

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 13 (1935)

Artikel: Das subjektive oder Material-Prinzip der Ethik : die Plastik des Sittlichen
[Fortsetzung]
Autor: Schaezler, Constantin von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762584>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das subjektive oder Material-Prinzip der Ethik.

Die Plastik des Sittlichen.

Von Constantin von SCHAEZLER.

(Fortsetzung.)

15. Die nachtridentinische Freiheitslehre.

Die beiden, einer organischen Freiheitslehre gleich feindlichen Extreme, der Determinismus, sowie die dualistische Trennung der menschlichen Freiheit von dem göttlichen Schöpfergrunde, beide finden ihre höhere spekulative Vermittlung in dem Begriffe der *ethischen oder Freiheit schaffenden Energie des göttlichen Schöpferwaltens*. Diese so reiche, tief philosophische Idee ist der herrschende Grundgedanke der Freiheitslehre des *hl. Thomas*. Kehrt der nämliche Gedanke auch in der neueren oder *nachtridentinischen* Scholastik wieder, so bleibt doch derselbe in dieser seiner späteren Fassung so ziemlich ein totes Kapital. Die Polemik gegen den Protestantismus sowie die jansenistische Streitfrage sind die Ursache, daß sich die nachtridentinische Theologie eigentlich bloß mit der *Außenseite* der menschlichen Freiheit beschäftigte. Sie hat für ein tieferes Verständnis des inneren Organismus derselben so gut wie nichts getan und begnügte sich damit, die *empirische* Betätigung der Freiheit in ihren einzelnen Momenten schärfer zu bestimmen und gegen die gegnerischen Angriffe sicherzustellen. Bei dieser vorherrschenden polemischen Tendenz verbrauchte die neuere Scholastik die Waffen ihres Scharfsinns in der Verteidigung oder Bestreitung einzelner abgerissener Schulthesen. Da erklärt es sich denn zur Genüge, warum die berühmte, die wichtigsten theologischen Vorfagen der Ethik unmittelbar berührende Kontroverse über die sogenannte *scientia media*, welche gerade in der Blütezeit der nachtridentinischen Scholastik die eigentliche theologische Tagesfrage war, ohne eigentliches Resultat für die Wissenschaft geblieben ist. Es handelt sich nämlich in jener Streitfrage um den einen Kardinalpunkt, in welchem gleichsam der spekulative Schlüssel liegt zu einem tieferen,

echt organischen Freiheitsbegriff. Je mehr es daher bei der hier angeregten Frage darauf ankam, einen Blick zu werfen in die *innere* Ökonomie des menschlichen Freiheitswaltens, umso weniger geeignet, jene einer befriedigenden Lösung zuzuführen, war die in der nachtridentinischen Theologie herrschende, den wissenschaftlich zu erfassenden Lehrpunkt in möglichst viele Einzelfragen zersplitternde Methode, durch welche es eben dem Denken ungemein erschwert wurde, hinauszuschreiten über die empirische Außenseite der menschlichen Freiheitsbetätigung.

16. *Die scientia media des Molina.*

Der, wenigstens in seiner heute üblichen Fassung, zuerst durch *Molina* in die Wissenschaft eingeführte Begriff einer *scientia media* unterscheidet in Gott eine eigene Art des Vorauswissens, welche als mittlere Wissenschaft (*scientia media*) gleichsam in der Mitte steht zwischen dem göttlichen Vorauserkennen des bloß Möglichen (*scientia simplicis intelligentiae*) und dem Wissen Gottes von dem in Wirklichkeit Seienden (*scientia visionis*). Die *scientia media* hat nun zu ihrem Objekt alle bedingt zukünftigen Freiheitsentscheidungen, näher alle möglichen Entscheidungen, welche der freie Wille unter allen für ihn möglichen Umständen treffen würde, bei allen Lagen und Gelegenheiten, in die er möglicherweise kommen könnte. Es war eben das Neue an der molinistischen Weltansicht, daß hier das Vorauswissen der bedingt zukünftigen Entscheidungen menschlicher Freiheit von jenem des bloß Möglichen als eine eigene mittlere Wissenschaft oder als *scientia media* unterschieden wurde. Zu dieser Unterscheidung wurde *Molina* durch die Meinung veranlaßt, es sei die menschliche Freiheit gefährdet, wenn das göttliche Wesen selbst, in dessen unerschöpflichem Reichtum Gott allerdings alle möglichen Seinsformen wie in einem Spiegel sieht, zugleich als das Medium gedacht würde, in welchem auch jene bedingt zukünftigen Entscheidungen des freien Willens durch Gott vorausgewußt werden. Jene Willensentscheidungen, meint *Molina*, wären nicht mehr eigentlich freie Taten, nicht mehr das Resultat der eigenen subjektiven Selbstbestimmung, wenn sie in göttlichem Wesen, also in einem von ihnen selbst verschiedenen Medium, durch Gott, vorausgesehen würden. Wie nämlich könnten die einzelnen Entscheidungen menschlichen Willens in göttlichem Wesen vorauserkannt werden, wenn sie nicht schon in diesem von Ewigkeit vorausbestimmt, im voraus determiniert wären? Eine solche Vorausbestimmung ist aber der Tod

der Freiheit. Denn wie können die Entscheidungen des Willens noch als freie oder als die Frucht der menschlichen Selbstbestimmung angesehen werden, wenn sie ihre letzte Wurzel in einem von dem menschlichen Willen gänzlich Unabhängigen haben, in einem Moment des göttlichen Wesens?

17. Die thomistische Fassung.

Diese Schlußfolgerung des Molina ist allerdings in ihrem guten Recht gegen diejenige Fassung des thomistischen Gedankens, welche damals in den theologischen Schulen Spaniens die herrschende Lehre war.¹ Die jüngere spanische *Thomistik* nämlich hatte als Ingredienz des geschöpflichen Freiheitsbegriffes in diesen ein Moment mitaufgenommen, welches gleichsam in der Mitte steht zwischen dem menschlichen Willen und dem göttlichen Schöpfer. Damit der Wille sich in Tätigkeit setze, lehren die Thomisten, muß er, so gut wie jede andere *causa secunda*, durch die göttliche Causalität erst *ad actum* appliziert werden. Dies geschieht nun durch ein dem Willen einzuießendes Bewegungsferment, ohne welches er nicht in den Akt tritt, sowie er unter dem Einfluß desselben unfehlbar handelt. Mittelst jener, nur durch einen göttlichen Impuls zu vollziehenden *Applikation des freien Willens* wird Gott die Mitursache der menschlichen Willenstätigkeit, und sofern diese seine Wirkung ist, sieht er sie in dem Reichtum und der Fülle seines eigenen Wesens auch als bedingt zukünftige, oder, da alle Wirkungen Gottes in seinem Wesen gleichwie in ihrer Quelle enthalten sind, so sieht er da, in dem Spiegel seines Wesens, auch die verschiedenen Weisen, auf welche der menschliche Wille, je nach den Lagen, in welchen er sich befindet, durch einen göttlichen Einfluß bewegt werden kann. Bei dieser thomistischen Fassung des Freiheitsbegriffs bleibt das höhere Bewegungsferment, unter dessen Einfluß allein der freie Wille in den Akt tritt und als freier sich betätigt, gegenüber der subjektiven Sphäre etwas Fremdartiges, schlechthin Objektives. Der hier von außen gleichsam als eine *fremde Hand* den Willen zur Tat applizierende göttliche Konkurs ist ein störender,

¹ Schaezler denkt hier namentlich an *Alvarez*, *De auxiliis* l. III d. 18 et 19, wie auch an *Massoulié*, *Divus Thomas sui interpres de divina motione*, und an ihre Deutung, welche sie der Stellung Cajetans (*Super I q. 14 a. 13*) geben. — Wir verweisen auf unsere einleitenden Bemerkungen (S. 23 f.) und betonen neuerdings, daß wir die im folgenden gebotene Beurteilung des sog. « Neuthomismus » durch Sch. vor allem als « *historisches Dokument* » wiedergegeben.

unorganischer Eingriff in das Heiligtum der subjektiven Innerlichkeit. Um die Unterordnung des menschlichen Freiheitswirkens unter die göttliche Kausalität zu wahren, wird hier der Begriff der *Subjektivität* verflüchtigt. Es schließt nämlich dieser notwendig in sich das Moment der Selbstbestimmung. Wahrhaft subjektiv ist nur diejenige Tätigkeit, zu welcher der erste Anstoß von dem Subjekt selbst ausgeht. In der Betätigung der Subjektivität liegt etwas *Schöpferisches*. Der Mensch führt sich durch die Entschlüsse seines Willens in eine neue Situation ein, in eine neue Phase seines Schicksals und schafft sich gleichsam eine neue kleine Welt, mitten in der großen, in die er durch Gott gesetzt wurde.

Das Auszeichnende des *Sittlich-Guten* vor der bloß physischen Güte bleibt durchaus unerklärt, wenn nicht der Mensch selbst als der eigentliche *Schöpfer* seiner guten Handlung gedacht wird. Noch weniger läßt sich eine richtige Vorstellung gewinnen von dem Wesen der Sünde, wenn nicht die Initiative des menschlichen Freiheitswaltens aufrichtig dem Menschen selbst zugeschrieben wird. Wo dies nicht geschieht, bleiben die christlichen Lehren von einem Verdienste, einer ewigen Belohnung des Menschen oder Bestrafung desselben je nach seinem sittlichen Verhalten auf Erden — wissenschaftlich unlösbare Probleme. Die Selbstbestimmung des menschlichen Willens, die erste und notwendigste Bedingung einer organischen Freiheitslehre, besteht bei der neuthomistischen Fassung eigentlich nur noch dem Namen nach. Der letzte Hebel aller subjektiven Tätigkeit liegt da außerhalb des Menschen selbst, in einem der Seele von außen eingegossenen Fermente. Da fällt es aber dem Denken überaus schwer, die durch jenes angeregte Tätigkeit als echt *organische* zu begreifen. Dazu nämlich ist es vor allem erforderlich, daß die Geistestätigkeit gedacht werden könne als eine dem Innersten der Subjektivität entquellende. Wie ist dies aber bei einer Vorstellung möglich, bei welcher die Subjektivität erst durch eine fremde Hand appliziert werden muß, um in den Akt zu treten? Und eine fremde Hand, ein anorganisches Element bleibt immerhin hier jenes göttliche, die Subjektivität in Tätigkeit setzende Bewegungsferment; denn es geht ja dem Akt des Willens voran und kann sich deshalb nicht mit einer subjektiven Erhebung dynamisch verschlingen, um damit zum Eigentum des Subjekts zu werden. Bei dieser Fassung noch an eine Selbstbestimmung des menschlichen Willens zu denken, wird überdies durch die Formel erschwert, durch welche die jüngere Thomistik jene Einwirkung Gottes auf das menschliche

Wollen anschaulich zu machen für gut fand. Sie wählte dafür den Ausdruck *praedeterminatio physica*. Daß der Wille also dieses bestimmte Gut anstrebt und nicht ein anderes, dies ist nicht seine eigene Sache, sondern dazu wird er durch einen göttlichen Einfluß bestimmt, prädestiniert, d. h. früher dazu bestimmt, als er sich selbst entscheidet. Eben seine Entscheidung selbst ist die Wirkung eines dem Willen eingegossenen Ferments, welches ihn zur Tat appliziert, d. h. welches bewirkt, daß der Wille gerade diesen, und nicht einen andern Akt hervorbringt. Auf die Frage, was da noch von der Freiheit übrig bleibe, antwortet der Neuthomismus mit der peremptorischen Bemerkung, daß in jenem göttlichen Impulse, welcher den Willen des Menschen erst in Tätigkeit setzt, gerade die Wurzel und sicherste Gewähr der Freiheit liege. So tief philosophisch auch dieser Gedanke ist, welchen der Neuthomismus als sein angestammtes Erbe von dem Engel der Schule überkam, so wurde doch dessen weitere Verwertung für die Wissenschaft gerade durch die Härte der ihm von der späteren Thomistenschule gegebenen Fassung ungemein erschwert oder geradezu unmöglich gemacht. Was hilft es nämlich, von der Freiheit schaffenden Fruchtbarkeit der göttlichen Bewegung des Willens in erhabenen Worten zu reden, wenn die jener zuerkannte Weise der Einwirkung von der menschlichen Freiheit eben nur den Namen zurückläßt? Weil es der Thomismus nicht dahin bringt, das höhere Bewegungsferment, das er mit einem allerdings richtigen theologischen Gefühl in jedem Willensakt anerkennt, *mittelst einer dynamischen Verschlingung der subjektiven und objektiven Region* zugleich als Eigentum des Subjekts sich zu denken, deshalb läßt sich auch letzteres nicht mehr als die Ursache seines eigenen sittlichen Verhaltens in der Weise ansehen, daß dasselbe dem Menschen selbst *zu Verdienst* oder *Schuld* angerechnet werden könnte.

18. Der Thomismus über die Mitwirkung Gottes mit der Sünde.

Am ärgsten freilich kommt der Neuthomismus ins Gedränge, wenn er sich begrifflich Rechenschaft geben will von der Mitwirkung Gottes mit den sündhaften Willensakten. Und zwar handelt es sich hier nicht um das schlechthin Physische an jenen Akten, z. B. um die Energie, mit welcher nach einem verbotenen Gut gestrebt wird. Diese hängt von der Naturbeschaffenheit des Willens ab und ist, wie letzterer selbst, eine Wirkung der plastischen Energie des göttlichen

Schöpferwaltens, welches die gesamte Natur trägt und fortwährend in ihrem Sein erhält. Hier liegt die Schwierigkeit nicht, sondern diese beginnt erst da, wo es sich um die Genesis präzise jener Entscheidung handelt, durch welche der Wille mit dem Sittengesetz in Widerspruch tritt. Wenn z. B. der Wille ein fremdes Gut begehrt, wird da derselbe durch Gott auch zu demjenigen Akt bestimmt, durch welchen er das Recht eines anderen verletzt? Der Neuthomismus antwortet auf diese Frage mit: Ja. Die innere Konsequenz seines Systems läßt ihm keine andere Antwort übrig. Aber wie kann man da noch von der Güte Gottes, von seiner Gerechtigkeit sprechen? Es ist ein eitler Notbehelf, wenn der Thomismus, zur Abwehr der schauerhaften Folgen seiner Lehre in der Sünde selbst ein Materielles und ein Formelles unterscheidet. Denn was ist, frage ich, das Materielle bei einem innerlichen Willensakt? Es ist die Richtung des Wollens auf einen bestimmten Gegenstand. Wenn also Gott, wie es der Neuthomismus will, das Materielle der Sünde wirkt, so wirkte Gott z. B. in Judas denjenigen Akt, mit welchem derselbe den Verrat Christi wollte oder die innere Zustimmung zu dem Verrate Christi, die Richtung seines Willens auf jene bestimmte Tat. Also deshalb verrät Judas Christum, weil Gott eben seinem Wollen eine solche Richtung gab. Aber, was bestraft denn Gott in dem Sünder? Eben diejenige Richtung seines Wollens, die in Widerspruch steht mit dem Sittengesetz. Gott bestraft demnach sein eigen Werk. Oder, wodurch wird das Wollen überhaupt zu einem sündhaften, wenn nicht eben durch seine Richtung? Dadurch, daß es auf einen Gegenstand hinzielt, welchen in dieser Weise anzustreben das Sittengesetz verbietet! Gibt also neuthomistisch Gott dem Wollen gerade diese Richtung, durch welche es zu einem sündhaften wird, so wird er auch zum Urheber des Formellen in der Sünde oder der Sündhaftigkeit als solcher.

Die ganze Härte der neuthomistischen Anschauung legte sich recht deutlich bloß in der Polemik der neueren Thomisten gegen den *Molinismus*. Dieser war, trotz der eigenen, weiter unten zu besprechenden Mängel, eine heilsame Reaktion gegen die Einseitigkeit der herrschenden Zeittheologie. So hat überhaupt die durch ihn angeregte Bewegung, obschon in der Hauptfrage, aus den oben angeführten Gründen, zu keinem entscheidenden Resultat gelangend, immerhin reformatorisch eingegriffen in die Gestaltung der Theologie. Es kommt deshalb auch gerade ihm ein guter Anteil zu an dem mutigen Aufschwung und der Neubelebung der theologischen Wissenschaft im XVI. und XVII. Jahrh.

19. Die Scholastik des Reformationszeitalters.

Als Luther auftrat, war die scholastische Theologie bereits altersschwach geworden. Man rechnete fort mit dem alten Begriffsalphabeth, aber hatte dabei oft keinen Sinn mehr für den tiefen spekulativen Gehalt jener Begriffe. Indem man starr an der hergebrachten Form festhielt und es nicht verstand, ihren kernhaften Inhalt in neuer zeitgemäßer Form zu verwerten, ja sich diesen Inhalt vielfach verflüchtigen ließ, konnte es nicht anders kommen, als daß die Theologie ihr altes Ansehen immer mehr verlor und damit selbstverständlich auch den Einfluß, welchen sie auf die geistige Entwicklung der Zeitgenossen auszuüben berufen ist. Bekannt sind die harten Urteile über die Scholastik, welche selbst im Schoß, des tridentinischen Kirchenrats laut wurden. Die spekulative Armut und Dürre der damaligen Zeittheologie war auch zum großen Teil schuld daran, daß die reformatorischen Bestrebungen eine so kräftige Bundesgenossin fanden in der neu auflebenden Wissenschaft. Die Scholastik war gleichsam vogelfrei erklärt, eine Zielscheibe des Witzes für alle, die Anspruch machten, auf der Höhe ihrer Zeit zu stehen. Gerade für die tieferen Geister, die sich noch der Bearbeitung der Theologie zuwandten, war die herrschende Methode der Zeittheologie eine drückende Fessel. Die einmal hergebrachte Darstellungsweise brachte es mit sich, daß in der Aufstellung und Beantwortung einer Legion von Einzelfragen die besten Kräfte nutzlos verbraucht wurden. So war das Geschäft der Theologie nur ein weiteres Ausspinnen eines Lehrschematismus, der, für eine andere Zeit gemacht, wenig geeignet war, den neuen Fragen, welche die Geister bewegten, die rechte Lösung zu geben.

Die scholastischen Werke des Kardinals *Cajetans* sind ein schlagender Beweis dafür, wie eben im Reformationszeitalter auch den tiefsten Theologen eine wirksame Verwertung ihrer spekulativen Begabtheit durch die Fesseln der herrschenden Methode erschwert wurde. In den Ausführungen der thomistischen Lehre, wie sie Cajetan in seinen Kommentaren zur Summa gegeben hat, bekundet sich eine solche Tiefe der Anschauung, ein so kräftiges Eindringen in den innersten Organismus des katholischen Lehrsystems, daß jene Arbeiten zu dem besten gezählt werden müssen, was die spekulative Theologie überhaupt geleistet hat; außerdem ist es in anderen Arbeiten dogmatisch-ethischen Inhalts dem Kardinal Cajetan gelungen, gerade gegenüber der neuen, von Luther aufgestellten Rechtfertigungs-idee die spekulative Tiefe der

altkirchlichen Anschauung in ein helleres Licht zu setzen. Und doch blieben die Bestrebungen Cajetans ohne den rechten, tiefer eingreifenden Einfluß auf das religiös-wissenschaftliche Zeitbewußtsein, was zweifels- ohne zum größten Teil der Form der Behandlung zugeschrieben werden muß, die, an den Schematismus älterer Lehrsysteme mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit sich anlehnend, hinter den Anforderungen der Neuzeit zurückblieb.

20. Der Molinismus und die Reform der Theologie.

So war im Allgemeinen eine Reformation der theologischen Methode ein dringendes Zeitbedürfnis. Dies wurde schon vor der molinistischen Bewegung lebhaft gefühlt und hatten gerade unter denjenigen Theologen, welche mit zu Trient tagten, schon mehrere den Versuch gemacht, sich von den drückenden Fesseln der hergebrachten scholastischen Form zu befreien. Ich erinnere nur an *Canus, Soto, Catharinus, Vega, Baius, Hessels*, die alle von Trient die lebhafteste Überzeugung zurückbrachten von der Notwendigkeit einer Reform der Theologie. Es sind die Genannten die eigentlichen Väter der neuen theologischen Lehrweise, die seit dem Konzil von Trient in Aufnahme kam. Außerdem aber übte gerade auch der *Molinismus* einen entscheidenden Einfluß auf den Umschwung der Theologie. Ihm gelang es eben vor allem, das herrschende scholastische Begriffsalphabeth auch bei den Theologen außer Kurs zu bringen. Indem er so recht schlagend die Einseitigkeit der Begriffe und Distinktionen nachwies, mit denen man sich bisher durchhalf, zwang er die Theologie, unmittelbar zurückzugehen auf ihre Quellen, sich fortan aus erster Hand ihr Material zu holen und es selbständig in einer neuen, den Zeitgenossen verständlichen Form zu verarbeiten. Die *positive* Behandlung der Theologie, welche von nun an beliebt wurde, ging zum großen Teil von der molinistischen Schule aus (ich erinnere nur an *Petavius*), der Molinismus appellierte gegen die herrschende Zeitscholastik an die Heilige Schrift und an die Väter und gab so die Anregung zu erfolgreichen patristischen Untersuchungen, indem sich nun auch ihrerseits die Gegner Molinas an das Altertum wandten, um den in den Schriften der Kirchenväter niedergelegten Reichtum ethischer Anschauungen auch zugunsten ihres Standpunktes mittelst neuer Forschungen auszubeuten. Hierher gehören die Leistungen des Kardinals *Noris*, des Oratorianers *Thomassin*, sowie teilweise die wertvollen Arbeiten der *Mauriner*. Die Theologie hätte

da des schätzbaren Materials genug gehabt für einen wahrhaft spekulativen Freiheitsbegriff. Um diesen zu gewinnen, hätte sie bloß den traditionellen Lehrinhalt, der nun im Original zugänglich vorlag und aus den kritisch gesichteten Quellen in seiner ganzen Reinheit und echten Gestalt geschöpft werden konnte, aufs neue zu durchdenken gebraucht; ein vergleichender Blick auf die treibende Idee der religiösen Zeitbewegung hätte unschwer den rechten Ausdruck finden lassen für eine dem religiösen Bedürfnis der Zeit entsprechende *Neufassung der altchristlichen, tief ethischen Weltanschauung*. Es harrt gleichwohl diese Aufgabe heute noch zum großen Teil ihrer Lösung.

Der Molinismus blieb mit seiner reformatorischen Arbeit auf halbem Wege stehen. Seine Opposition gegen die Herrschaft der alten Scholastik galt mehr oder weniger der egoistischen Absicht, seine eigenen Gegner zum Schweigen zu bringen. Dabei aber dachte er durchaus nicht an eine Befreiung der Theologie von dem drückenden Autoritätszwang der Schule. Vielmehr nahm derselbe alsbald für sich selbst die theologische Hegemonie in Anspruch, die er der alten Scholastik streitig gemacht hatte. Es ist ihm dies auch vielfach gelungen, namentlich in Deutschland, wo der Jesuitenorden und mit ihm der Molinismus bis zur Aufhebung des Ordens so ziemlich die Theologie beherrschte. Ob nun die Wissenschaft von dem Sittlichen gerade unter der Oberhoheit jener molinistischen Richtung tiefer und organischer sich gestaltete, darüber wird derjenige nicht im Zweifel sein, der nur irgendwie bekannt ist mit der ethischen Literatur der nachtridentinischen oder neuscholastischen Periode. Die unter dem Einfluß des Molinismus stehende Moralthologie schrumpfte immer mehr zusammen zu einer dünnen *Casuistik*. Die Moral von Busenbaum ist der getreueste Ausdruck jener Richtung. So sehr sich auch die hierher gehörigen kanonistisch-casuistischen Bearbeitungen der Moral in ihrer Weise durch Gründlichkeit auszeichnen, so konnte doch durch diese ausschließlich casuistische Behandlung der Ethik das einmal vorhandene spekulative Bedürfnis in keiner Weise sich befriedigt finden. In der eigenen *spekulativen Armut und Dürre der Moralthologie* jener Zeit muß demnach der tiefere Grund mitgesucht werden, weshalb die *neue Philosophie* unmittelbar nach ihrem ersten Erwachen alsbald auch für die Gestaltung der theologischen Moral soviel wie maßgebend wurde. Diese wechselte von außen ihr Prinzip je nach dem herrschenden System der Zeitphilosophie.

21. Die Neubelebung der katholischen Theologie im XIX. Jahrhundert.

Die Abhängigkeit auch der theologischen Moral von den jeweiligen Schwankungen des philosophischen Tagesbewußtseins dauerte bis zu dem gewaltigen geistigen Umschwung, der bekanntlich im ersten Viertel dieses Jahrhunderts damit begonnen hat, daß auf allen Gebieten der wissenschaftlichen Tätigkeit ein offener, empfänglicher Sinn sich kund gab für die *geschichtliche Erkenntnis*. Die naturgemäße Folge dieser Wendung des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins war ein Wiederaufblühen der Theologie, vorab der katholischen. Es fand dieselbe gerade in jener neuesten, überall auf ein geschichtliches, genetisches Erkennen hinielenden Richtung der Zeitbildung eine mächtige Unterstützung zu dem großen Geschäft ihrer eigenen, positiveren Rekonstruktion. Der neuerwachte Sinn für geschichtliche Studien führte unwillkürlich auch die wissenschaftliche Theologie wiederum auf ihre rechten, unmittelbaren Quellen zurück, und begann von nun an jene aus dem reichen Grunde ihres eigenen, ihr gerade durch die Forschungen der Neuzeit in immer reicherm Maße sich erschließenden Ideenschatzes die Bausteine zu nehmen zu einem neu aufzuführenden, echt systematischen Lehrgebäude. Es sollte dasselbe, auf die alte unerschütterliche Grundfeste des in seiner Reinheit und Tiefe neu zu begreifenden kirchlichen Bewußtseins gegründet, gleichwohl ausgebaut werden nach einem durchaus neuen Bauplan, welcher der eigenen Bildung der Neuzeit und ihren wissenschaftlichen Bedürfnissen Rechnung trüge. Es muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben, das ganze Verdienst jener Männer zu würdigen, welche mit mutiger Ausdauer und unter vielfacher Verkennung mitgearbeitet haben und noch fortarbeiten an dem großen Werke einer Umgestaltung oder organischen Weiterbildung unserer katholischen Theologie. Mit dem oben angedeuteten Wendepunkt des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins oder näher dem neuerwachenden Sinn für eine geschichtliche Erkenntnis beginnt denn auch eine neue Periode in der Geschichte der Moraltheologie, und zwar ist es *Hirscher*, welchem das Verdienst zukommt, durch die ihm eigene Behandlungsweise der Moral auf dem Gebiete dieser Wissenschaft jenen glücklichen Umschwung oder den Übergang zu einer mehr positiven Richtung vermittelt zu haben. Er befreite, wenn ich so sagen darf, die Wissenschaft des Sittlichen von der Oberhoheit der philosophischen Tagesmeinung. War es doch *Hirscher* gelungen, die Moral auf einer Grundlage aufzubauen, welche unberührt bleibt von

den Schwankungen des subjektiven Zeitbewußtseins. Es ist dieses die reiche lebendige Idee des in der Menschheit zu verwirklichenden *Gottesreiches*. Mit ihr gewinnt die Moralwissenschaft eine wahrhaft objektive Grundlage, sowie den rechten Vermittlungsbegriff für eine echt wissenschaftliche Gestaltung. Diese ist eben nur dann möglich, wenn die einzelnen ethischen Begriffe aus dem *einen* Wurzelgedanken organisch sich herausentwickeln, die einzelnen Beziehungen des menschlichen Lebens im Lichte der *einen* Idee begriffen und nach ihr als der höchsten Norm der Sittlichkeit geregelt werden.

22. *Die dogmatische Erkenntnisweise in ihrem Einfluß auf die Ethik ; ihr Fehlen im Molinismus.*

Die geschichtliche Erkenntnis, das genetische Begreifen der einzelnen Momente eines Lehrganzen ist die unerläßliche Vorbedingung zu einer künstlerischen, echt organischen Gestaltung und Gliederung des darzustellenden Lehrinhalts. Auch der nachtridentinischen Scholastik, wie dies oben kurz angedeutet wurde, fehlte nicht die äußere Veranlassung und Aufforderung, gerade denjenigen Begriff im Sinne einer echt geschichtlichen und damit organischen Erkenntnisweise neu zu gestalten, welcher der Ethik gleichsam das Material darbietet, mit welchem sie zu arbeiten hat. Es ist dies eben die Lehre von der *Freiheit*. Der Molinismus, wie bereits erwähnt wurde, war ganz dazu angetan, eine wirksame Anregung zu geben zu einer lebendigeren, mehr organischen Gestaltung des Freiheitsbegriffs und damit zu einer heilsamen Reform der Ethik überhaupt. Es war jener für die Rechte der Subjektivität in die Schranken getreten und hatte sich gegen eine äußerlich mechanische Auffassung der Freiheit verwahrt, bei welcher die letzte Triebfeder des sittlichen Strebens außerhalb des Menschen zu liegen kam und eben damit das Auszeichnende der subjektiven oder Geistestätigkeit verloren ging. Aber weil ihm der rechte Sinn für ein organisches Begreifen fehlte, so verfiel er in ein entgegengesetztes Extrem und hielt Gott und Mensch dualistisch auseinander. Die im Interesse der Subjektivität unternommene Korrektur (wie dies bei jeder Überspannung eines Begriffes der Fall ist) führte gerade zu dem Gegenteil von dem, was bei ihr bezweckt war. *Der höchste Adel der subjektiven oder ethischen Tätigkeit liegt gerade in einer Teilnahme an dem Auszeichnenden des göttlichen Freiheitswirkens.* Wie der göttliche Schöpferakt eben in seinem Motiv die Gewähr seiner Freiheit

trägt, so liegt nicht minder die Wurzel der menschlichen Freiheit gerade darin, daß der Hebel des göttlichen Schöpferwirkens zugleich auch das letzte Motiv alles menschlichen Willens ist, oder in der natürlichen Bestimmung des Menschen zum Besitze Gottes.

Von dieser Verschlingung des göttlichen und geschöpflichen Freiheitswollens, welche gleichsam der Schlüssel ist zu einem echt organischen Freiheitsbegriff, hat der Molinismus keine Ahnung, ja, seine klar ausgesprochene Tendenz geht geradezu daraufhin, das dynamische Band zwischen göttlichem Schöpferwalten und menschlicher Freiheit soviel als möglich loser zu machen. Es geht dies deutlich hervor aus einer näheren Betrachtung jener *scientia media*, welche als das Auszeichnende oder als der Wurzelgedanke des Molinismus angesehen werden kann. Um die Zügel der Weltregierung nicht aus der Hand zu verlieren, muß da Gott zuvörderst auf der Lauer stehen und alle möglichen Entscheidungen menschlicher Freiheit sorgfältig auskundschaften, bevor er seine Entschlüsse faßt. Bei dieser Anschauung wurzelt das Band zwischen menschlicher Freiheit und dem Walten der göttlichen Vorsehung nicht mehr als ein echt organisches in dem innersten Wesen des Menschen selbst, beziehungsweise der eminent ethischen Zeugungskraft des göttlichen Schöpferwirkens, sondern wird vielmehr die Unterordnung der menschlichen Freiheit unter die göttliche Weltherrschaft erst durch den rein äußerlichen, mechanischen Notbehelf jener *scientia media* hergestellt, durch welche Gott erst nachträglich wieder zum Herrn über die menschliche Freiheit wird, indem er sich eben in der Wahl seiner Mittel bestimmen läßt durch die als bedingt zukünftigen von ihm vorausgesehenen Entscheidungen menschlichen Willens. Die Unterordnung der Freiheit des Menschen unter die göttliche Weltherrschaft ist da schlechthin eine äußerlich politische, während bei einer tieferen, organischen Freiheitslehre das zwischen menschlicher Freiheit und dem einheitlichen Gesetz der Weltordnung aufzuweisende Vermittlungsband vielmehr als *physiologisches* begriffen wird. Die Unterordnung menschlichen Freiheitswollens unter den göttlichen Schöpferratschluß, wie sie die christliche Auffassung der Vorsehung Gottes voraussetzt, folgt da aus dem natürlichen Berufe des Menschen zur Nachahmung der göttlichen Schöpferarbeit und wurzelt schließlich in einer lebendigen *organisch-dynamischen Verschlingung des menschlichen Wollens mit dem göttlichen Schöpferakte als dem geheimsten Hebel aller geschöpflichen Tätigkeit*. Bei der molinistischen Freiheitslehre dagegen ist das Verhältnis menschlicher Freiheit zu der göttlichen

Weltleitung ein im Interesse der christlichen Weltanschauung erst künstlich gemachtes, kein organisches Ergebnis der Physiologie der Freiheit selbst und somit ein schlecht *Mechanisches*. Um nichts tiefer gestaltet sich von diesem Gesichtspunkte aus der Begriff der in dem Wesen der Wahlfreiheit liegenden Oberherrschaft über die einzelnen Objekte, unter welchen der freie Wille zu wählen hat. Denn ohne jene, einer dualistischen Freiheitslehre abhanden gekommene, dynamische Verschlingung des menschlichen Freiheitswirkens mit der als Schöpferliebe nach außen sich ergießenden Selbstliebe Gottes und ohne die, eben zufolge jener Verschlingung, dem menschlichen Willen in seinem Kreise eignende, abgeleitete Schöpferwirksamkeit fehlt auf seiten des Menschen der rechte esoterische oder organische Erklärungsgrund für die gerade in dem Wahlvermögen gegebene empirische Betätigung der menschlichen Freiheit. Losgetrennt von dem reichen Grund des göttlichen Schöpferwirkens, verliert jene ihren innersten Lebensnerv, das schöpferische Eingreifen der Freiheit in die Entwicklung der Weltgeschichte bleibt ein begrifflich unvermitteltes, rätselhaftes Phänomen.

23. *Der Molinismus und die moderne Philosophie.*

Der in der nachtridentinischen Periode mehr und mehr überwiegende Einfluß des Molinismus und die durch denselben in der jüngeren Scholastik so recht beliebt gewordene *Isolierung der menschlichen Freiheit* bereiteten vielleicht in ihrer Weise den Weg (durch eine innere, freilich gänzliche unbewußte Ideenverwandtschaft und so sehr auch äußerlich gerade von obiger Seite dagegen angekämpft wurde) — *der neueren Wendung der Philosophie*, durch welche der Ausgangspunkt aller Gottes- und Welterkenntnis ausschließlich in das *Ich* verlegt wurde. Die mechanisch-äußerliche Gestaltung, welche die theistische Weltanschauung durch das Übergewicht jener einseitig dualistischen Tendenz bekommen hatte, konnte einem tieferen philosophischen Geiste unmöglich zusagen. Es war ein lebendigeres, tieferes Begreifen des ganzen großen subjektiven Gebietes, ein offenbares philosophisches Zeitbedürfnis geworden. Aber man faßte bei dieser begrifflichen Neugestaltung einseitig das subjektive Moment ins Auge, und es verlor so bekanntlich nach und nach die menschliche Vernunft jeden sicheren Anhaltspunkt, von welchem aus es ihr noch möglich gewesen wäre, für ihre Erkenntnisse und Begriffe irgendwelche Realität oder einen irgendwie objektiven Gehalt in Anspruch zu nehmen. Es konnte kein Zweifel bestehen

bezüglich der verderblichen Folgen, die für die Sittlichkeit überhaupt aus jenem Resultat der *kritischen Wissenschaft* sich ergeben mußten. Um dieselben einigermaßen abzuwehren, ließ man die Verpflichtung zu sittlichem Leben wenigstens noch als ein Postulat der *praktischen Vernunft* bestehen, als begrifflich unvermittelten kategorischen *Imperativ*. Für ein System der Sittenlehre gab es von nun an keinen tieferen wissenschaftlichen Ausgangspunkt als die rein polizeiliche Rücksicht auf die öffentliche Sicherheit. Ein derartiges Palliativ konnte auf die Dauer nicht genügen. Die Vernunft wollte sich die letzte Norm des sittlichen Handelns nicht schlechthin von außen oktroyieren lassen, sie konnte nicht auf den Beruf verzichten, sich begriffliche Rechenschaft zu geben von dem innersten Grundgesetz derjenigen Tätigkeit, in welcher gerade die höchste, auszeichnende Würde des Menschen sich kundgibt. Die bloße Annahme eines kategorischen Imperativs mit dem Verzicht auf ein spekulatives Begreifen seiner letzten Berechtigung heißt überhaupt Verzichtleisten auf eine spekulative Erkenntnis des menschlichen Wesens. Aus dieser Sackgasse blieben dem Denken nur zwei Auswege übrig. Einmal lag es nahe, jenes Wissen, jenen Verzicht auf ein spekulatives Erkennen zum ersten Theorem der Philosophie zu erheben. Das Wissen ist hier = Glauben (*Jacobi*). Zu solcher Selbstverleugnung konnten sich natürlich nur wenige verstehen und hatte sich zudem unter dem Einfluß der kritischen Wissenschaft selbst ein anderer Ausweg eröffnet (*Fichte*), welcher dem menschlichen Denken gerade ebensoviel Selbstbefriedigung versprach, als ihm jener andere Vorschlag Selbstverleugnung zumutete. Die moderne Spekulation konnte sich nun einmal nicht dazu entschließen, den letzten Grund menschlicher Erkenntnis und Sitte in dem ethischen Gottesbegriff zu erkennen. Und doch ergibt sich dieser Begriff bei einer unbefangenen psychologischen Diagnose als der erste, unmittelbare Grundzug des menschlichen Selbstbewußtseins. Dagegen — und dies war eben der zweite Ausweg — gründete man menschliche Erkenntnis und Sitte schließlich auf das Ich selbst, welches damit notwendig zum Gott wurde. Von diesem Standpunkte aus ist folgerichtig der große Prozeß der sittlichen Entwicklung der Menschheit nur eine Selbstbewegung des absoluten Geistes; die Ethik geht in der Logik auf. Der fruchtbarste Keim in dieser neuesten, durch *Hegel* ausgestreuten Gedankensaat war indessen gerade ihr *theosophisches* Temperament. Die menschliche Geschichte wird hier zu einer Entfaltung göttlicher Natur. Dieser Gedanke ist die leitende Idee der neuesten Weiterbildung der Philosophie, wie sie

durch *Baader* und *Schelling* vollzogen wurde. Die Ethik geht da in der Physik auf, die sittliche Entwicklung der Menschheit steigert sich zur Theogonie.

Gegenüber diesen Schwankungen der philosophischen Tagesmeinung, welche bald die subjektive Region einseitig von der objektiven isoliert, bald den Unterschied zwischen beiden verflüchtigt, liegt die Wahrheit in der höheren Mitte. Ist nämlich der Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem in seiner ganzen theistischen Schärfe begrifflich festzuhalten, so wird andererseits durch eine dynamische Verschlingung der objektiven und subjektiven Wirkungssphäre jeder pelagianisch-dualistische Isolierungsversuch wirksam zurückgewiesen. Dies ist der Standpunkt der kirchlichen Freiheitslehre.

(Schluß folgt.)
