Natur des Menschen ankommt; endlos kann, ihrer Natur nach, die Materie geteilt, endlos, von sich allein aus, vermehrt oder vergrößert werden; das unendlich Kleine und das unendlich oder endlos Große sind in den betreffenden Wissenschaften ganz gewöhnlich gebrauchte Begriffe. Weil die Natur in den Dingen eben endlos, *infinitem*, ist, darum ist sie Gegenstand der Vernunfterkennnis. Wie kann denn, was seinem Wesen nach endlos ist, Endzweck, d. h. definitives Ende sein?

Indessen wird die Sache noch schlimmer, wenn erwogen wird, worin der natürliche Endzweck des Menschen schließlic bestehen soll. Nämlich

in der abstrakten Kenntnis Gottes. Und das sagt man, trotzdem die Schrift verkündet (Eccl. 1, 18): „Wer Wissen hinzufügt, der fügt auch Schmerz hinzu“, und (2, 16): „Gott hat einem Menschen, der gut war, vor seinem Antlitze Weisheit und Wissenschaft und Freude gegeben; aber auch das ist Eitelkeit und vergebliche Sorge des Geistes.“ Man wende nicht ein, hier sei von der thatsächlichen Ordnung der Dinge die Rede; denn die Begründung, welche der „Prediger“ giebt, ist aus der Natur des Geistes selber genommen. „Das Ohr wird nicht gefüllt mit Hören und das Auge nicht mit Sehen.“ Wer da weiß, der will immer mehr wissen. Und das gilt im besonderen Grade von jeder abstrakten Kenntnis. Die Idee ist ja da direkter Gegenstand des Wissens und die von den konkreten Dingen losgelöste Idee ist nichts als Vermögen für das thatsächliche Wissen. Man kann sie gebrauchen oder nicht. Um sie zu gebrauchen, dazu gehört eben ein Zweck. Man wende nicht ein, Gott könne die abstrakte Idee so vervollkommen, daß der Mensch darin sein volles Genüge finde. Das ginge über die Natur hinaus, das wäre ein Wunder. Da ziehe ich vor, die Wunder und die Dogmen zu glauben, die mir der Dreieinige durch seinen Eingeborenen geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt, als daß ich die Wunder glaube, welche von Menschen erfunden werden, damit sie aus den Irrgängen ihres Denkens herauskommen.

Aber zudem! Was soll das heißen: abstrakte Kenntnis Gottes? Doch nichts anderes, als daß ich Gott aus der Natur erkenne. Aber dann richtet sich meine Kenntnis immer wieder mittelst der Abstraktion auf die Dinge der Natur, sowie, wenn ich den Begriff „Mensch“ mir zum Gegenstande des Denkens oder des Schauens mache, ich dann wieder zu den einzelnen, wirklichen Menschen zurückkehre, um mit Hilfe meiner Denkarbeit sie besser zu durchdringen. Nicht Gott, sowie er außen ist, steht dann als Gegenstand meiner Vernunftkenntnis da, sondern die Naturdinge sind dies, insoweit sie, dank meiner Idee, auf Gott zeigen. Einerseits also wäre der Endzweck des Menschen die sichtbare Natur, sonach etwas, was unter ihm steht, und andererseits wäre es die Idee oder der Erkenntniszustand im Menschen; immer wäre am Ende er selbst sein letzter Endzweck von Natur. Das würde aber ein so hoher Endzweck sein, daß der Mensch zu keinem höheren erhoben werden könnte. Er wäre Gott dem Wesen nach. Der Naturalismus und Pantheismus ständen als nächste Folge da. Dies vermeidet Thomas (I, II, qu. 2, art. 7; Übers. Bd. V, S. 45), wenn er schreibt: „Da ein Vermögen um der Thätigkeit willen da ist, wie das, was etwas werden kann, deshalb, damit es dies werde, so erscheint es unmöglich, daß die Seele ihr eigener letzter Zweck sei. Und ähnlicherweise kann dies auch nichts sein, was an oder in ihr ist: keines ihrer Vermögen nämlich und keine ihrer Thätigkeiten oder Zustände. Denn jenes Gut, welches der letzte Endzweck ist, kann nur ein Gut sein, das da alles Begehren befriedigt und vollendet. Das menschliche Begehren aber, welches nichts anderes wie der Wille ist, hat zum Gegenstande das Gut im allgemeinen, und jedes Gut, welches der menschlichen Seele innewohnt, ist nur ein Anteil am Guten und folgerichtig ein besonderes oder ein Teilgut. Nichts derartiges kann somit der letzte Endzweck sein. Die Sache selbst demnach, welche als letzter Endzweck erstrebt wird, ist das, worin die Seligkeit besteht und was selig macht; die Erreichung eben dieser Sache wird Seligkeit genannt. Deshalb muß man sagen, die Seligkeit wohl sei etwas der Seele Zugehöriges; das aber, worin die Seligkeit besteht, ist etwas außerhalb der Seele Bestehendes.“ Es ist schwer zu begreifen, wie man meinen kann, solche

Beweisgründe damit abzuthun, daß man sagt, Thomas spreche bloß vom thatsächlichen Zweck. Thomas — und dasselbe gilt von allen Vätern und Scholastikern — nimmt seine Beweisgründe aus der Natur der Sache selber. Daraus, daß der Wille alles Gute begehren kann, daß er also sich keinem Gute verschließt, und somit aus der Natur des Willens zeigt er, daß kein geschaffenes Gut letzter Endzweck sein kann, denn keines schließt alles Gute in sich ein. Die Abstraktion aber ist sicher ein geschaffenes Gut, denn die abstraktive Kenntnis von Gott ist nicht Gott, sondern ist die von den sichtbaren Dingen durch den Menschen losgelöste Idee und deren Anschauung seitens der Vernunft. Und was allein kann am Ende den Gegenstand der abstraktiven Kenntnis von Gott bilden? „Die natürliche Vernunft“, so antwortet Thomas (I, II, qu. 3, art. 8; Übers. Bd. V, S. 6), „weiß vom Schöpfer nur, daß er ist. Damit dringt sie aber nicht ohne weiteres zur ersten Ursache vor, sondern es bleibt noch das natürliche Verlangen — desiderium naturale — übrig, nach dieser Ursache zu forschen, und somit ist der Mensch noch nicht vollkommen selig. Zur Seligkeit also gehört es, daß jemand die Wesenheit der ersten Ursache selber schaut. Somit hat die Vernunft ihre letzte Vollendung durch die Verbindung mit Gott als dem Gegenstande, in dem allein die Seligkeit besteht.“ Bei der abstraktiven Kenntnis aber ist der Gegenstand, vermittelt dessen die menschliche Vernunft bethätigt wird, das Wesen der sichtbaren Dinge, nicht das Wesen Gottes. Deshalb „kann in keiner spekulativen Wissenschaft, die sich ja nicht weiter erstreckt als das Wesen der sichtbaren Dinge, der letzte Endzweck bestehen, sondern die letzte Vollendung des Menschen muß sich vollziehen durch die Kenntnis eines Gegenstandes, der über der menschlichen Vernunft steht.“

Wie käme denn auch von der ganzen Natur des Menschen mit ihren vielen Kräften einzig das Vermögen der Vernunft dazu, gesättigt zu werden und so seine Vollendung zu erlangen? Dies ist ein Irrtum Platons, daß die Vernunft der Mensch sei. Oder kann jemand leugnen, daß die erwähnte abstraktive Kenntnis nicht die menschliche Natur als solche, sondern bloß eine besondere Kraft derselben, die Vernunft nämlich, angeht? Solch eine Seligkeit wäre vielmehr ganz und gar gegen die Natur oder das Wesen des Willens. Denn der Wille hat zum Gegenstande ein Einzelgut, das da außen sich findet; während die Vernunft auf das Allgemeine sich richtet, was im Innern des Menschen ist. Der Zweck muß ferner als das erstrebte Gut den Neigungen und Talenten des einzelnen Menschen entsprechen. Wer wird aber behaupten, daß alle Menschen zur Spekulation beanlagt sind! Nein; soll Wille und Vernunft, Sinn und Geist nicht, im wahren Sinne des Wortes, zwecklos sein, so muß, von der Natur dieser Kräfte aus, ein Gut den letzten Endzweck bilden und somit die allseitige Vollendung geben, welches in seinem Wesen zugleich Einzelgut, dessen Wesen also Einzelexistenz und sonach allumfassende Wirklichkeit ist. Das ist vollauf füllender Gegenstand des Willens, weil es einzeln ist und alles Gute als Wesen des Guten einschließt; es ist Gegenstand der Vernunft, weil es allgemeine Wesenheit ist und als solche geschaut werden kann, wenn auch nie durch eine geschaffene Idee; es ist Gegenstand der Sinne in der Weise, wie Sinne erkennen können, insoweit vom Überfließen seines Glanzes und seiner Güte auch die sinnlichen Gegenstände, als seine Geschöpfe, verklärt und die Sinne gestärkt werden; reliquiae cogitationes diem festum agent tibi. Da findet jede Neigung und jedes Talent seine überfließende Füllung.

c) Es wird schließlichschwer deutlich zu machen sein, wie man sich denn eine solche Erhebung der menschlichen Natur, über ihren

natürlichen Zweck hinaus, denke. Ändere den Zweck des Feuers, daß es nicht mehr wärme; und das Feuer selbst besteht nicht mehr. Ändere den Zweck eines Wohnhauses, daß es nicht mehr Wohnhaus, sondern Kirche sei und demgemäß seine Einrichtung habe; und das Wohnhaus ist nicht mehr Wohnhaus. Wird der Zweck der menschlichen Natur geändert, so besteht diese eben nicht mehr. Dann ist aber auch nicht die menschliche Natur erlöst, sondern die „Übernatur“ ist ihr höchstens „imputiert“; eine wahre Rechtfertigung der gefallenen Natur existiert nicht, sondern ein Kleid, Christi Gnade, verbirgt einfach die Schäden der Natur, die genau dieselben bleiben. Der neue Zweck hat ja seine eigenen Kräfte und Vermögen. Wozu hat dann Gott die menschliche Natur mit ihrem natürlichen Zwecke gemacht? Schämte er sich ihrer, nachdem er sie gemacht, daß er ihr sogleich einen anderen Zweck gab, er, der sich des Wurmes am Erdboden und des herabfallenden Laubes, das der Wind vor sich her treibt, nicht schämt? Aus Barmherzigkeit, aus reiner Liebe soll der Schöpfer, kaum hat er ein Wesen wie den Menschen geschaffen, ihm die Krone nehmen, die er selber diesem Wesen aufgesetzt? Die Freiheit ist ja von vornherein tot, und nicht erst durch die Sünde todschwach geworden, wenn Gott den Menschen als den Herrscher der sichtbaren Welt mit freier Vernunft krönt und dann, ohne irgendwie diese Freiheit zur Geltung kommen zu lassen, ihm einen anderen Zweck anweist, als die Vernunft zeigt. Und dabei soll dem Menschen nicht einmal der Entschluß anheimgestellt sein, seinem „natürlichen“ Zwecke treu zu bleiben? Gezwungen soll er nach dem Himmel streben oder ewig verderben? Machiavelli kann allerdings den Pessimismus mit den Worten einleiten: „Die Natur hat den Menschen mit einem hohen Zwecke erschaffen, aber ohne die Kräfte, ihn zu erreichen.“ Die Natur weiß ja nichts von freier Thätigkeit. Die Natur wirkt alles vermitteltst des Bandes strengster Notwendigkeit. Hat durch die bloße Natur der Mensch einen Zweck und keine Kräfte dafür, so ist dies zum Verzweifeln, Kampf und Streit werden Notwendigkeit. Aber nicht die Natur hat den Menschen so gemacht, sondern der freie, allwaltende Gott prägt dem Staube durch Schöpferkraft die vernünftige Seele ein und damit: 1. die der vernünftig-sinnbegabten Natur entsprechenden Kräfte und 2. das Vermögen, von ihm selber unmittelbar noch höhere Kräfte zu erhalten, durch die der Mensch unfehlbar die seiner menschlichen Natur entsprechende, über die natürlichen Kräfte aber hinausgehende Vollendung erhalten soll.

3. Die letzte Zweckbestimmung des Menschen und die Freiheit.

a) Vor kurzem stand in einem socialdemokratischen Blatte eine besonders eingehende Empfehlung des Grundsatzes: „Religion ist Privatsache“ zu lesen. Die Religionen würden „im socialdemokratischen Staate weder verboten, noch die Anhänger derselben zu Menschen zweiter Klasse dekretiert werden, noch würde man Wanderprediger gegen sie ausschicken. Die Eltern könnten ihre Kinder in einer Religion erziehen lassen, in welcher es ihnen beliebe. Religiösen Zwang werde die socialistische Gesellschaft sich vom Leibe halten, auch wenn er in der Maske der Freigläubigkeit und des Freidenkertums sich wieder einschmuggeln wolle. Die socialistische Gesellschaft habe gar kein Interesse daran, daß jeder zu derselben Überzeugung komme, sei es die der Gottlosigkeit oder des

Christentums oder des Islam. Sobald man erkannt habe, daß dem einzig richtigen socialdemokratischen Standpunkte gemäß Religion ohne irgend welchen Vorbehalt Privatsache sei, dann müsse man auch den Mut haben, aus der Propaganda jede Vorliebe für ein Bekenntnis oder für eine Bekenntnislosigkeit auszuschließen. Freiheit der Wissenschaft und der Forschung müsse die Losung der Socialdemokratie sein. Dieselbe habe in der Hitze des Kampfes, den sie mit der Kirche zu führen hatte, die Form mit dem Inhalte verwechselt. Wenn recht scharf unterschieden werde, so würden sich sehr bald die Landarbeiter die Einmischung des Papstes in weltliche Dinge verbitten sowie den kapitalistischen Pferdefuß, der sich unter dem Talar verbergen möchte, erkennen und das kirchliche Bewußtsein werde dabei in die Brüche gehen.“ Die „Kölnische Volkszeitung“ bemerkt dazu, „man solle danach die Religion an sich ungeschoren lassen und nur ihre Verwendung im Dienste des Kapitalismus bekämpfen... der persönliche Glaube oder Unglaube an Gott gehe die Partei absolut nichts an. Es leuchtet ein, daß die Socialdemokratie an Gefährlichkeit bedeutend zunehmen würde, wenn diese Ratschläge angenommen würden.“

Wir können hinzusetzen, daß diese „Ratschläge“ genau dem Standpunkte entsprechen, auf dem der menschlichen Natur als rein natürlicher Zweck die höchste abstrakte Erkenntnis zugeschrieben wird. Der übernatürliche Zweck, welcher sich auf diesem natürlichen aufbaut, würde, ähnlich wie die Abstraktion, einzig der einzelnen Person zugehören und vom Ganzen vollständig absehen; es bestände ein „rein persönlicher Glaube oder Unglaube“. Mit der Freiheit im Menschen könnte ein solcher Zweck, bereits in seiner tiefsten Wurzel, nicht zusammen bestehen. Denn die Verbindung des abstrakten Gegenstandes mit der Vernunft ist eine notwendige. Die klar erkannte Wahrheit erzwingt die Zustimmung: Dem Satze z. B.: „Zwei und zwei ist vier“ muß ich zustimmen, ob ich will oder nicht; und eine unklare Kenntnis kann natürlich nicht die Vollendung des Menschen und seiner Vernunft sein, denn unklar ist so viel wie unvollendet. Und als ob die Anhänger der Möglichkeit eines solchen natürlichen Zweckes dies fühlten, trennen sie auch den übernatürlichen Zweck von der Grundlage der menschlichen Natur, nämlich von der Freiheit, durch die Annahme einer eigenen *potentia obediencialis*.

Sonderbarer Widerspruch! Diese selben Autoren klagen über Verletzung der Freiheit, über Determinismus, wenn ihnen aus Thomas und Augustin sowie durch die Vernunft nachgewiesen wird, daß Gott, das Allgut, den menschlichen Willen in erster Linie zum einzelnen Gute hin bestimmt und dadurch den Willen befähigt, sich ebenfalls zu bestimmen. Sie selbst aber legen ihrem ganzen theologischen System die Unfreiheit zu Grunde. Mit einem Schlage vernichten sie die Wurzel der geschöpflichen Freiheit, wie dieselbe in der Natur liegt. Ohne irgend eine Rücksicht auf die freie Entschliessung zu nehmen, richten sie eine *necessitas antecedens* auf, wie solche schärfer und allgemeiner nicht gedacht werden kann. Die Natur selber ist, nach ihnen, zum Genusse eines besonderen Einzelgutes von vornherein bestimmt, während doch die Freiheit eben dies besagt, daß zu allem Guten der Mensch von Natur bestimmt ist, keines ausgenommen, insoweit jegliches in der Weise gut ist, wie es Sein hat, daß sonach er von jedem besonderen einzelnen Gute, und sei es das höchste, sich abwenden kann. Während die Natur von sich aus keine Bestimmung zu irgend einem Einzelgute in sich trägt, sondern erst durch die freie Entschliessung sich an ein besonderes Gut anschließt, welches die Vernunft als solches vorstellt, tritt die *potentia obediencialis* in den schärfsten Gegensatz dazu und richtet die Natur ohne weiteres auf ein bestimmtes,

einzelnes Gut, nicht etwa, weil dieses Gut, nach der Kenntnis der Vernunft, alles Gute einschließt, sondern einzig, weil es als einzelnes für sich besteht. Vor aller Kenntnis der Vernunft, vor aller freien Entschliessung, vor der Existenz selbst der menschlichen Natur ist die letztere auf ein bestimmtes, einzelnes Gut angewiesen.

Potentia obedientialis! Was ist denn das? Eine potentia, ein Vermögen? Aber von jeder Potenz wird eine Natur vorausgesetzt, dem sie zugehört und innewohnt. Hier jedoch besteht noch gar keine Natur. Denn die potentia obedientialis bezieht sich auf den Zweck der menschlichen Natur, diese aber geht im Geiste des Wirkenden immer der Natur voraus. Diese letztere wird eben derart eingerichtet, wie der Zweck es verlangt. Obedientialis? Es ist ja nichts da, was gehorchen soll. Vor allem Gehorchen ist die freie menschliche Natur bereits „erhoben“. Wir wissen ganz gut, daß einige Male auch Thomas dieses Wort gebraucht. Aber da handelt es sich um Wunder, zu denen Gott, über die natürlichen Kräfte hinaus, den Stoff gebraucht; um einzelne Akte handelt es sich da und wird, wie Thomas selbst erklärt, der „ordo obedientialis“ bezeichnet (I, qu. 105, art. 7, ad II, I, II, q. 113, art. 10; de pot. q. 6, art. 2, quod non habeat ad illud naturalem ordinem, sed ordinem obedientialem; et quod sit insolitum, i. e. praeter modum ejus consuetum), die Beziehung nämlich, die ein Ding unmittelbar zur Kraft des Schöpfers hat. Dies ist etwas ganz anderes, daß auf die Dinge Gott selber, über die der Natur mitgeteilten Kräfte hinaus, einwirken, ihnen höhere Kräfte verleihen kann, mit denen sie ihre Stelle im Ganzen behaupten, als daß der Mensch von Natur einen Zweck durch den Schöpfer mitgeteilt erhalten habe, daß seiner Natur also der Schöpfer einen Zweck zugewiesen, nach welchem diese Natur mit ihren Kräften und Vermögen eingerichtet worden, und daß trotzdem, ehe noch die menschliche Natur wirklich besteht, ihr ein Vermögen angeheftet wird, wonach der natürliche Zweck illusorisch ist, also ein Vermögen gegen die eigene Natur. Das heißt den Schöpfer in Gegensatz setzen zum Heiligmacher, Gott sich selbst verleugnen lassen, die Natur beleidigen, deren Zweck nichts taugt. Im Sinne des heil. Thomas sind alle potentiae „obedientiales“, d. h. Gottes Einwirken unterworfen kraft ihrer Natur. Allen nämlich gebührt es, daß sie von ihrem Schöpfer unmittelbar in Bewegung gesetzt werden können. Eine eigene potentia obedientialis, wonach Gott den Zweck eines Geschöpfes beiseite läßt und einen anderen an die Stelle setzt, giebt es bei Thomas nicht. Es geht hier, wie so oft bei Thomas und Augustin. Man nimmt das von ihnen gebrauchte Wort in Anspruch, legt einen anderen Sinn unter und führt dann diese Heroen des christlichen Wissens für die Erfindungen des eigenen Geistes an.

b) Wie aber, so wird eingewendet, kann ein Zweck mit der Freiheit zusammen bestehen, zu welchem die Natur keine Kräfte bietet, wofür also der Mensch ganz nach außen gewiesen ist? So gut, daß genau dasselbe, was Quelle der natürlichen Freiheit im Menschen ist, zugleich die Notwendigkeit eines letzten Endzweckes ergiebt, der nicht mit den natürlichen Kräften erreicht werden kann. Hören wir Thomas zuerst, der alle Einwände, welche man gegen unsere hier verteidigte Behauptung erheben kann, im voraus widerlegt hat. Und wir wiederholen, daß nach dieser Seite hin eine Verschiedenheit in den Ansichten der heil. Väter und der Scholastiker nicht besteht. Ganz ebenso antworten Augustinus, Bonaventura, Albertus Magnus, Scotus etc.

Gegen die Behauptung, daß der Mensch in keinem geschaffenen Gute seine endgültige Seligkeit finden könne, wird der Einwand erhoben,

(I, II, qu. 2, art. 8, ad III; Übers. Bd. V, S. 46): „Der Mensch ist selig durch jenes Gut, in welchem sein Verlangen ruht. Das Verlangen des Menschen aber erstreckt sich nicht auf ein größeres Gut, als er selbst erfassen kann. Da also der Mensch nicht fähig ist, ein Gut zu erfassen, welches die Grenzen aller Kreaturen übersteigt, so kann der Mensch mittelst eines erschaffenen Gutes selig werden.“ Darauf antwortet Thomas: „Das geschaffene Gut steht zwar nicht niedriger wie das Gut, welches der Mensch als etwas ihm Innewohnendes und Innerliches (als abstrakte Idee und somit als Mittel der Erkenntnis) erfassen kann; es ist aber ein minderes wie das, welches der Mensch erfassen kann als Gegenstand, es ist nämlich minder wie das unendlich vollkommene Gut. Da nun der Mensch fähig ist, unendliches Gut als Gegenstand zu erfassen, so kann der Gegenstand, worin er seine Seligkeit findet, kein beschränktes Gut sein, auch nicht das All, was ja einem weiteren Zwecke dient und somit von diesem sein Maß erhält.“ Thomas fragt dann (I, II, qu. 5, art. 1; Übers. Bd. V, S. 78), ob denn der Mensch seine Seligkeit erreichen kann, da sie seine Kräfte übersteigt, und antwortet: „Dafs der Mensch fähig ist, das schlechthin vollendete Gut zu besitzen, erscheint daraus, dafs seine Vernunft das Gute im allgemeinen, das bonum commune, erfassen, und dafs sein Wille es begehren kann.“ Auf den Einwand, dafs ja zwischen dem göttlichen Wesen und der Menschennatur noch die Engelnatur liegt und überhaupt ein unendlicher Abstand herrscht, den der Mensch nicht überschreiten kann, erwidert Thomas: „Der Mensch kann, was seine Natur anbelangt, nicht die Engel übersteigen, so dafs seine Natur etwa höher würde wie die der Engel, oder überhaupt eine andere würde. Er kann aber die höhere Natur übersteigen durch die Thätigkeit seiner Vernunft, so dafs er erkennt, es gäbe einen Gegenstand, der höher ist wie der Engel und der, wenn man ihn besitzt, den Menschen beseligt.“

Endlich beweist Thomas ausdrücklich, dafs der dem Menschen natürliche Endzweck nicht mit natürlichen Kräften erreicht werden kann (I, II, qu. 5, art. 5; Übers. Bd. V, S. 83), und antwortet auf den Einwand, dafs ja in diesem Falle der menschlichen Natur das Notwendigste fehlte, nämlich die Kraft, den letzten Endzweck zu erreichen: „Es kann nicht gesagt werden, die menschliche Natur ermangele des Notwendigen, weil sie dem Menschen keine Waffen und keine Kleider mitgegeben, wie sie dies bei den anderen sinnbegabten Geschöpfen gethan. Denn sie gab ihm Vernunft und Hände als Mittel, um dergleichen Dinge sich zu verschaffen. Ebenso nun kann nicht gesagt werden, die menschliche Natur ermangele des Notwendigen, weil sie in dem Menschen keinerlei Princip gelegt hat, womit er die Seligkeit erreiche; das war nämlich unmöglich. Jedoch hat sie dem Menschen das freie Willensvermögen gegeben, mittelst dessen er zu Gott bekehrt werden kann, der ihn beseligen wird. ‚Was wir aber durch Freunde vermögen‘, sagt mit Recht Aristoteles, ‚das vermögen wir selbst‘.“

Auf dieselbe Wurzel also wie die Freiheit führt Thomas den natürlichen Zweck des Menschen, die Anschauung Gottes, zurück. Der Mensch ist frei, weil er das Gute im allgemeinen erkennen, somit alles Gute begehren kann und an kein besonderes Gut von Natur gebunden ist. Und ebenso hat der Mensch in keinem geschaffenen Gute seinen Zweck, weil er alles Gute besitzen kann, jedes geschaffene Gut aber beschränkt ist und einem weiteren Gute dienen muß. Eben weil der Mensch frei ist von jeder notwendigen Beziehung zu einem besonderen Gute, deshalb kann sein letzter Endzweck nur das unbeschränkte Gut sein. Da fließt, ebenso

wie die leitende Richtschnur des moralischen Handelns (vgl. den vorigen Artikel), aus der Natur selber die Notwendigkeit des Christentums als der übernatürlichen Heilsanstalt. Wie die Freiheit eine der menschlichen Natur notwendige Kraft ist, jedoch in ihrem Begriffe es einschließt, daß die einzelne menschliche Person den letzten Endzweck verfehlen kann, „nicht“, wie Thomas oben sagte, „das Princip in sich trägt, welches den Besitz der Seligkeit verbürgt“, denn jede einzelne Person kann, gegen die Stimme der Natur, sich so an ein beschränktes Gut anschließen, daß sie darin die endgültige Seligkeit sieht, „der Wille kann sich zu Gott wenden, aber er kann es auch nicht;“ — so hat die menschliche Natur notwendig einen Endzweck, der über den Bereich der natürlichen Kräfte hinausreicht. Die Kraft muß da sein, um ihn zu erreichen; aber kein in der Natur liegendes Princip vermag sie zu fordern. „Es ist notwendig“, heißt es im Beginne der Summa, „daß Gott einige Wahrheiten über die natürliche Vernunft hinaus offenbart; denn der Mensch hat Beziehung zu Gott wie zu einem Zwecke, der die natürliche Kraft der Vernunft übersteigt.“ Da ist die christliche Religion nicht mehr etwas rein Privates, vom Privaterteil Abhängiges. Sie geht vielmehr allem Privaterteile ebenso voraus, wie die Natur mit dem ihr anhaftenden Zwecke selber. Die Beschaffenheit der Vollendung der Natur in den Schranken ihrer natürlichen Kräfte ist hiermit von selbst gegeben. Thomas deutete sie in dem anfangs angeführten Text mit den Worten an: „Der vernünftige Teil des Menschen war Gott unterworfen, um von ihm, vermittelt der Gnade, die weitere Vollendung zu empfangen.“ Die Natur wird, soweit der natürlichen Richtschnur gemäß ihre Kräfte gebraucht werden, zum allgemeinen Vermögen, zur Bestimmbarkeit Gott, als dem Gegenstande der Seligkeit, gegenüber. Kein anderes Gut wird als wahres erkannt und als voll befriedigendes begehrt, wie das endgültig abschließende. Die Natur wird allseitig offen nach oben. Diese natürliche Vollendung aber kann nur eine entferntere Wirkung der Gnade sein, denn keine natürliche Kraft ist allumfassend und zeigt somit auf einen allumfassenden Gegenstand. In der übernatürlichen Vollendung ist die Gnade nicht mehr bloß wirkende Ursache, sondern tritt als innerliche Wesensform in die Seele; jedoch tritt, was wohl aus den eben angeführten Worten des Aquinaten festzuhalten, diese Wesensform vom Gegenstande aus in die Seele, wie etwa der Anblick eines prachtvollen Gegenstandes das Gemüt des Dichters erhebt und begeistert. Die Gnade ist nicht in der Weise ein neues Vermögen der Seele, wie die Vernunft und der Wille. „Die Natur des Menschen wird keine andere.“ Wohl aber verbindet sie die Seele mit einem Gegenstande, der die natürliche Kraft der Vermögen der Natur übersteigt. Die Thätigkeit der Vermögen wird durch den Zustand der Gnade erhöht. Die übernatürliche Heilsanstalt also tritt mit den Folgen ihrer Wirksamkeit auch in die natürliche Vollendung des Menschen notwendig ein und zwar vom Ganzen her, soweit nämlich die Teile, miteinander verbunden, vollendeter thätig sind. Diese Wirksamkeit fließt immer aus dem christlichen Geiste und wurde immer von der Kirche beansprucht, wenn sie auch nicht das Wesen derselben bildet. Dieses Wesen besteht darin, daß dem Menschen die Gnade vermittelt wird, um Gottes Wesenheit oder Natur selber zum Gegenstande des Glaubens und des Liebens zu haben.

Die Irrlehre der letzten drei Jahrhunderte ist die Überantwortung der Religion oder des religiösen Bekenntnisses an das Privaterteil. Sie fing mit dem Gegensatze zur Kirche als der von Gott gesetzten öffentlichen Autorität in Glaubenssachen an und hat ihre letzte Entwicklung

in dem oft berufenen Grundsatz der heutigen Socialdemokratie: „Religion ist Privatsache.“ Unsere Absicht in diesen Artikeln geht dahin, den Aquinaten gegen diese die ganze menschliche Gesellschaft zersetzende Irrlehre ins Feld zu führen und nach seinen bewährten Grundsätzen den von der christlichen Kirche in Anspruch genommenen Einfluss auf das organische Ganze des menschlichen Geschlechts als einen völlig naturgemäßen sowie das Gegenteil, die Atomisierung der menschlichen Gesellschaft, als etwas Naturwidriges darzuthun. Gemäfs unserer Überzeugung betont die kirchliche Autorität nicht deshalb so scharf und wiederholt die absolute Führerschaft des Aquinaten in der Philosophie und Theologie, damit einige Kontroversen mit mehr oder minder großer Lebhaftigkeit geführt werden. Wir halten dafür, daß die Theologie und Philosophie das Schicksal, welches man ihr bereiten möchte, nämlich gar nicht mehr als Wissenschaft angesehen zu werden, durchaus verdient, wenn sie neben oder auch, in der auseinandergesetzten Weise, über der Natur herläuft und mehr die Liebhaberei eines in Abstraktionen geübten Gelehrten zu sein scheint, als der Leuchtturm inmitten des oft wild erregten Waltens der natürlichen Kräfte. Wir haben bis jetzt versucht, die grundlegenden, weiten Principien des hl. Thomas, wie ebenso viele Lichtstrahlen, direkt in die Natur des Menschen hineinzuleiten und im allgemeinen die Richtschnur zu zeigen, nach welcher die natürlichen Kräfte zweckgemäfs sich ordnen. Die Natürlichkeit des letzten Endzweckes ist das fruchtbarste dieser Principien. Wollte der Leser unsere Ausführungen vorurteilsfrei prüfen, so hoffen wir, daß er den leitenden Gedanken derselben nicht von vornherein gleich von sich weist. Wir wissen genau, gegen welchen Wall von Meinungen und Autoren wir uns richten. Wir fanden ihn ja in uns selber gleichfalls vor und mußten ihn niederreißen, so erschrocken wir im ersten Augenblicke über die Evidenz der diesbezüglichen Grundsätze des hl. Thomas waren. Den Einfluss, den dieser Punkt auf die theologische Wissenschaft ausüben muß, wird jeder Theologe leicht ermessen. Viele Kontroversen kommen zur endgültigen Entscheidung. Uns geht hier besonders der Einfluss auf das sociale Leben an. Mit Bezug darauf behandeln wir als ersten Einzelgegenstand im nächsten Artikel: Das Eigentum.

