Dr. A. Krawutzcky,

Moraltheologische Einleitung.

II. Auflage.

Krawutzcky, Moraltheologische Einleitung. II. Auflage.

×KSIĘGARNIA×
ANTYKWARIAT
DOM KSIĄŻKI DOM
20.-
033300 F

20

Einleitung

in das

Studium

der

katholischen Moraltheologie.

Von

Dr. Adam Krawutzcky,
o. ö. Professor an der Universität Breslau.

Zweite Auflage.
Mit beigefügten Bemerkungen über Eigenart, Wert und Geschichte der Sittlichkeit.

Breslau,
G. P. Aderholz' Buchhandlung.
1898.

8085 s
241

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Akc K | 53 | 74 | S
BIBLIOTEKA JAGIELLOŃSKA

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende Einleitung, welche ich zum ersten Mal im Jahre 1890 veröffentlichte, hat bisher ihren Hauptzweck, meine Zuhörer im Studium meiner moraltheologischen Vorlesungen zu unterstützen, soweit erfüllt, dass bei Veranstaltung der nun nötig gewordenen zweiten Auflage erhebliche Änderungen nicht angezeigt erschienen. Neu hinzugefügt wurde jedoch am Schluss, wie ein Versuch, die in der Einleitung aufgestellten Forderungen als wohlausführbar darzuthun, eine Reihe von Bemerkungen über Eigenart, Wert und Geschichte der Sittlichkeit: — Studien- und Doctionsergebnisse, welche, wie die Einleitung selbst, einer wohlmeinenden Durchsicht empfohlen seien!

Breslau im October 1897.

D. V.

§ 1.

Vorbemerkungen.

Die Einleitung in das Studium der katholischen Moraltheologie hat zuvörderst den doppelten Zweck, im voraus für diesen Gegenstand des menschlichen Lernens und Forschens Sinn und Teilnahme zu erwecken sowie über die Grundbedingungen seiner angemessenen Behandlung einige Aufklärung zu geben.

In beiden Beziehungen empfiehlt sich eine sorgfältige Einleitung nicht minder wegen der Schwierigkeiten, mit welchen das ernstliche Studium der katholischen Moraltheologie — und aller Moralwissenschaft — verbunden ist, als wegen der grösseren Selbstthätigkeit und Selbständigkeit des Lernens und Forschens, welche auf diesem Wege sich erhoffen lässt und dem menschlichen Geiste einen hohen Reiz, veredelnden Genuss und bleibenden Gewinn verspricht.

Die neueren moraltheologischen Lehrbücher beginnen denn auch fast ausnahmslos mit einer längeren Einleitung und bestätigen so das Bedürfnis eines ebensowohl klar geregelten als umsichtigen Vorgehens auf dem Erkenntnissgebiete, welchem sie angehören [1]).

Um aber den genannten doppelten Zweck zu erreichen, ist füglicher Massen nicht blos der Wert der katholischen Moraltheologie nebst ihrer angemessenen Behandlungsweise darzulegen, sondern mindestens auch und noch zuvor die Eigenart jener Wissenschaft in Betracht zu ziehen, da die beiden ersten Gegenstände mit dem dritten untrennbar zusammenhängen.

Ja zu einer vollständigeren Einführung in das bezeichnete Studium gehören neben den genannten Erörterungen über Eigenart, Wert und Behandlungsweise auch noch drei weitere Stücke, nämlich die Fragen nach den wichtigsten litterarischen Hilfsmitteln, nach den auf die Person des Studierenden bezüglichen Anforderungen und nach den zweckmässigsten Gesichtspunkten für die Einteilung und Ordnung der moraltheologischen Einzelforschung, wie sich im Verlaufe der nachfolgenden Einleitung selbst zeigen wird.

Beschränken wir indes unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Fragen nach Eigenart, Wert und Behandlungsweise unserer Wissenschaft, so steht an und für sich nichts entgegen, einen jeden dieser drei Gegenstände für sich darzustellen und erst nach allseitiger Betrachtung des ersten zur Besprechung des zweiten und dritten überzugehen. Zum leichteren Verständnis der einschlägigen Sätze erweist es sich jedoch am dienlichsten, bei jedem der verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen die Eigenart der katholischen Moraltheologie in's Auge zu fassen ist, alsbald auch

die entsprechenden Aufstellungen über Wert und Behandlungsweise beizufügen. Dieser Rücksicht auf möglichste Zweckmässigkeit entstammt die nachstehende Gliederung und Ordnung der Einzelheiten.

---

[1]) Schon Franz Suarez († 1617) schickt seinen Moraltraktaten ein Prooemium voraus, in welchem Einleitungsfragen erörtert werden. Dasselbe bespricht zunächst die der Moraltheologie eigene materia proxima und ratio primaria materiam hanc tractandi, fügt alsdann mehrere Antworten auf einen etwaigen Einwurf hinzu, quoniam amplitudinem, dignitatem et difficultatem hujus doctrinae manifestant, und schliesst mit zwei Folgerungen, von welchen die eine den Unterschied zwischen der Moraltheologie und den weltlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie betrifft, die andere den Plan des beabsichtigten Moralwerkes, d. h. den Zusammenhang desselben mit der vorausgeschickten Gotteslehre sowie seine Einteilung und seinen Umfang bestimmt. Fr. Suarez Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae, Mog. 1629, p. 1 s.

In der Folgezeit schrieb Fr. Anton Zaccaria († 1796) eine umfangreiche Dissertatio ad Alphonsi de Ligorio Moralem Theologiam prolegomena de casuisticae theologiae originibus, locis atque praestantia. Der heilige Kongregationsstifter hatte von dem hervorragenden Gelehrten, wie das Vorwort angiebt, diese Arbeit gewünscht und liess dieselbe in der Zeit von 1757 bis 1773 den wiederholten Ausgaben (ed. 3. bis 7.) seiner Theologia moralis vordrucken. (Neu abgedruckt u. a. in der von Le Noir besorgten Ausgabe der Theol. mor. des heil. Alphons, Paris 1872, T. I. p. I—LXXV.) — Um dieselbe Zeit leitete Martin Gerbert seine Principia Theologiae moralis (typis princ. monast. S. Blasii 1758) mit einer längeren

Praefatio ein, welche vornehmlich bei der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Sittenlehre verweilt. Der Ausblick auf die Moral der englischen Empiristen verkündet hier bereits den Anbruch einer neuen Zeit.

Seitdem ist eine lange Reihe von Moraltheologen, vorherrschend deutscher Zunge, den moraltheologischen Einleitungsfragen näher getreten. Teils die Stellungnahme zur neueren Philosophie, teils das Streben nach möglichster Gründlichkeit drängte diese Gelehrten, wenigstens anfänglich, selbst zu gewissen Grenzüberschreitungen, nämlich zu einleitenden Auseinandersetzungen, in welchen auch wesentliche Bestandteile der Moraltheologie selbst, wie die Lehre vom Endziele, vom Gewissen, vom obersten Moralprincipe, abgehandelt wurden. Indes beobachtete doch schon Johann Bapt. Hirscher eine sachgemässe Beschränkung, indem seine Einleitung nur folgende Gegenstände umfasst: 1. Die christliche Religionswissenschaft, 2. Die christliche Moral, Begriff und Aufgabe derselben, 3. Verhältnis der christlichen Moral zur Dogmatik, 4. Einteilung, 5. Quellen, 6. Über zweckmässige Benützung der Quellen, 7. Hilfsmittel, 8. Über die Vorzüge der christlichen Moral vor der nichtchristlichen, 9. Zur Geschichte und Litteratur der christlichen Moral. S. Joh. B. Hirscher, die christliche Moral, B. 1, Tübingen 1835, S. 1—79. Ohne allen Zweifel aber gehört eine sorgfältige Methodik auch auf dem Gebiete der Moraltheologie zu den Anforderungen der neueren Zeit, die, von den sogenannten exacten Wissenschaften und deren sichtlichen Erfolgen mächtig beeinflusst, dazu neigt, bei aller und jeder menschlichen Thätigkeit mit streng berechnender, klar bewusster und gern auch litterarisch erörterter Planmässigkeit vorzugehen.

§ 2.

Eigenart, Wert und Behandlungsweise des Moralunterrichts überhaupt.

Aus ihre Eigenart angesehen, ist die katholische Moraltheologie vor allem wesentlich Moralunterricht (oder Sittenlehre, nicht Gotteslehre)[1]. Als Moralunterricht aber bezweckt dieselbe (wohl unterschieden von der blossen unterhaltenden Sittenschilderung) wesentlich die Förderung der menschlichen Sittlichkeit und zwar (im weiteren Unterschiede von den übrigen Mitteln der sittlichen Erziehung, wie Beispiel und Nötigung,) durch unterrichtlich eindringliche Belehrungen über die menschlichen Sitten.

Schon in dieser ersten (— dem objectiven Zweck entnommenen —) Wesensbestimmung liegt nun eine gewisse Wertbemessung. Denn bezweckt die katholische Moraltheologie die Förderung der menschlichen Sittlichkeit, so will sie dem Menschen zu etwas Gutem und zwar zu etwas jederzeit Gutem und Löblichem, niemals aber Bedauerlichem dienen, und verfolgt sie dieses Ziel durch unterrichtlich eindringliche Belehrungen über die menschlichen Sitten,

so wendet sie dasjenige Erziehungsmittel an, welches — abgesehen von den übernatürlichen Einwirkungen, die das Erziehungswerk unterstützen, — sich am meisten dazu eignet, die sittliche Entwicklung des Menschen zur Reife zu bringen und das angestrebte Ziel insofern vollkommen zu erreichen[2]).

Für die richtige Behandlung der katholischen Moraltheologie aber folgt aus dem Gesagten, dass es dem Wesen und Werte des zu behandelnden Gegenstandes nicht entspricht, nur irgendwie[3]) zu zeigen, von welcher Art die menschlichen Sitten sein sollen, als ob allein eine Vervollständigung des menschlichen Wissens angestrebt würde. Vielmehr ist es Sache jedes Moralunterrichts und deshalb auch der katholischen Moraltheologie, darauf zu sehen, wie der Lernende durch den erteilten Unterricht in seiner sittlichen Entwicklung gefördert und seiner sittlichen Reife näher geführt werden könne. Seiner sittlichen Reife nähert sich aber der Mensch, soweit Belehrung und Erkenntnis hierzu beitragen, desto mehr, je mehr er dazu gelangt, aus eigener Einsicht, was in jedem einzelnen Falle sittlich gut und böse ist, richtig zu unterscheiden und zu würdigen, mit anderen Worten, je mehr seine sittliche Erkenntnis in kasuistischer Hinsicht sich vervollkommnet[4]). Daneben gehört jedoch zur vollen Ausbildung des sittlichen Erkennens, wie sie zu einer vorgeschritteneren sittlichen Reife erforderlich ist, eine gewisse Vertrautheit auch mit den geeigneten Mitteln und Wegen, um das als richtig Erkannte nicht blos

notdürftig, sondern sowohl sicher und wohlgeübt, als auch in vollkommenerem Grade zu thun, mit anderen Worten, eine gewisse Vertrautheit mit den Regeln der Ascese[5]). Und auch der Einblick in den Zusammenhang und Einklang der erkannten kasuistischen und ascetischen Regeln sowohl unter einander als auch mit dem gesamten sonstigen Denken und Dafürhalten, mit anderen Worten, ein gewisses spekulatives Verständnis[6]), darf nicht vollständig fehlen, wenn der Mensch wirklich von Seiten der Erkenntnis zur sittlichen Reife, d. h. zur selbständigen, thatkräftigen und auch in schwieriger Lage verlässlichen Lebensführung gelangen soll. Deshalb enthält aller wohlbeschaffene Moralunterricht teils kasuistische, teils ascetische, teils spekulative Belehrungen[7]), wennschon zweckmässiger Weise je nach der Entwicklungsstufe des Lernenden und dem Plane des Lehrenden — sowohl in der Anlage des Ganzen als auch in der Ausführung der Einzelheiten[8]) — bald der eine, bald der andere Gesichtspunkt vorherrscht.

[1]) Hiernach ist es zunächst richtiger, von einer disciplina morum theologica zu reden, als von einer theologia moralis. Die letztere Bezeichnung lässt sich darauf zurückführen, dass es, wie Suarez, l. c. p. 1, bemerkt, zur Vollkommenheit der Theologie gehört, Gott unter jedem Gesichtspunkte, insbesondere nicht blos als Urgrund, sondern auch als Endziel zu betrachten, wie es in der Moraltheologie geschieht. Doch darf um dieser ansprechenden Systematisierung willen nicht verkannt werden, dass die Moraltheologie, soll sie

den thatsächlichen Bedürfnissen der sittlichen Erziehung genügend Rechnung tragen, ihr Augenmerk vornehmlich auf den Menschen und die menschlichen Sitten zu richten hat. Si loquamur, erklärt deshalb Suarez l. c., de materia proxima, in qua versatur haec doctrina, non est dubium eam esse hominem ut libere operantem et per actionem liberam in suam beatitudinem tendentem, quod nunc alia probatione non eget, sed ipso usu constabit.

[2]) Auch die Ziemlichkeit und Menschenwürdigkeit des Moralstudiums lässt sich hier hervorheben. So schreibt Augustin Lehmkuhl von der Moraltheologie: Post dogmaticam tractat objectum nobilissimum, imo objectum, quo nullum magis homini est proprium et accommodatum. Quare si solam rerum tractandarum cognitionem et scientiam spectamus, certe vix quidquam homine dignius est, nisi ut humanas actiones perscrutetur atque earum cum fine suo necessitudinem apprime intelligat: quod ipsi antiqui illi philosophi cognoverunt, summam humanae scientiae brevissima illa sententia complectentes: „Γνῶθι σεαυτόν.“ Aug. Lehmkuhl, Theologia moralis, ed. 3., Friburgi Brisg. 1886, Vol. 1. p. 3. „Ihr vermeintlich allgemein bekannter Inhalt, die Ausbeutung desselben durch alle Disciplinen, das moralisierende Gerede der ganzen Welt, die verbreitete, wenn auch unklare und konfuse Kenntnis ihrer Principien, Begriffe und Grundsätze, der nicht allen eignende Ernst der Denk- und Gefühlsweise, welche sie voraussetzt, ihre unbequemen, nicht blos auf das Wissen, sondern auch auf das Thun gerichteten Zumutungen sind der Wertschätzung der Moral nicht günstig. Dessohngeachtet gebührt ihr unter den liberalen Studien die erste Stelle, da es ihre Aufgabe ist, die Sklavenketten der bösen Leidenschaften zu zerreissen und den Menschen wahrhaft frei zu machen, die wissenschaftliche Bildung nicht nur zu

sichern, vor Einseitigkeit und Gefährlichkeit zu bewahren, sondern auch für das gute Leben fruchtbar zu machen, die erkannte Wahrheit in die That umzusetzen, das Leben des Einzelnen, der Familie und grösseren Kommunitäten zu ordnen und somit nicht blos die Wissenschaft des Rechten und Guten, sondern auch Kunst zu sein. Es giebt keine Lage des Menschen, kein Verhältnis, das nicht eine ethische Beziehung hätte, weswegen namentlich der Geistliche mit keiner Disciplin mehr sich zu befassen hat, als mit der Sittenlehre. Dabei ist in derselben nicht alles so selbstverständlich, als man vielfach wähnt, da die gründliche ethische Erkenntnis ein tieferes Eindringen in das schwer erkennbare Wesen der menschlichen Natur und Gottes und ihrer gegenseitigen Beziehung erheischt. Darum haben denkende Männer aller Zeiten und Völker die ernstere Beschäftigung mit der Sittenlehre für notwendig erachtet. (Chrysost. adv. oppugn. vit. monast. III, 11.)“ — So Anton Rietter, Breviarium der christlichen Ethik, Regensburg 1866, S. 17 f.

[3]) Z. B. in der Weise der Methaphysik oder der spekulativen Dogmatik.

[4]) Unter Casus versteht man in der Moraltheologie ein Vorkommnis, welches das sittliche Urteil des Menschen beschäftigt und namentlich wegen drohender Sündengefahr oder schon eingetretener Verfehlung zu einer Entscheidung drängt. Kasuistik ist hiernach der technische Ausdruck „für diejenige Behandlungsweise der Moraltheologie oder vielmehr des präceptiven Teiles derselben, welche dahin zielt, die allgemeinen Sittengesetze auf konkrete practische Fälle anzuwenden und die Lösung der in letzteren sich ergebenden Gewissensfragen herbeizuführen“. So Urbany, Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., B. 2, Freiburg im Br. 1883, Sp. 2035. In der vorchristlichen Zeit.

in welcher Akademiker und Stoiker als Pfleger des kasuistischen Moralunterrichts hervorragten, wurde für den letzteren hier und da der allgemeinere Ausdruck ὑποθετικὸς λόγος, raterteilender Vortrag, gebraucht. Jacob Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von H. Usener, B. 1, Berlin 1885, S. 266 f.

[5]) Der Ausdruck ἄσκησις ehedem sowohl von der Übung des Körpers (Aristoteles, De re publica 6, vulgo 4, 1), insbesondere von der entsagungs- und anstrengungsreichen Lebensart des Athleten (Xenophon, Memorabilia 1, 2, 24), als auch von der Pflege der Tugend gebraucht (Aristoteles, Ethica Nicomachea 9, 9; Xenophon, Cyropaedia 7, 5, 77; andere Stellen s. bei H. Stephanus, Thesaurus graecae linguae s. vv. ἀσκήσεις und ἀσκητής), hat in der christlichen Gedankenwelt eine engere und eine weitere Bedeutung. Im engeren Sinne des Wortes entspringt die christliche Ascese einem besonderen Streben nach sittlicher Vervollkommnung, das an Ernsthaftigkeit und Entsagungsstrenge mit dem alten Athletentume wetteifert, wenigstens schon vom Apostel Paulus (1 Cor. 9, 25—27) unter diesem Gesichtspunkte anempfohlen wird. Im weiteren Sinne zielt die christliche Ascese, um nochmals auf den Apostel Paulus hinzuweisen, überhaupt darauf ab, vor Gott und Menschen alle Zeit ein vorwurfsfreies Gewissen zu haben (Apg. 24, 16). Dieselbe begreift mithin einerseits und zunächst alle Übungen in sich, welche für Jedermann zur allseitigen Tadellosigkeit der sittlichen Lebensführung nötig sind, anderseits und weiterhin aber auch diejenigen Massnahmen, welche der besondere Beruf des Einzelnen zu höherer Vollkommenheit, wie ihn der Apostel Paulus a. a. O. von sich andeutet, erfordert. Man unterscheide also etwa eine propädeutische und eine mystagogische Ascese.

[6]) Die spekulative Geistesthätigkeit beginnt, wie ihr Name verrät, mit dem Ausschauen und allseitigen Umherspähen nach dem thatsächlich Gegebenen. Vergleichung, Unterscheidung und Zusammenfassung des Wahrgenommenen reihen sich als nächste Aufgaben des spekulativen Erkennens an. Seinen Abschluss erlangt dasselbe durch die Bestimmung der Gründe und Ursachen, aus welchem sich die Mannigfaltigkeit der gegebenen Wahrnehmungen erklärt und als wohlgeordnet und einträchtig erweist. Doch verbindet noch der heilige Thomas von Aquin mit dem Ausdrucke „Spekulation“ eine engere Bedeutung, indem er (im Anschluss an eine irrige etymologische Überlieferung) Folgendes schreibt: „Speculatio, ut glossa Aug. dicit ibidem (zu 2 Cor. 3, 18), dicitur a speculo, non a specula: videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur. S. Thomae Aquinatis Summa totius theologiae, Secundae secundae partis quaestio 80., articulus 3., ad secundum. Vgl. Primae partis qu. 1. art. 4. u. 5. Von den neueren Moraltheologen aber beschränken manche die Ausdrücke „Spekulation“ und „spekulativ“ auf das Verfahren der mittelalterlichen Theologenschulen und verstehen unter der methodus seu forma res morales tractandi scholastica seu speculativa diejenige Behandlungsweise, quae morales veritates ex principiis etiam philosophicis illustrat, intimos earum nexus internasque rationes declarat ac dialectice defendit, suadet, tuetur, (atque per argumentationem legitimam ex eis conclusiones deducit). So Petrus Scavini, Theologia moralis universa in compendium redacta, cura et studio J. A. del Vecchio, Mediolani 1880, T. I. p. 8; Thomas Bouquillon, Institutiones theologiae moralis fundamentalis, Brugis 1873, p. 18; Ernst Müller, Theologia moralis, ed. 5., Vindobonae 1887, T. I. p. 24. Der

Letztere fügt noch die zutreffende Bemerkung bei: „Theologia scholastica erat natura sua Theologia speculativa juxta nostrum loquendi modum; nam antiquioribus theologis speculativum idem est ac theoreticum.“ (Noch im vorigen Jahrhunderte nämlich bezeichnete der Ausdruck „spekulative Theologie“ wie schon S. th. p. 1. qu. 1. art. 4. u. 5., den Gegensatz zur „praktischen Theologie“.) In Wirklichkeit geht jedoch das spekulative Erkenntnisbedürfnis des menschlichen Geistes auch noch über die philosophisch-apologetischen Erörterungen der Scholastik hinaus, da auch die Thatsachen der Sittlichkeitsgeschichte, deren nähere Betrachtung dem Geiste der Scholastik fern liegt, das spekulative Forschen und Nachdenken unvermeidlich beschäftigen. Es ist deshalb zu sagen, dass die Scholastik nur eine Unterart des spekulativen Erkennens vertritt, welcher eine grundlegende, noch keinen Vorbesitz eines philosophischen Lehrsystems voraussetzende Spekulationsweise vorhergeht und eine ergänzende, auch den Geschichtsthatsachen angelegentlich zugewendete Spekulation noch nachfolgt. (Ausserdem beachte man noch den Unterschied, welcher nach heutigem Sprachgebrauch zwischen Spekulation und Meditation obwaltet. Geht man z. B. von einer Glaubenswahrheit aus und sucht mittelst lebhafter Vergegenwärtigung und Erwägung derselben sittliche Verhaltungsregeln zu gewinnen und entsprechende Entschliessungen hervorzurufen, so ist dieses kein spekulatives, sondern ein meditatives Verfahren, welches wesentlich der ascetischen Methode angehört.)

[7]) Statt der spekulativen, ascetischen und kasuistischen Erörterungen unterscheidet Ferdinand Probst, dem sich Johannes Ev. Pruner und Franz X. Linsenmann anschliessen, eine scholastische, mystische und kasuistische Methode der katholischen Moral. F. Probst, Katholische

Moraltheologie, Tübingen 1848, Bd. 1. S. 36—43; Joh. Ev. Pruner, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie, 2. Aufl. Freiburg im Br. 1883, S. 6; F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg im Br. 1878, S. 23—28. Es geschieht dies — wenigstens von Seite des erstgenannten Autors — im Hinblick auf die hervorstechendsten und zugleich von Andersdenkenden am meisten bemängelten Richtungen der letzten sechs Jahrhunderte auf dem Gebiete der moraltheologischen Litteratur und rechtfertigt sich somit unter dem Gesichtspunkte der apologetischen Besprechung, welche Probst den drei Methoden widmet, von selbst. Zwei andere Versuche, die genannten Methoden abzuleiten, s. bei Pruner a. a. O. S. 6 und bei Linsenmann a. a. O. S. 23. Indess verdient vom Standpunkte der Methodik die obige Unterscheidung eines spekulativen, ascetischen und kasuistischen Verfahrens aus dem Grunde den Vorzug, weil die scholastische und desgleichen die mystische (auf ein übernatürliches Liebesleben in innigster Vereinigung mit Gott abzielende) Behandlungsweise nur Unterarten der spekulativen und der ascetischen Methode bilden. — Mitunter, z. B. bei Bouquillon, l. c. p. 18, findet sich neben und vor der spekulativen und der kasuistischen Behandlungsweise die positive Methode erwähnt. Genau betrachtet, werden jedoch hierdurch verschiedenartige Dinge wie gleichartige in eine Reihe gestellt, da die positive Behandlungsweise, in qua „theologus potissimum studet veritates morales ex fontibus theologiae propriis probare et confirmare rectoque ordine exponere“, erst ein Erfordernis der theologischen Quellenmässigkeit, nicht aber jedes Moralunterrichtes überhaupt ist.

[8]) Schon Aristoteles lässt sich in der Anlage seiner Ethik von ascetischen Erwägungen leiten, während er in der Ausführung der Einzelheiten wesentlich spekulativ ver-

fährt; daher beginnt derselbe, wie wir noch sehen werden (§ 5), ohne weiteres mit der praktischen Frage nach dem höchsten Gute und letzten Ziele des Menschen und versucht weiterhin nicht erst, über die Reihenfolge der im Einzelnen zu besprechenden Tugenden eine Rechenschaft zu geben. Ähnliches gilt von der Moraltheologie des heiligen Thomas von Aquin: die Anlage ist vornehmlich ascetisch, die Ausführung vornehmlich spekulativ (s. w. u. § 6). Desgleichen finden sich Moralschriften, welche, wie z. B. die „Philothea" des heiligen Franz von Sales (§ 6), in der Ausführung ascetisch und in der Anlage spekulativ geartet sind, und nicht minder solche, welche in der Ausführung kasuistisch verfahren, in der Anlage aber, z. B. durch Zugrundelegung der thomistischen Tugendreihe, ein ascetisches Gepräge haben, u. dgl. m.

§ 3.

Eigenart, Wert und Behandlungsweise der Moralwissenschaft insbesondere.

Näherhin betrachtet ist die katholische Moraltheologie (— um neben ihrem objectiven Zwecke auch ihren subjectiven Vollendungsgrad in's Auge zu fassen, —) im Unterschiede von jeder volkstümlich gehaltenen Sittenlehre ein schulmässiger und zwar ein hochschulmässiger oder wissenschaftlicher Moralunterricht. D. h.: während alle volkstümlichen Belehrungen mehr nach lebendiger Anschaulichkeit und Kürze als nach erschöpfender Gründlichkeit und Vollständigkeit trachten und der niedere schulmässige Unterricht dem letzteren Ziele nur schrittweise sich nähert, strebt aller wissenschaftlich gehaltene Unterricht unmittelbar nach erschöpfender Gründlichkeit und Vollständigkeit; und so auch die katholische Moraltheologie.

Welcher Gewinn für die Verlässlichkeit und Auskommlichkeit des sittlichen Erkennens gegenüber allen Bedürfnissen und Schwierigkeiten des Lebens aus dieser Eigenart der katholischen Moraltheologie fliesst,

leuchtet ein. Namentlich zur Erlangung einer höheren sittlichen Reife und klar blickenden Selbständigkeit, wie sie besonders dem Erzieher und Seelsorger not thut, leistet die wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre die schätzenswertesten Dienste. Und nur der Übelstand beeinträchtigt den hohen Wert der Moralwissenschaft, dass die Fasslichkeit und Übersichtlichkeit der sittlichen Belehrungen mit der zunehmenden Vertiefung und Vervollständigung derselben nicht selbst wächst, sondern sich vermindert.

Deshalb bedient sich schon der niedere schulmässige Moralunterricht, um nicht blos mehr oder minder gründlich und vollständig, sondern auch möglichst fasslich und übersichtlich zu sein, gern des Mittels der grundlegenden Vorerörterungen und der allgemeinen Vorausschickungen. Die Moralwissenschaft aber verfolgt zweckmässiger Weise denselben Weg noch weiter, indem sie einerseits sich mit solchen Hauptzweigen des menschlichen Wissens enger verbindet, deren Nachweisungen ihr als willkommene Vorerörterungen oder Ergänzungen dienen [1]), und anderseits ihre eigenen Aufstellungen gern so ordnet und abteilt, dass eine geringere Zahl von allumfassenden Belehrungen als sogenannter allgemeiner oder genereller Teil den in die Einzelheiten des Lebens vordringenden Bemerkungen als dem besonderen oder speciellen Teile vorhergeht [2]).

Hierbei ermöglicht jedoch die Dreizahl der (teils kasuistischen, teils ascetischen, teils spekulativen) Be-

lehrungen, aus welchen aller Moralunterricht sich zusammensetzt, noch die Abzweigung und Ausbildung von Hilfswissenschaften, welche die eine oder andere Art der sittlichen Belehrungen insbesondere zum Gegenstande haben und demgemäss mit möglichster Gründlichkeit und Einlässlichkeit pflegen. Für den wissenschaftlichen Moralunterricht aber erwächst aus jeder derartigen Abzweigung nicht blos der Vorteil einer sorgfältigen Hilfsarbeit, sondern auch derjenige einer freieren Bewegung, da es im Hinblick auf eine ausgebildete Nebendisciplin wohl angeht, die dort ausführlich gegebenen Belehrungen, sobald es zur Erleichterung des Lernenden sich empfiehlt, einstweilen auf die notwendigsten Hinweise zu beschränken [3]).

) So teilten die Stoiker ihre Philosophie in drei Hauptteile, Physik, Ethik und Logik (Plutarch, De placitis philosophorum I., prooemium), wobei sie den ersten Hauptteil, welcher die Kosmologie und die Theologie umfasste, sowie den dritten, welcher die Dialektik einschliesslich der Grammatik und die Rhetorik in sich begriff, thatsächlich in den Dienst der Ethik stellten. S. Friedrich Überweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1. Teil: das Altertum, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 251 ff. Der heilige Thomas von Aquin bringt sein Moralsystem, das die Secunda pars seiner Summa theologica ausmacht, in engste Verbindung einerseits mit der Lehre von Gott und dessen Werken, der Summae totius theologiae Prima pars, sowie anderseits mit der Lehre vom Heilande und dessen Wohlthaten, nämlich den Sacramenten und der Auferstehung zum unsterblichen Leben, der Summae totius theologiae

Tertia pars. Herbert Spencer hinwieder, um von den Philosophen der Neuzeit nur Einen zu nennen, bezeichnet als Grundlagen der Ethik, welch letztere ihm als abschliessender Teil seiner „Synthetischen Philosophie“ erscheint, Physik, Biologie, Psychologie und Sociologie. Herbert Spencer, Die Thatsachen der Ethik, übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879, S. 68 f. Vgl. Victor Cathrein, die Sittenlehre des Darvinismus, eine Kritik der Ethik Herbert Spencers, Freiburg im Br. 1885, S. 3. u. 7. Bei aller Verschiedenheit der Weltanschauungen, welche in den vorstehenden Angaben sich abspiegelt, ist also einerseits der Anschluss der Moralwissenschaft an ein vorausliegendes Wissensgebiet doch der gleiche. „Es giebt selbst kein System der Moralphilosophie, welches nicht sein Dogma hätte.“ Anton Rietter, a. a. O. S. 15. Anderseits dient aber die Ethik selbst, die als Anleitung zum sittlichen Wohlverhalten ein praktischer Unterricht ist und nicht mit der spekulativen Orientirung über das sittlich Gute und Böse, welche der theoretischen Philosophie obliegt, verwechselt werden darf, auch iherseits manchen Disciplinen, wie der Erziehungslehre und der Rechtskunde, zur Voraussetzung. Fügt man beispielsweise zur Lehre von den besonderen Berufspflichten des Erziehers, also zu einem Bestandteile der partikulären Ethik (s. die nächstfolgende Anm.), die Anleitung zur technisch-zweckmässigen Art und Weise, dem Erziehungswerke obzuliegen, so ergiebt sich der Hauptinhalt der Erziehungslehre, einer Disciplin, die ebensowohl wegen ihrer ethischen Grundlehren auf das Ganze der Moralwissenschaft angewiesen ist und von der letzteren abhängt, als sie durch ihre technischen Anweisungen über die Moralwissenschaft hinausgeht und zur selbständigen Wissenschaft anwächst. (Vgl. das ähnliche Verhältnis der Pastoraltheologie zur theologischen Moralwissen-

schaft sowie die Abhängigkeit beider Disciplinen von der Fundamentaltheologie und Dogmatik.)

[2]) Im besonderen oder speciellen Teile lässt sich nicht selten von der systematischen Darstellung noch eine anhangsweise beigefügte oder partikuläre Abteilung unterscheiden, in welcher einzelne Lehrstücke, welche an und für sich in der systematischen Darstellung (des speciellen oder auch schon des generellen Teiles) hätten erledigt werden sollen, wegen der besonderen Wichtigkeit, die sie für den in's Auge gefassten Schülerkreis besitzen, erst nachträglich, dafür aber um so einlässlicher behandelt werden. So schreibt bereits der heilige Thomas von Aquin in den Vorbemerkungen zur Quaestio 171 der Secunda secundae: Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his, quae specialiter ad aliquos homines pertinent, und handelt hiernach des näheren von den verschiedenen Gnadengaben Einzelner, qu. 171—178, vom beschaulichen und vom werkthätigen Leben, qu. 179—182, und von den menschlichen Ständen und Ämtern, qu. 183, insbesondere vom bischöflichen und klösterlichen Stande der Vollkommenheit, qu. 184—189. Sind hierbei vornehmlich Ordensleute und andere persönlich hervorragende Kleriker, wie sie aus den verschiedensten Ländern zum Besuch einer berühmten Hochschule sich einfanden, als Zuhörer der Vorlesungen des Heiligen zu denken, so fasst Paul Laymann († 1635) überhaupt den künftigen Seelsorger in's Auge und fügt demgemäss, obschon ihm die Summa theologica des heiligen Thomas zur Richtschnur dient, nach der Besprechung der einzelnen Tugenden nur noch die Lehre von den Sacramenten und vom Messopfer hinzu. Pauli Laymanni Theologia moralis, in 5 libros distributa, ed 6., Bambergae 1677, praefatio und liber 5.

Andere, wie z. B. D. Neyraguet in seinem Compendium theologiae moralis sancti Alphonsi Mariae de Liguori, Ratisbonae 1851, tractatus 17—27, stellen neben die Lehre von den Sacramenten noch diejenige von den kirchlichen Zensuren und Irregularitäten sowie von den Standespflichten der Ordensleute, Kleriker, Richter, Anwälte, u. s. w. Augenscheinlich dient auch dieses Verfahren, so oft die Bedürfnisse des Lernenden bei einzelnen Pflichtengruppen eine besondere Ausführlichkeit der Darstellung erfordern, zur besseren Übersicht und hiermit zugleich zur grösseren Fasslichkeit und Behaltbarkeit des Ganzen.

[3]) So besitzt die katholische Theologie in den Anleitungen zur Beichtseelsorge eine Hilfswissenschaft, deren reiche Kasuistik es als statthaft und je nach dem geplanten Unterrichtsgange auch als zweckmässig erscheinen lässt, im theologischen Moralunterrichte selbst sich mit einer ersten Einführung in die kasuistische Behandlungsweise zu begnügen. (Von neueren Werken dieser Art sind vornehmlich zu nennen die Casus conscientiae de mandato Prosperi Lambertini — Benedicti XIV. — propositi ac resoluti, ed. in Germania 5., Augustae Vind. 1772, und die Casus conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis auctore Joanne Petro Gury S. J., ed. in Germania 1., Ratisbonae 1865.) Ähnliches gilt von den Belehrungen über die höheren Stufen der christlichen Ascese, da eine besondere theologische Hilfswissenschaft, die sogenannte Theologia mystica, hierüber eigens und ausführlich handelt. (Als neuere Systematiker seien hier genannt Johannes Bapt. Scaramelli S. J. und Martin Gerbert. Letzterer veröffentlichte 1748 zu St. Blasien im Schwarzwalde gleichzeitig mit seinen Principien der Moraltheologie — s. o. § 1, Anm. 1. — auch Principia Theologiae mysticae ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani

hominis, worin die katholische Lehre de vera et falsa theologia mystica, de naturae corruptione et peccato originali, de necessitate et virtute gratiae Christi und de praedestinatione, ferner de fide et operibus, de spe et oratione und de charitate sowie zuletzt de variis generibus hominum deo dicatorum et eorum muneribus und de coelibatu dargestellt wird. Von ersterem erschien — neben einem Direttorio ascetico, welches deutsch unter dem Titel „Anleitung zur Ascese", Regensburg 1853—55 (2. verb. Aufl. 1867) herausgegeben wurde, — ein Directorium mysticum s. norma dirigendi animas ad perfectionem christianam per vias contemplationis extraordinarias. Aus dem Italienischen in's Lateinische übersetzt, ward dieses Werk zu Brixen 1778 aufgelegt, deutsch unter dem Titel „Anleitung in der mystischen Theologie" zu Regensburg 1855 veröffentlicht. Dasselbe handelt 1. de praenotandis, 2. de contemplatione in genere, 3. de contemplatione per actus indistinctos, 4. de contemplatione per actus distinctos und 5. de purgationibus passivis.)

§ 4.

Eigenart, Wert und Behandlungsweise der katholischen Moraltheologie selbst.

Innerhalb des wissenschaftlichen Moralunterrichtes endlich beschäftigt uns (— dem principiellen Standpunkte nach —) allein die katholische Moraltheologie, d. i., die aus der göttlichen Offenbarung als solcher schöpfende oder theologische und zwar die auf gemeingiltige Weise aus der göttlichen Offenbarung als solcher schöpfende oder katholisch-theologische Moralwissenschaft. Als Gegensatz zur theologischen ist hierbei die philosophische Moralwissenschaft zu nennen, deren Vertreter als solche sich nicht der ausdrücklichen, d. h. in Worten und Werken von Gott übernatürlich uns mitgeteilten Offenbarung glaubenswillig zuwenden, sondern allein Natur und Menschenleben in Gegenwart und Vergangenheit zu durchforschen und lediglich aus diesen natürlichen Erkenntnisquellen ihre Mutmassungen und Aufstellungen abzuleiten suchen. Der katholisch-theologischen Moralwissenschaft aber stehen die akatholischen Richtungen der Theologie gegenüber, indem die Vertreter und Anhänger der

letzteren die göttliche Offenbarung in verschiedenen Parteiungen und Abzweigungen je nach ihrem besonderen inneren Empfinden und Gutdünken, nicht aber einmütig nach der Auslegung und unter der Leitung des von Gott hierfür bestimmten Lehr- und Hirtenamtes deuten und verkünden.

Um daher den Wert der katholischen Moraltheologie nach jeder Richtung hin zu bestimmen, haben wir noch zweierlei in Betracht zu ziehen, nämlich ihre Vorzüge vor jeder blos philosophischen und vor jeder akatholisch-theologischen Moralwissenschaft. Die blos philosophische Moralwissenschaft nun leidet an folgenden Übelständen. — Sie gelangt, wie sehr sie auch nach erschöpfender Vollständigkeit und Gründlichkeit ihrer Belehrungen ringen mag, a) doch stets nur zu einer wesentlich unvollständigen Sittenlehre, indem die sich selbst überlassene Menschenvernunft bezüglich der übernatürlichen Weltordnung und des nach dieser zu regelnden Thuns und Lassens sowie über die entsprechenden Beweggründe und Formen des Tugendlebens und dessen höchste Förderungsmittel unter allen Umständen keinerlei Auskunft weiss [1]). Und b) nicht selten führt die Moralphilosophie, wie ihre Geschichte aus ältester und jüngster Zeit lehrt, ihre Jünger auch gradezu auf verkehrte Wege durch sittlich verwerfliche Aufstellungen [2]). — Diesen Übelständen begegnet die göttliche Offenbarung durch ihre allumfassenden und irrtumsfreien Weltbetrachtungen, Verhaltungsregeln und Verboteinschärfungen, welchen sie neben hoch-

bedeutsamen Beweggründen zum Tugendleben[3]) und leuchtenden Tugendvorbildern übernatürlich wirkende Wiederherstellungs- und Vervollkommnungsmittel in reicher Fülle und mit so erfreulichem Erfolge zugesellt, dass auch die Geschichte der Menschheit laut davon Zeugnis giebt. — Indess kommen diese Vorzüge voll und ganz nur dann der Moralwissenschaft zu Gute, wenn die letztere nicht nach Art der Sectierer verfährt, welche das Wort Gottes nach ihrem menschlichen Gutdünken oder nach ihrem vermeintlichen Innewerden desselben deuten, sondern die eigentliche und gemeingiltige theologische Auslegung anwendet, welche nach der Natur der Sache zum Verständniss der göttlichen Offenbarung die von Gott selbst hierfür getroffenen Veranstaltungen (unfehlbares Lehramt, heilige Schrift und apostolische Überlieferung) in massgebender Weise zu Rate zieht. Anderufalls unterliegt auch der aus der göttlichen Offenbarung entnommene Moralunterricht, obschon hierbei eine Belehrung über die übernatürliche Lebensordnung recht wohl möglich ist und nicht selten ein unwillkührlicher Anschluss an die katholische Lehre und Lebensübung stattfindet, mehr oder minder denselben Gebrechen der Unvollständigkeit und Irrigkeit, wie die blosse Moralphilosophie.

Für die Behandlung des Moralunterrichtes aber ergiebt sich aus diesen Erwägungen, dass derselbe am vorteilhaftesten katholisch-theologisch erteilt wird. Hierzu gehört nun, — um bei der ordnungsmässigen

kirchlichen Leitung alles Offenbarungsunterrichts nicht weiter zu verweilen, — dass für die einzelnen Sittlichkeitsfragen an entscheidender Stelle die Erkenntnisquellen der göttlichen Offenbarung und zwar im Sinne des kirchlichen Lehramtes zur Anwendung gelangen[4]): doch schliesst diese Regel weder den Gebrauch der philosophischen Erkenntnisquellen aus, da auch Natur und Menschenleben den Willen Gottes auf ihre Weise offenbaren und demgemäss der theologischen Erkenntnis nicht widerstreiten, wennschon sie derselben besondere Aufgaben stellen und neue Gesichtskreise eröffnen; noch auch hindert der angegebene Grundsatz die der Wahrheitsliebe dienende freie Bewegung und rege Geistesarbeit, da die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes nur den Irrtum verpönen, nicht aber das Gebiet der Wahrheitserkenntnis einschränken. Deshalb bedient sich die katholische Moraltheologie in der That nicht blos jeder göttlichen, sondern auch und geeigneten Falles selbst zunächst jeder menschlichen verwendbaren Erkenntnisquelle, unbeschadet des höheren Ansehens der ersteren, und lässt für die Durchforschung und Darstellung ihres Gebietes bei gemeinsamer Anerkennung des kirchlichen Lehramtes verschiedene Wege und Auffassungsweisen zu, wie denn eine gewisse Mannigfaltigkeit der Richtungen auch in der katholisch-theologischen Morallitteratur zu Tage tritt.

Im übrigen empfiehlt sich zur wissenschaftlichen Gründlichkeit und Vollständigkeit der moraltheologischen

Unterweisungen dasselbe Verfahren, welches die Moralwissenschaft überhaupt zu diesem Behufe zweckmässig anwendet. So manche grundlegenden Erörterungen sind also in der Moraltheologie füglich zu übergehen, weil sie in den vorausliegenden Wissenschaften ihre Stelle haben; und zwar gilt dies sowohl a) von den eigentlich theologischen Vorfragen, da dieselben in besonderen theologischen Wissenschaften, wie vor allem in der Dogmatik, zur eingehenden Behandlung kommen, als auch b) von den philosophischen Vorkenntnissen, welche von Seiten der Gesamttheologie vorausgesetzt werden, wie Logik, Anthropologie u. s. w. Desgleichen unterscheidet auch die Moraltheologie ihre Erörterungen zweckmässig in allgemeine und besondere und verbindet, unbeschadet ihres kirchlich positiven Gepräges (oder ihrer katholisch-theologischen Quellenmässigkeit) sowohl in dem einen wie in dem anderen Teile kasuistische, ascetische und spekulative Belehrungen mit einander je nach Massgabe des vorherrschenden Unterrichtsbedürfnisses.

Wie man jedoch angesichts dieser Einzelheiten leicht begreift, schliesst die wissenschaftliche Darstellung des Moralunterrichts vom katholisch-theologischen Standpunkte Aufgaben und Vorbedingungen in sich, welchen ein Menschenleben für sich allein nicht zu genügen vermag. Über ein Jahrtausend der theologischen Geistesarbeit und eine mehrtausendjährige Entwicklung des sittlichens Denkens und Forschens überhaupt war denn auch vorausgegangen, als das erste wissenschaftliche

System der Moraltheologie entstand. Und es würde die Einleitung in's moraltheologische Studium an einer erheblichen Unvollständigkeit leiden, wenn betreffs dieser Entwicklungsgeschichte und der litterarischen Hilfsquellen, welche infolge derselben dem Moralstudierenden gegenwärtig sich darbieten, nicht wenigstens die wichtigsten Angaben hier eine Stelle fänden.

.....

[1]) Mit der bezeichneten Unvollständigkeit alles philosophischen Moralunterrichts steht die Thatsache im Einklange, dass auch die bedeutendste Moralphilosophie des Altertums der erlösungsbedürftigen Menschheit keine rechte Befriedigung gewährte. — „Als Moralisten," schreibt Joh. Jos. Ignaz Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, S. 279 f., „standen die Stoiker der Kaiserzeit auf einer hohen Stufe; ihr geistiger Horizont war freier und weiter geworden: der Begriff der Menschheit als eines grossen zusammengehörigen Ganzen hatte sich bei ihnen entwickelt; M. Aurelius redet bereits von einer Welt-Republik, in welcher Römer und Barbaren, Sklaven und Krüpel Bürgerrecht hätten und Gleichheit herrsche (M. Aur. 4, 5). Wie die Ärzte in Zeiten grosser Krankheiten ihre besten Studien machen, so hatten auch die Stoiker in dem allgemein herrschenden Sittenverderben ihren moralischen Blick geschärft; sie waren ernste Sittenrichter, sie wussten mitunter sehr treffende Ratschläge zu erteilen über die Methode ethischer Reinigung und Besserung . . . Und gleichwohl war ihr Einfluss im Ganzen geringe, und erlosch ihre Schule früher, als man es hätte erwarten sollen . . . Die Menschen fühlten sich nicht getröstet und nicht ethisch gekräftigt durch diesen selbstgefälligen Tugendstolz, der Alles nur sich selbst verdanken wollte, der sich der Gottheit

gleich setzte, und bei aller menschlichen Gebrechlichkeit doch die Sicherheit der Gottheit für sich in Anspruch nahm (Senec. Epist. 53). Ganz andere Hebel musste der ansetzen, der die Menschen aus ihrer Versunkenheit allmählich emporheben wollte.“ — Wie die Geschichte bezeugt, gilt dieses Endurteil aber auch noch von mancher Moralphilosophie der neueren Zeit.

²) Den stoischen Tugendlehrern wurde entgegengehalten, dass ihre Versprechungen zu hohe und ihre Forderungen zu strenge seien. Occurres, schreibt hierüber L. Annäus Seneca, Epist. 116, hoc loco mihi illa publica contra Stoicos voce: Nimis magna promittitis, nimis dura praecipitis; nos homunciones sumus, omnia nobis negare non possumus. Und wie weit gingen die Forderungen der Stoiker? Sie erlaubten und verherrlichten den Selbstmord als Erlösung aus unwürdiger Lebenslage. (Quaeris, erklärt Seneca, De ira, III, 15, nach einer Aufzählung verschiedener Möglichkeiten, sich umzubringen, quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo vena! Vgl. Cicero, De fin., III, 18, 60, sowie Horaz, Epist. I, 16, 73—79.) Und sie beschimpfen das menschliche Mitgefühl und Erbarmen als Thorheit und Leichtsinn. (Fuit quidam, sind die Worte Cicero's, Pro Murena, 29, summo ingenio vir, Zeno, cujus inventorum aemuli Stoici nominantur. Hujus sententiae sunt et praecepta ejusmodi: sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cujusquam delicto ignoscere, neminem misericordem esse nisi stultum et levem, viri non esse neque exorari neque placari. S. Franz Bittner, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1855, S. 51 u. 412.) Zu den gefeiertsten Moralphilosophen der Gegenwart aber zählt Herbert Spencer. Und worin besteht das Ergebnis seiner weitblickenden Studien? Unter andrem in der Belehrung, dass eine Selbstaufopferung zum

Nutzen der Mitmenschen, welche, wie bei den barmherzigen Schwestern, zur Enthaltung von der Ehe führt, eine in's Extrem getriebene sei, indem die ganz besonders Unegoistischen auf diese Weise, statt eine Nachkommenschaft von gleicher Natur zu hinterlassen, aussterben und dadurch die so wünschenswerte Milderung des Egoismus in der durchschnittlichen Menschennatur verhindern (als ob nicht die akatholischen Bevölkerungen infolge ihres Mangels an klösterlichen Genossenschaften nach dieser Fortpflanzungs- und Vererbungslehre in der Milderung und Überwindung des Egoismus den katholischen Ländern vorausgehen müssten!) A. a. O. S. 215.

³) Wegen des Erziehungszweckes, welchen jeder Moralunterricht zu verfolgen hat, verdient die Unzulänglichkeit aller blos moralphilosophischen Beweggründe des Tugendlebens eigens hervorgehoben zu werden. „Im besonderen,“ schreibt ein neuerer Moraltheologe in dieser Hinsicht, „fehlt es der rationellen Ethik an hinreichenden Motiven, durch welche der Sünder zur Reue und Umkehr bewegt, und in jedem Falle an allen Motiven, durch die den Handlungen die übernatürliche Güte und Bedeutung wie der verdienstliche Charakter für den Himmel verliehen wird. . . . Die christliche Moral tritt bei diesem Vergleiche gerade am glänzendsten mit ihren Vorzügen hervor. Sie verwirft zunächst keines von den speciellen sittlichguten Motiven, welche von der Güte und Schönheit der einzelnen Tugend oder Handlung hergenommen werden, insofern sie in entsprechender Beziehung stehen zu dem höchsten Gute; sie giebt aber auch diesen Motiven eine grössere Kraft für das Herz und den Willen, indem sie die einzelnen Tugenden nicht etwa blos in ihrer Idee mit allen ihren Vorzügen ausmalt, sondern sie als äusserlich dargestellt und vollkommen durchgeführt im Leben des Herrn vorzeigt. Sie

stellt die übernatürlich guten Motive, welche der Glaube an die Hand giebt, an die Spitze; denn durch diese wird das sittlichgute Handeln auf Gott als unseren übernatürlichen Endzweck unmittelbar hingelenkt und erhält so einen Wert für den Himmel. Sie stellt als das höchste und vollkommenste Motiv die Charitas, die übernatürliche Liebe zu Gott, auf, welche ein Nachbild und eine Teilnahme an jener Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt, mit welcher die drei göttlichen Personen sich untereinander lieben und der Sohn Gottes uns geliebt hat. Nun ist schon in der natürlichen Ordnung die Freundschaftsliebe (amor amicitiae) das edelste Motiv, weil es den Egoismus, das Princip der Sünde, am meisten überwindet, auch dasjenige, welches am sanftesten wirkt und die Freiheit des Willens, somit auch die Verdienstlichkeit des Handelns, am meisten schützt; es ist zuletzt auch eines der kräftigsten Motive, welches zu jeglichem Opfer bereit macht, wie wir an der Liebe der Mutter zu ihrem Kinde sehen. In einem viel vollkommeneren Sinne gilt alles dieses von der übernatürlichen Gottesliebe, die auch eine Freundschaftsliebe ist, aber die innere Liebenswürdigkeit Gottes, wie sie uns in der übernatürlichen Offenbarung, in der Incarnation, in der heiligen Eucharistie, im Kreuzestode Christi kund geworden ist, zum Object und Motiv hat und auf die innigste Gemeinschaft mit Gott in der heiligmachenden Gnade und in der ewigen Anschauung Gottes hinzielt. Und dieses höchste und vollkommenste Motiv findet im christlichen Glauben die vollkommenste Begründung, indem die ganze Offenbarung Gottes darauf hingerichtet ist, seine eigene Liebenswürdigkeit und seine unendliche Liebe gegen die Menschen zu zeigen und zu bethätigen. Allein die christliche Moral hat noch andere übernatürliche Motive, die zwar nicht so vollkommen sind, als die Charitas, aber unter Umständen für den schwachen Menschen noch geeigneter sind und

ihm einen noch kräftigeren Anstoss zum Guten geben, — es ist die Hoffnung auf den ewigen Lohn im Himmel und die Furcht vor den ewigen Strafen der Hölle. Diese Motive sind besonders dazu geeignet, die ersten Anfänge der Bekehrung beim Sünder einzuleiten, ihn zurückzuschrecken vor der Sünde und aufzurichten zum Guten. Die Seligkeit für die eigene Person hat auch der Sünder durch die Sünde gesucht und insofern die Empfänglichkeit bewahrt, unter dem Beistande der Gnade, leichter auch eine übernatürliche Furcht und Hoffnung zu fassen, als die vollkommene Liebe oder Charitas zu erwecken. Jedoch nicht nur für die Bekehrung, sondern auch für das ganze sittliche Leben sind Furcht und Hoffnung unentbehrliche Motive. Sie sind zwar unvollkommener als die Liebe, aber doch vorbereitend auf dieselbe oder in heftigen Versuchungen stellvertretend für sie. . . . Die rationelle Ethik entbehrt aller dieser übernatürlichen Motive. Selbst wenn sie die vollkommene Erkenntnis aller natürlichen Religionswahrheiten zu ihrer Grundlage nimmt, kann sie doch nur eine natürliche Liebe zu Gott als dem Schöpfer aller Dinge und eine natürliche Hoffnung auf Lohn und eine gleiche Furcht vor der Strafe als Motive aufstellen. Und auch dann würde diese natürliche Furcht und Hoffnung noch immer ein schwaches und hinfälliges Motiv besonders in Versuchungen sein, weil die Vernunft über eine jenseitige Vergeltung nichts Bestimmtes aufstellen kann, hier auf Erden aber die Tugend oft unbelohnt und den Lasterhaften ebenso oft im Überfluss an zeitlichen Gütern sieht.“ Joseph Schwane, Allgemeine Moraltheologie, Freiburg im Br. 1885, S. 11 ff. (Dass zur Übernatürlichkeit unserer Werke neben der Gnade auch ein übernatürlicher Beweggrund nötig sei, ist übrigens nicht die einmütige Lehre der Theologen. Man s. Emil Lingens S. J., Die kirchliche Überlieferungslehre über den Beweggrund verdienstlicher

Werke, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1896, S. 1 ff.)

[4]) Als Erkenntnisquellen der göttlichen Offenbarung sind die heilige Schrift und die apostolische Überlieferung zu nennen. Conc. Tridentini Sessio 4. Ihre Auslegung im Sinne des kirchlichen Lehramtes aber geschieht durch verständige Rücksichtnahme auf die kirchlichen Disciplinargesetze und kirchlich gebilligten Gepflogenheiten und Unterrichtsbücher der Gläubigen sowie auf die kirchlicherseits mehr oder minder gutgeheissene patristische und theologische Litteratur, namentlich aber durch treuen Anschluss an die ausdrücklichen Lehrentscheidungen der Päpste und Kirchenversammlungen. Das Studium der heiligen Schrift, der kirchlichen Altertümer, des kanonischen Rechtes u. s. w. bildet mithin die Voraussetzung eines gediegenen katholisch-theologischen Moralunterrichts. Als hervorragende Hilfsmittel seien hier genannt: Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt, ed. 7., Wirceburgi 1894; Dominicus Viva, Damnatarum thesium theologica trutina (Damnatae theses ab Alexandro VII., Innocentio XI. et Alexandro VIII. nec non Jansenii ad theologicam trutinam revocatae), ed. 3. (in qua Michaelis Baji, Michaelis de Molinos aliaeque theses superiore saeculo profligatae in calce operis recensentur et nonnullae discutiuntur), Patavii 1711, 3 Teile; Massäus Kresslinger, Supplementum ad theologiam moralem R. P. Anacleti Reiffenstuel continens succinctam declarationem propositionum damnatarum juxta quadruplicem theologiam, mysticam, polemicam, speculativam et moralem, Antverpiae 1758 (im T. II. der Theologia moralis Reiffenstuel's); und der Catechismus Romanus, ex decreto concilii Tridentini et Pii V. P. M. jussu editus (editio princeps Manutiana 1566).

§ 5.

Zur Geschichte und Litteratur der katholischen Moraltheologie.

Das früheste Beispiel einer Erteilung von Moralunterricht überhaupt liefert uns die altägyptische Litteratur. Es sind dieses die um das Jahr 3500 vor Christus entstandenen Sittenlehren des Prinzen Ptahhotep, welche der vom französischen Archäologen Prisse zu Theben aufgefundene und nach ihm benannte Papyrus (P. Prisse) der Pariser Nationalbibliothek enthält. Als Textprobe seien folgende Worte angeführt:

„Wenn du gross geworden, nachdem du niedrig warst,
Und Schätze gesammelt hast nach dem Elend,
Also dass du um deswillen der Vornehmste in deiner Stadt bist,
Und wenn dich die Leute kennen ob deines Einflusses
Und du als ein mächtiger Herr dastehst:
So lass dein Herz sich nicht überheben um deines Reichtums willen,
Denn der Urheber dessen ist Gott;
Verachte nicht den Nächsten, der da ist, was du selber warst,
Sondern behandle ihn wie Deinesgleichen,
(Ihm könnte dasselbe wie dir geschehen).“ [1]).

Weit später begann die wissenschaftliche Behandlung des Moralunterrichtes. Durch Socrates und seine Schüler von philosophischem Standpunkte aus angebahnt, wurde dieselbe in den zehn Büchern der nikomachischen Ethik (Ἠθικὰ Νικομάχεια) des Aristoteles († 322) planmässig, innerhalb eines reichen Kranzes grundlegender und ergänzender Wissenschaften [1]) und mit Voranstellung allgemeiner Erörterungen, durchgeführt. Schon hier steht die Frage nach dem höchsten Gute oder dem Endziele des Menschen am Anfange der ethischen Untersuchungen (Ethica Nicomachea I, 1 ff.). Dabei erscheint dem Verfasser, der die Glückseligkeit als den höchsten Wunsch der Menschen anerkennt (I, 6), ein vollendet tugendhaftes Verhalten und der Besitz auskömmlicher Glücksgüter bei ungetrübtem Verlauf der Lebenszeit als der beste Anteil der Sterblichen (I, 11), welch letzteren freilich der schrecklichste der Schrecken, der Tod (III, 9), um so betrübender naht, je tugendhafter und glücklicher sie sind (III, 12). Die vollendete Tugendhaftigkeit aber, von welcher die Glückseligkeit hauptsächlich abhängt (I, 11), beruht auf nachhaltiger Übung und Gewöhnung infolge bewusster und vernunftgemäss freier Willensentscheidung (II, 1, 3, 6, III, 7, 8). Deshalb folgt auf die Untersuchung über die Glückseligkeit des Menschen noch eine Erörterung allgemeiner Art nicht blos über die Tugend, als Grundbedingung der Glückseligkeit (I, 13, II, 1 ff.), sondern auch über die Freiwilligkeit, als Haupteigentüm-

lichkeit der Tugend und alles löblichen Verhaltens (III, 1—8).

Erst nach diesen generellen Auseinandersetzungen und Nachweisungen, welche noch in der Moralliteratur unserer Zeit grossenteils wiederkehren, geht Aristoteles zu den einzelnen Tugenden über. Er bespricht die Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) und die Gelüstbeherrschung (σωφροσυνη), die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) sowie die Grossartigkeit im Aufwande (μεγαλοπρέπεια), neben der Seelengrösse (μεγαλοψυχια) das richtige Mass der Ehrliebe (φιλοτιμία), die Sanftmut (πραότης), das freundliche, aufrichtige, manierliche Benehmen (φιλια, ἀλήθεια, εὐτραπέλεια) und die Gerechtigkeit im Austeilen und Austauschen (δικαιοσυνη), ferner die Verständigkeit (φρόνησις) und die Enthaltsamkeit (εγκρατεια), endlich die Freundesliebe und Freundschaft (φιλια, III, 9—IX, 12; vgl. II, 7). Doch fehlt es dieser Tugendreihe, deren planmässige Rechtfertigung Aristoteles unterlässt, an einem leichtersichtlichen und wohlbegründeten Zusammenhange: ein Umstand, der ihrer weiteren Verbreitung begreiflicher Weise hinderlich war und einer anderen Ethik des Altertums im Aufbau der besonderen Tugendlehre vor der aristotelischen den Vorrang verschafftc. Es war dies die Ethik der Stoa, deren Vertreter — gewisser Massen zu Plato, dem Lehrer des Aristoteles, zurückkehrend — nur vier Stammtugenden unterschieden, nämlich Einsicht (φρόνησις), Mannhaftigkeit (ἀνδρεια), Besonnenheit

(σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), der Mannhaftigkeit aber die Seelengrösse und andere Zweigtugenden zugesellten, desgleichen der Besonnenheit die Enthaltsamkeit u. s. w.[3]), wie dies noch in der neueren Morallitteratur vielfach geschieht.

Die katholische Moraltheologie endlich als wissenschaftliches System begründete der heilige Thomas von Aquin († 1274), indem er in seinem Hauptwerke, dem „Inbegriff der gesamten Theologie" (Summa totius theologiae oder Summa theologica), wie die Glaubens- so auch die Sittenlehren zusammenhängend in wissenschaftlicher Form vom katholisch-theologischen Standpunkte erörterte. Im Anschluss an Aristoteles, aber zugleich geleitet von der höheren Einsicht, welche der kirchliche Offenbarungsglaube und das gesamte theologische Wissen seiner Zeit bei eigener unermüdlicher Denkbarkeit ihm vermittelten[4]), stellte der Heilige die allgemeinen Fragen über Endziel und Glückseligkeit sowie über Freiwilligkeit und Tugendhaftigkeit des Menschen in eingehendster (auch die Gemütsanwandlungen und Untugenden besprechender) Darstellung voran und fügte ausserdem zur Lehre von der inneren (d. i. vom Menschen aus sich entfaltenden) Tugendhaftigkeit als Lehre von den äusseren Vorbedingungen eines endzielmässigen Verhaltens noch ausführliche Nachweisungen über Gesetz und Gnade hinzu. Diese Gegenstände der generellen Moraltheologie bilden in 114 Quästionen, von welchen eine jede aus einer Reihe von

Artikeln mit zahlreichen Einwürfen und Widerlegungen besteht, eine erste Hälfte des zweiten Teils der Summa totius theologiae, die sogenannte Prima secundae (= S. th. 1. 2.). In der Secunda secundae sodann, die sich aus 189 Quästionen zusammensetzt, kommen die Lehren der speciellen Moraltheologie in gleich einlässlicher und gründlicher Weise zur Behandlung. Nach dem Vorgange der Stoiker, aber nicht ohne thunlichste Benutzung der aristotelischen Nachweisungen, werden hier die vier Tugenden der Prudentia, Justitia, Fortitudo und Temperantia nebst zahlreichen Abzweigungen dargestellt. Vorhergehen jedoch, entspechend der Offenbarungslehre, die drei theologischen Tugenden. Die wichtigsten Fragen des ascetisch-mystischen Gnaden- und Tugendlebens endlich bilden den Schluss[5]).

Diesem Denkmale eines unermüdlichen Fleisses, mit welchem ein inniges Gebetsleben und eine aussergewöhnliche Verstandesklarheit fördernd zusammenwirkten, vermochten auch die hervorragendsten sonstigen Namen jenes Zeitalters bedeutender Theologen nichts Ähnliches an die Seite zu stellen. Gleichzeitig mit dem heiligen Thomas, welcher dem Dominikanerorden angehörte, blühte im Franziskanerorden der heilige Bonaventura († 1274), nicht lange nachher Johannes Duns Scotus († 1308), jener ausgezeichnet durch seine fromm anmutende Auffassung der theologischen Wahrheiten, dieser bedeutend durch seinen unermüdlich scharfsinnigen Widerstreit gegen die thomistischen

Meinungen. Aber die Vergleichung mit den Schriftwerken beider Männer lässt die Vorzüge der theologischen Summa des in seiner Einfachheit und Bestimmtheit „engelgleichen“ Lehrers, wie der heilige Thomas ehrend genannt wird, nur um so lebhafter empfinden[6]). Auch haben die genannten grossen Meister des Franziskanerordens keine zusammenhängende Darstellung der Moraltheologie geliefert, sondern nach der Sitte ihrer Zeit vornehmlich nur die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus († 1164) kommentiert, in welchen gewisse moraltheologische Lehrstücke, wie von der Willensfreiheit, von den Gaben des heiligen Geistes, von den Sünden, von den theologischen Tugenden, von den Kardinaltugenden, von den Zehngeboten, an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen.

Immerhin war das dreizehnte Jahrhundert noch in einer anderen Beziehung für die Entwicklung der Moraltheologie von Wichtigkeit. Geraume Zeit, bevor der heilige Thomas seine öffentliche Lehrthätigkeit begann, wurde der heilige Raymund von Pennafort († 1275), ebenfalls dem Predigerorden angehörig und hochgeschätzt als Lehrer des kanonischen Rechtes, von seinem Provinzial veranlasst, für den Gebrauch der Beichtväter ein Hilfsmittel zur Entscheidung schwieriger Gewissensfragen zu schaffen[7]). So erschien um das Jahr 1236 die Summa (Raymundiana) de casibus sive de poenitentia, ein Werk, das sich alsbald einer grossen Beliebtheit erfreute und einen neuen Litteraturzweig der Beichtstuhlmoral in's Leben rief, die

Summistenlitteratur, die bis in die nächste Periode weiterblühte und noch den Begründern der neueren kasuistischen Moraltheologie eine erwünschte Hilfe leistete[8]).

Daneben sei, um bezüglich des ausgehenden Mittelalters nicht einzig auf dessen kasuistische Arbeiten hinzuweisen, wenigstens noch der Vier Bücher von der Nachfolge Christi gedacht, dieses vielbewunderten und vielumstrittenen Meisterwerkes ascetischer Innigkeit und stilistischer Kleinkunst, das in seiner losen Verbindung der einzelnen Lesestücke, ähnlich wie die alphabetisch angelegten kasuistischen Summen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, den damaligen Niedergang der systematischen Studien abspiegelt und gleichwohl noch gegenwärtig Unzählige anspricht und erbaut[9]).

[1]) Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, nach den Denkmälern bearbeitet von Heinrich Brugsch-Bey, 1. deutsche Ausgabe, Leipzig 1877, S. 91. — An einer anderen Stelle, in der Deutschen Revue über das gesammte nationale Leben der Gegenwart von Richard Fleischer, Jahrg. 7, Berlin 1882, S. 70, giebt Brugsch eine abweichende Übersetzung des obigen Zehnzeilers. Zeile 3, 4 und 5 sind hier in die Worte zusammengezogen: „Und bist angesehen wegen der Wohlhabenheit, die dir geworden.“ Zeile 8 und 9 lauten: „Schätze nicht gering einen Anderen, sondern betrachte ihn als Deinesgleichen.“ Und Zeile 10 ist erst in dieser Verdeutschung neu beigefügt. In einer dritten Übertragung desselben Gelehrten, — Religion und Mythologie der alten Ägypter, nach den Denkmälern be-

arbeitet von Heinrich Brugsch, 1. Hälfte, Leipzig 1884, S. 91, — haben Zeile 4 und 5 den Wortlaut: „Und dir die Einsicht erstanden ist von dem Schicksale, das dir früher beschieden war.“ Die letzten Zeilen aber lauten hier: „Setze nicht hintenan den Anderen; denn das, was du geworden bist, kann ihm gleicher Massen beschieden werden.“ Diese Textverschiedenheiten beruhen wohl nicht minder auf einer gewissen Freiheit der Wiedergabe, als auf den Schwierigkeiten, mit welchen die Deutung der altägyptischen Schriftdenkmäler noch zu kämpfen hat, lassen jedoch über den trefflichen Geist der obigen Sittensprüche keinen Zweifel aufkommen. — Aus derselben Spruchsammlung des Ptah-hotep werden übrigens u. a. noch folgende Sätze mitgeteilt: „Wenn jemand sich stolz überhebt, so wird Gott, der seine Stärke ausmacht, ihn demütigen.“ „Wenn du weise bist, so erziehe deinen Sohn so, dass er Gott liebe.“ „Der grossmütige Mensch wird von Gott geachtet, der aber, der seinem Gaumen fröhnt, wird seinem eigenen Weibe zum Spotte.“ „Gott liebt die Gehorsamen und hasset die Ungehorsamen.“ P. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter, Leipzig 1881, S. 94. Derartige Zeugnisse des höchsten Altertums sind vielleicht geeignet, gewisse ungünstige Meinungen über den anfänglichen Zustand der menschlichen Moraleinsichten zu berichtigen, beweisen aber jedenfalls, dass die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Erkenntnisse schon in alter Zeit sich nicht lediglich aufsteigend weiterbewegt hat.

[2]) Zahlreiche Ausarbeitungen logischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Inhalts gehen im System der aristotelischen Schriften der Ethik grundlegend voraus; so die Kategorien, die Analytik, die Topik, die Physik, die

Bücher über den Himmel und über das Entstehen und Vergehen, die Meteorologie, die Thiergeschichte, die Bücher über die Seele u. s. w. u. s. w. Ihre Ergänzung findet sodann die Ethik in der Politik. Ausserdem stehen neben ihr noch die Poetik und die Rhetorik. S. die Einzelheiten hierzu bei Eduard Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Teil, 2. Abt., 3. Aufl., Leipzig 1879, S. 67 ff., 156 ff. u. 177 ff.

[3]) S. Plutarch, De Stoicorum repugnantiis 7, Stobäus, Eclogae II, 7 (ed. Wachsmuth, Vol. II. p. 60), und Cicero, De officiis I, 2, 5, 7, 20 u. 27, sowie De inventione II, 53 s. u. Partitiones oratoriae 22. Aus der letztgenannten Schrift möge die im Mittelalter wohlbekannte Stelle von den Tugenden hier Aufnahme finden. Est igitur vis virtutis duplex, schreibt Cicero a. a. O. in seiner freien Art und Weise, die Lehrsätze der Stoa sich anzueignen, aut enim scientia cernitur virtus aut actione. Nam quae prudentia, quae calliditas quaeque gravissimo nomine sapientia appellatur, haec scientia pollet una. Quae vero moderandis cupiditatibus regendisque animi motibus laudatur, ejus est munus in agendo; cui temperantiae nomen est. Atque illa prudentia in suis rebus domestica, in publicis civilis appellari solet: temperantia autem in suas itidem res et in communes distributa est. Duobisque modis in rebus commodis cernitur: et ea quae absunt non expetendo et ab eis quae in potestate sunt abstinendo. In rebus autem incommodis est itidem duplex: nam quae venientibus malis obstat, fortitudo, quae quod jam adest tolerat et perfert, patientia nominatur; — quae autem haec uno genere complectitur, magnitudo animi dicitur, cujus est liberalitas in usu pecuniae simulque altitudo animi in capiendis incommodis et maxime injuriis, et omne quod est ejus generis, grave, sedatum, non turbulentum. In communione

autem quae posita pars est, justitia dicitur eaque erga deos religio, erga parentes pietas, vulgo autem bonitas, creditis in rebus fides, in moderatione animadvertendi lenitas, amicitia in benevolentia nominatur. Atque hae quidem virtutes cernuntur in agendo. Der Begriff der Temperantia erscheint hier in seinem eigentlichen und engeren, auf Gelüstlosigkeit und Enthaltsamkeit beschränkten Sinne genommen, aber auch in einer weiteren, zugleich die Seelengrösse mit Tapferkeit und Geduld sowie mit Geldaufwand und Hochgesinntheit in sich begreifenden Auffassung und überdies noch in einer weitesten, auch die Gerechtigkeit und deren Abarten umfassenden Bedeutung angewendet. Es sollte auf diese Weise vermutlich erreicht werden, das ganze Gebiet der Tugenden vermittelst fortgesetzter Zweiteilungen genau und übersichtlich auszumessen. Daher treten zunächst die Tugenden des Wissens oder der Klugheit und des Thuns oder der Mässigung einander gegenüber, um alsbald nach den beiden Richtungen des menschlichen Fürsichlebens und des menschlichen Gemeinschaftslebens noch weitere Abteilungen zu bilden. Das menschliche Gemeinschaftsleben ferner gestaltet sich verschieden in Bezug auf die Götter und auf die Menschen, wie das menschliche Fürsichleben in Bezug auf erwünschte und auf unerwünschte Dinge u. s. w. Doch teilen die etwa zwei Jahre später entstandenen Bücher De officiis (I, 5) das ganze Gebiet der Tugendhaftigkeit kurzweg nach dem Schema der von den Stoikern wie von den Akademikern unterschiedenen vier Haupt- oder Stammtugenden ein.

[4]) Geboren 1227 (nach Anderen 1225), hörte der heilige Thomas von Aquin in seiner Studienzeit zu Köln den seligen Albertus Magnus. Schon damals begann der jugendliche Denker, — im Anschluss an die Vorlesungen seines Lehrers über die Ethik des Aristoteles, — seine

Erstlingsarbeit, einen Kommentar zu eben dieser Ethik, welchem sich weiterhin noch zahlreiche andere Erläuterungschriften zu den verschiedenen Teilen des aristotelischen Schriftenkreises anreihten. Nicht lange nachher, während seines Baccalaureats und im Anfange seiner selbständigen Lehrthätigkeit, entstand das grosse Werk des Heiligen zu den libri 4 sententiarum des Petrus Lombardus, jenem Lehrbuche, das um die Mitte des zwölften Jahrhunderts aus fleissigen Schrift- und Väterstudien hervorgegangen, für die einlässlicheren theologischen Vorlesungen lange Zeit hindurch eine erwünschte Grundlage bildete. Die Ausarbeitung der Summa theologica aber unternahm der frühzeitig berühmt gewordene Lehrer und Gelehrte erst gegen Ende seines Lebens nach den umfassendsten Studien, von welchen ausser den so eben angeführten Werken noch seine Kommentare zur heiligen Schrift und zum Areopagiten, ferner 63 eingehendere Monographien über die wichtigsten Gegenstände der Theologie (die sogenannten Quaestiones disputatae), endlich die vier Bücher De veritate catholicae fidei contra gentiles seu Summa philosophica nebst einer beträchtlichen Anzahl kleinerer Schriften Zeugnis geben. S. Anton Rietter, die Moral des heiligen Thomas von Aquin, München 1858, S. 10 f., 17 f., 23 f. u. a St.; Karl Werner, der heilige Thomas von Aquino, Bd. 1., Regensburg 1858, S. 107 ff. u. sonst; u. Joseph Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. 1., Freiburg im Br. 1873, S. 433 ff.

[5]) Über diesen letzten Abschnitt der 2. 2. s. oben § 3, Anm. 2; ausserdem die Schriften des heil. Thomas Contra impugnantes Dei cultum et religionem (opusc. 19), De perfectione vitae spiritualis (opusc. 18) und Contra retrahentes ab ingressu religionis (opusc. 17), besprochen von Werner, a. a. O. S. 159—207.

[6]) Das Studium der Moraltheologie des heiligen Thomas kann denn auch, — wie im dreizehnten Jahrhunderte, so noch heut, — recht wohl mit der aufmerksamen Lesung dessen, was der Heilige selbst in seiner S. th. schreibt, beginnen. Denn sowohl die ungezierte Redeweise des grossen Gelehrten, der nicht um des äusseren Schmuckes willen mit den Worten wechselt, sondern schlicht und recht denselben Gedanken stets in derselben sprachlich angemessensten Form darstellt, als auch die erhabene Einfachheit der Grundanschauungen, welche alles beherrschen und unausgesetzt zur Anwendung kommen, so dass dieselben dem denkenden Leser bei Zeiten geläufig werden, bereiten dem Verständnis der thomistischen Texte eine nicht geringe Erleichterung. Zum Zweck einer näheren Vertrautheit mit der thomistischen Moraltheologie sind sodann die übrigen Schriften des Heiligen hinzuzunehmen und zwar vor allem diejenigen, welche der S. th. durch ihre Abfassungszeit am nächsten stehen, wie die Summa philosophica, deren drittes Buch u. a. de bono et malo, de fine et felicitate hominis, de lege divina und de gratia divina handelt, und mehrere der Quaestiones disputatae, nämlich die 10 letzten Quaestiones de veritate (qu. 21. ss.), die 5 Quaestiones de virtutibus (angefügt den Qu. de spiritualibus creaturis) und die 16 Quaestiones de malo (vgl. Scheeben, a. a. O. S. 433). Endlich leisten die grossen Kommentatoren, welche im folgenden § noch zu nennen sein werden, jeder tiefer eindringenden Beschäftigung mit der Lehre des Doctor angelicus durch ihre ebenso gründlichen als umfassenden Auseinandersetzungen eine überaus schätzbare und nur selten versagende Hilfe.

[7]) Der heilige Raymund von Pennafort, um 1186 geboren, hatte zuerst zu Barcelona einige Jahre gelehrt, vermutlich Philosophie, alsdann während dreier Jahre zu

Bologna mit grossem Erfolge als Lehrer des kanonischen Rechtes gewirkt. Wieder nach Barcelona auf Ansuchen seines Bischofs zurückgekehrt, trat er im Jahre 1222 in den Dominikanerorden ein und erhielt, wie es scheint, bald nachher von seinem Provinzialprior Suger den Auftrag zur Abfassung seiner Summa. Doch schritt die Arbeit des vielbeschäftigten Beichtvaters, welchem u. a. König Jacobus von Aragonien, der heilige Petrus Nolascus und Papst Gregor IX. die Leitung ihres Gewissens anvertrauten, nur langsam voran und erreichte erst um das Jahr 1236 ihren Abschluss, nachdem der Heilige, der seit 1230 zu Rom weilte, noch infolge päpstlichen Auftrages die von Papst Gregor IX. als kirchliches Gesetzbuch veröffentlichte Dekretalensammlung fertig gestellt hatte. S. S. Raymundi de Pennafort O. Pr. Summa, Veronae 1744, p. I. ss., und Joseph Felten, Papst Gregor IX., Freiburg im Br. 1886, S. 200 f.

[8]) Über den Plan seiner Summa schreibt der heilige Raymund im Prolog Folgendes: 1) Quoniam, ut ait Hieronymus, secunda post naufragium tabula est culpam simpliciter confiteri, ne, imperitia ministrantis praedictam tabulam, submergi contingat aliquando naufragantes: ego Raymundus inter fratres ordinis praedicatorum minimus, . . . praesentem summulam ex diversis auctoritatibus et majorum meorum dictis diligenti studio compilavi, ut si quando fratres ordinis nostri vel alii circa judicium animarum in foro poenitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium tam in consiliis quam in judiciis quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare . . . 2) Distinguitur haec summula per tres particulas, in quarum prima agitur de criminibus, quae principaliter et directe committuntur in Deum: in secunda de his, quae in proximum: in tertia de ministris irregularibus et irregulari-

tatibus et impedimentis ordinandorum, dispensationibus, purgationibus, sententiis, poenitentiis et remissionibus. 5) Modus agendi est talis: In singulis particulis praemittuntur rubricae ad ipsas particulas pertinentes. In qualibet rubrica tractatur primo de materia rubricae, prout plenius et planius potui, ponendo utilia et necessaria et vitando superflua. Secundo ponuntur dubiae quaestiones et casus. Tertio subjunguntur notulae juris ad rubricae naturam spectantes, non ambiguam, sed veram et certam sententiam continentes. L. c. p. 1.

Entsprechend diesen Vorbemerkungen beginnt die Particula prima, d. i. das erste Buch, mit der Aufzählung der Gegenstände, welche behandelt werden sollen. Liber primus, heisst es da, sexdecim titulos tractandos proponit: 1. de simonia, 2. ne praelati vices suas sub annuo censu concedant, 3. de magistris et ne aliquid exigant pro licentia docendi, 4. de Judaeis et Saracenis et paganis et eorum servis, 5. de haereticis et fautoribus eorum et ordinatis ab eis, 6. de schismaticis et ordinatis ab eis, 7. de apostatis, 8. de voto et votorum transgressoribus et redemtoribus, 9. de juramento et perjurio, 10. de mendacio et adulatione, 11. de sortilegiis et divinis, 12. de feriis, 13. de sacrilegiis, 14. de immunitate ecclesiarum, coemeteriorum et rerum ad ipsas pertinentium, 15. de decimis, primitiis et oblationibus, 16. de sepulturis.

Hierauf folgt der Titulus primus, de simonia, mit den Einleitungsworten: Quoniam inter crimina ecclesiastica simoniaca haeresis obtinet primum locum, ut Causa prima, quaest. ultima, c. „Patet“, videndum est primo, quid sit simonia, unde dicatur, quibus modis contrahatur, qua poena simoniacus puniatur, quae erga ipsum dispensatio fiat. Ultimo de quibusdam dubitabilibus supponemus. L. c. p. 1 s.

Die weitere Ausführung geschieht vorherrschend im Anschluss an kirchenrechtliche Texte, auf welche fortgesetzt verwiesen wird.

Das zweite Buch sodann handelt in derselben Weise unter elf Titeln de homicidio, de torneamentis, de duello, de balistrariis et sagittariis, de raptoribus, praedonibus et incendiariis, de furtis, de praescriptionibus et usucapionibus, de usuris, de negotiis saecularibus, utrum de illicite acquisitis possit fieri eleemosyna, und de aleatoribus. L. c. p. 137.

(Den Schluss des Ganzen bildet übrigens — als viertes Buch — ein Anhang über die Ehe, welchen der Verfasser, da er hiermit über das anfangs angegebene Vorhaben hinausgeht, mit den Worten rechtfertigt: Quoniam in foro poenitentiali frequenter dubitationes circa matrimonium, immo etiam perplexitates occurrunt, ad honorem Dei et animarum profectum post summam de poenitentia specialem de matrimonio subjeci tractatum. L. c. p. 459. Die kirchenrechtlichen Erörterungen stehen auch hier in erster Linie.)

Dieses vorwiegend kanonistische und kriminal-kasuistische Hilfsmittel der Beichtpraxis nun wurde bereits um das Jahr 1250 (durch Wilhelm von Rennes O. Pr.) glossiert, zu Anfang des folgenden Jahrhunderts aber einerseits (durch Johann von Freiburg O. Pr.) mit namhaften Zuthaten bereichert und in dieser erweiternden Neubearbeitung als Summa confessariorum veröffentlicht, andererseits (durch einen ungenannten Minoriten aus Asti und durch den Minoriten Monaldus) in der sogenannten Summa (casuum) Astesana sowie in der Summa Monaldina nachgeahmt. Das vorletztgenannte, im Jahre 1317 veröffentlichte Werk handelt in acht Büchern von den göttlichen Geboten, von den Tugenden und Lastern, von den Verträgen und dem letzten Willen sowie von den Sacramenten und von den kirchlichen Zensuren (gedruckt 1482, 1519 u. öfter). Die Monaldina

dagegen brachte ihren Stoff in eine alphabetische Ordnung und fand hierin, gemäss den nominalistischen, alles vereinzelnden Neigungen jener Zeit, Nachfolger u. a. an der Pisanella (von Bartholomäus de s. Concordia O. Pr. im Jahre 1338 zu Pisa herausgegeben), an der Angelica (des 1495 gestorbenen Minoriten Angelus Carletus), an der Sylvestrina (des 1523 gestorbenen Dominikaners Sylvester Prierias) und noch an der Summula Cajetani (des 1534 gestorbenen Kardinals Thomas de Vio Cajetan O. Pr.). S. Urbany C. ss. R. in Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 2, Freiburg im Br. 1883, Sp. 2037 ff., und Fuchs, in der 1. Aufl. desselben Werkes, B. 2., Freiburg im Br. 1848, S. 405 ff.

[9]) S. Franz X. Funk, die neueste Litteratur über Thomas a Kempis. Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, B. 5, München 1884, S. 226—445.

§ 6.

Fortsetzung. Moraltheologen des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

In ihrer Art mustergültig und unübertroffen trägt die grosse moraltheologische Arbeit des Aquinaten doch auch die Merkmale eines zunächst für seine Zeit geschriebenen Werkes an sich. Als daher nach dem Wiederaufblühen der humanistischen Studien eine neue Blütezeit auch der theologischen Wissenschaften begann, nahm zwar die Hochschätzung der thomistischen Lehren einen bedeutenden Aufschwung. Insbesondere trat das Hauptwerk des heiligen Thomas, welcher nunmehr (1567 durch Pius V.) den Titel eines Doctor ecclesiae erhielt, in den theologischen Vorlesungen allmählich an die Stelle der Sentenzenbücher und wurde fortan von einer Reihe hervorragender Gelehrter ungemein sorgfältig kommentiert. So — nach dem Vorgange Köllin's und Cajetan's — von Bartholomäus de Medina O. Pr. († 1581), Dominicus Bañnez O. Pr. († 1604), Johannes a S. Thoma O. Pr.

(† 1644), Carl R. Billuart O. Pr. († 1757), Franz Suarez S. J. († 1617), Gabriel Vasquez S. J. († 1604), Leonhard Lessius S. J. († 1623), Johannes de Lugo S. J. († 1660), den Salmanticensern O. Carm.[1]) u. a. Aber man versuchte alsbald, nicht ohne Benutzung dieser Vorarbeiten sowie der sonstigen moraltheologischen Erkenntnisquellen und Hilfsmittel, dem moraltheologischen Unterrichte auch neue Wege zu bahnen.

Da die Summa theologica des heiligen Thomas in der ganzen Anlage des moraltheologischen Teiles[2]) (— mit der praktischen Zielfrage, nicht mit der theoretischen Wesenbestimmung der Sittlichkeit beginnend u. s. w. —) vornehmlich der Ascese Rechnung trägt, bei der Betrachtung der einzelnen Gegenstände aber vornehmlich spekulativ verfährt, drängte begreiflicher Weise zunächst und zumeist das Bedürfnis der kasuistischen Belehrung zu einer wissenschaftlichen Neugestaltung. Dieselbe erfolgte nun — unter bald grösserer, bald geringerer Einschränkung der spekulativen Auseinandersetzungen — hauptsächlich in einer doppelten Richtung. Im generellen Teile trat neben die Lehre vom Gesetz (mit Ausscheidung der thomistischen Untersuchungen über die Gnade, die der Dogmatik zugewiesen wurden,) die kasuistische Lehre vom Gewissen und von den Gewissenszweifeln. Im speciellen Teile aber wurde die thomistische Siebenzahl der vornehmsten Tugenden, bei deren Zugrundelegung u. a. die wichtige Virtus religionis

nur als Beiwerk neben der Tugend der Gerechtigkeit erscheint[1]), als Schema von vielen verlassen und vornehmlich durch die sinaitischen Zehngebote ersetzt, die einen kasuistisch weit geeigneteren Grundriss der besonderen Sittenlehre bieten.

In diesen Beziehungen machten sich um die Fortentwicklung der katholischen Moraltheologie zunächst verdient Johannes Azor S. J. († 1603) durch seine Institutiones morales, Paul Laymann S. J. († 1635), der seinem Werke bereits schlechthin den volltönigen Titel Theologia moralis gab, und Hermann Busenbaum S. J. († 1668)[4]), Verfasser der Medulla theologiae moralis, welche Claudius Lacroix S. J. († 1714), später der heilige Alphons von Liguori († 1787) sowie noch neuerdings Anton Ballerini S. J. († 1881) und (als Fortsetzer des letzteren) Dominicus Palmieri S. J. kommentierten. Ausserdem seien aus der überreichen Zahl kasuistischer Schriftsteller jener Zeit als hervorragende Namen an dieser Stelle angeführt Anaclet Reiffenstuel O. S. Fr. († 1703), Patritius Sporer O. S. Fr. († 1714) und Benjamin Elbel O. Min. († 1756), ferner Dominicus Viva S. J. († gegen 1710), Gabriel Antoine S. J. († 1743) und Edmund Voit S. J († 1780), endlich Eusebius Amort Can. reg. († 1775). Insbesondere aber gebührt dem heiligen Alphons von Liguori hier eine ehrende Erwähnung, da es ihm beschieden war, durch wohlbemessene Milde des sittlichen Urteils das moraltheologische Schwanken zweier Jahrhunderte zwischen schlimmer

Strenge und Nachsicht (in der sogenannten probabilistischen Bewegung) zu einem für die Folgezeit wertvollen litterarischen Abschlusse zu bringen: wie denn in seiner Erhebung zum Doctor ecclesiae durch Pius IX. (1871) auch den moraltheologischen Arbeiten des Heiligen eine höhere kirchliche Anerkennung zu teil geworden ist[5]).

Hatte indes die Summa theologica des heiligen Thomas durch ihre Eigenart vor allem das Bedürfnis hervortreten lassen, die kasuistische Darstellung der Moraltheologie selbständiger fortzubilden, so legte eben diese Eigenart weiterhin doch auch noch in zwei anderen Beziehungen, nämlich in der Richtung auf die ascetische Behandlung der Einzelheiten sowie auf den spekulativen Aufbau des Ganzen, den Versuch einer Neugestaltung des moraltheologischen Unterrichtes nahe. Und in dieser Hinsicht ist wenigstens ein Name hier anzuführen, der für sich allein einen wichtigen Umschwung und Fortschritt in der Geschichte der Ascetik wie des sittlichen Lebens der christlichen Gesellschaft bezeichnet, der heilige Franz von Sales († 1622), ebenfalls durch Pius IX. (1877) mit dem Titel eines Doctor ecclesiae geehrt[6]).

In schriftlichen Aufzeichnungen für eine Person vornehmen Standes unternahm es der Heilige zunächst, die einzelnen Forderungen der christlichen Tugendhaftigkeit nicht in der spekulativ-dialectischen Schulmanier des Mittelalters, sondern mit humanistischer Formvollendung ascetisch darzustellen und die Möglichkeit einer gottinnigen Frömmigkeit auch im vornehmen Stande und ausserhalb des Klosters nachzuweisen. Bei der schliesslichen Fertigstellung dieser Aufzeichnungen aber zum Zweck ihrer Veröffentlichung brachte der Verfasser dieselben in eine Ordnung, welche (— mit der Begriffserklärung und Wertbetrachtung beginnend u. s. w. —) vornehmlich den spekulativen Gesichtspunkten entspricht, so dass ein zwar völkstümlich geschriebenes, aber auch für die Wissenschaft wertvolles Werk entstand, welches ebenso, wie die Moraltheologie des heiligen Thomas in der ganzen Anlage vornehmlich ascetisch, in der Einzelausführung aber vornehmlich spekulativ, seinerseits im Aufbau spekulativ und in den Einzelheiten ascetisch geartet erscheint. Das vielbewunderte und noch heut vielgelesene Büchlein führt den Titel „Philothee ou Introduction à la vie devote". Im äusseren Umfange steht es dem Homo apostolicus, dem selbständigsten und ansprechendsten kasuistischen Moralunterrichte des heiligen Alphons, nicht unbeträchtlich nach und bleibt weit zurück hinter der umfassenden moraltheologischen Schöpfung des heiligen Thomas: durch ihren inneren Wert verdient die Philothea nicht minder als der Homo apostolicus einen Ehrenplatz neben der Summa theologica.

[1]) Bartholomäus de Medina, geboren 1528, schrieb, — um im Folgenden nur moraltheologische Werke zu nennen, — eine Expositio in 1. 2. Angelici Doctoris, welche wiederholt, zum ersten Male 1581, im Druck er-

schien. Der hervorragende Gelehrte, seiner Zeit Primariae theologorum cathedrae apud Salmanticenses praefectus, hatte bereits im Jahre 1577 — nach oftmaligem Drängen anderer — von seinem Ordensgeneral den strengen Befehl erhalten, sobald als möglich jene „goldenen Erläuterungen“ zu veröffentlichen. Nicht ohne Gewandtheit und Feinheit der Rede schreibt nun der Verfasser, da er diesen Befehl ausführt, in der Widmung an seinen Ordensoberen unter andrem Folgendes. Neque in Hispaniis defuerunt, qui D. Thomae sequentes documenta, vigiliis et loboribus se dedentes, . . . varia litterarum monimenta et quidem non contemnenda saeculis futuris reliquerunt. Doctissimus namque Franciscus Victoria, vir praeclarus ingenio, eruditione, eloquentia, interpres D. Thomae in Salmanticensi universitate, sic floruit, ut inter primos merito sit numerandus. Qui . . . ea ratione et methodo doctrinam scholasticam tradidit, ut restaurator divinae theologiae optimo jure habeatur . . . Certe hoc solo nomine magnam gloriam est promeritus, quod Cajetani sensum et mentem in aperto et quasi ob oculos posuit . . . Hunc virum eruditissimum consecutus est vir litteratissimus Pater Soto . . . Post hunc cathedram magisterii in Hispaniis tenuit doctissimus ille Magister Cano, episcopus Canariensis . . . Sed neque in his a me ante commemoratis desiit divinae sapientiae radius; floruerunt namque apud nos sapientissimi Magistri Sotomayor, Penna, Mantius, quos honoris gratia nomino. Hi omnes in doctrinam D. Thomae annotationes reliquerunt . . . in albeolis manuscriptis a discipulis exceptas . . . Haec igitur sacrae ac divinae theologiae documenta a nostris patribus maguis exantlatis laboribus confecta et a nobis multis in locis aucta et locupletata . . . furunculi quidam . . . typis mandare sine aliquo pudore audacissime procurant . . Patres igitur nostri . . . mihi . . . hanc provinciam demandarunt, ut haec litterarum monimenta simul cum eis, quae ego excogitaveram, ordinarem, complerem et perficerem. Quod opus . . . ad umbilicum usque, quantum quidem ad expositionem Primae Secundae spectare videbatur, deductum est . . . Hoc opus, qualecunque est, tibi, Pater reverendissime, dico offeroque: . . . tua auctoritate et impulsu ad hoc opus edendum me converti. Ausserdem sei folgende Bemerkung Hugo Hurter's über Bartholomäus de Medina hierher gesetzt: Exinde quoque celebritatem quandam est nactus, quod probabilismi systemati praelusisse dicitur (in 1. 2. qu. 19): sane non alio sensu, quam quod sententiam antiquam ea protulerit forma, qua deinceps probabilistae uti solebant. S. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens qui inde a concilio Tridentino floruerunt aetate, natione, disciplinis distinctos. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Ed. 2. T. I, Oeniponte 1892, p. 45.

Dominicus Bannez, geboren 1527, Mitschüler des Bartholomäus de Medina, setzte dessen Werk fort, indem er auf Grund vieljähriger Lehrthätigkeit und in selbständiger Durcharbeitung 1584 Scholastica commentaria in 2. 2. Angelici Doctoris S. Thomae, quibus, quae ad fidem, spem et charitatem spectant, explicantur, sowie 1594 Decisiones de jure et justitia veröffentlichte.

Johannes a S. Thoma, geboren 1589, commentierte in seinem Cursus theologicus u. a. die 1. 2. (mit Übergehung der Abschnitte, welche von den Sünden und den Gesetzen handeln,) sowie aus der 2. 2. die Lehre von den theologischen Tugenden, vom Morde und von der Religionstugend.

Carl Renatus Billuart, geboren 1685, veröffentlichte eine Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae juxta mentem et, inquantum licuit, juxta ordinem et litteram D. Thomae in

sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam.

Franz Suarez, geboren 1548, schrieb Tractatus quinque ad 1. 2. d. Thomae, nämlich de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia, de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis, ferner Tractatus de legibus ac Deo legislatore, endlich das Opus de triplici virtute theologica, fide, spe ac charitate sowie das Opus de virtute et statu religionis. Er ist der fruchtbarste aller neueren Scholastiker, von Bossuet (bei Feller, Biographie universelle 2, 74) als derjenige bezeichnet, dans lequel on entend toute l'ecole moderne. Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 451, und Hurter, l. c. p. 138 ss.

Gabriel Vasquez, geboren 1551, verfasste Commentarios et disputationes in 1. 2. und Opuscula moralia de eleemosyna, de scandalo, de restitutione, de pignoribus hypotheticis, de testamentis, de beneficiis, de redditibus ecclesiasticis.

Leonhard Lessius, geboren 1554, lieferte durch seine vier Bücher De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus eine erwünschte Ergänzung zu den Traktaten des Suarez. Daneben sind von den Schriften desselben Verfassers hier zu nennen: De summo bono et aeterna beatitudine hominis libri quatuor, De beatitudine und De actibus humanis praelectiones theologicae, Quae fides et religio sit capessenda consultatio, Disputatio de statu vitae deligendo et religionis ingressu, De bono status eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo (unter dem Namen eines Leo Hubertinus a s. Dionysio erschienen), und Hygiasticon seu vera ratio valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, judicii et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae. S. Hurter, l. c. p. 245 ss.

Johannes de Lugo, geboren 1583, hinterliess Disputationes de justitia et jure et de contractibus, de virtute fidei divinae, de sacramento Eucharistiae et sacrificio Missae und de virtute et sacramento poenitentiae sowie responsorum moralium ll. sex.

Die Karmeliter von Salamanka endlich gaben in der Zeit von 1631 bis 1679 Traktate zur Summa theologica des heiligen Thomas heraus, welche für das vollendetste streng thomistische Werk dieser Art gelten. Der Titel lautet: Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. Mariae de monte Carmeli Cursus theologicus Summam theologicam angelici doctoris D. Thomae complectens. Die Verfasser der moraltheologischen Abhandlungen sind Dominicus a s. Theresia, welcher Band 4 und 5 der ersten zwölfbändigen Ausgabe (mit den Tractaten De fine ultimo, De beatitudine, De voluntario, De bonitate et malitia actuum humanorum und De peccatis) fertig stellte, und Johannes ab Annunciatione, welcher das Ganze vollendete. S. Hurter, l. c. p. 377. (Später, vom Jahre 1665 ab, erschien ein zweites Werk, welches den Titel führt: Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. Mariae de monte Carmeli primitivae observantiae Cursus theologiae moralis. Dasselbe stammt von anderen Verfassern, als der obige Cursus theologicus, und ist lediglich für die Vorbereitung auf die Beichtstuhlpraxis bestimmt.)

[2]) Vgl. oben § 2, Anm. 8.

[3]) Die stoische Ethik betrachtete die Götterverehrung als eine der Gerechtigkeitspflichten, die wir gegen das Gemeinwesen haben, in welchem wir leben. Man s. die oben, § 5, Anm. 3, mitgeteilten Worte Cicero's. Bei der pantheistischen Weltanschauung, welche der genannten Ethik zu Grunde liegt, erscheint diese Unterordnung der Religio unter die Justitia auch wohlbegreiflich. Mundum,

schreibt der ebengenannte Autor, De finibus bonorum et malorum III, 19, 64, von den Stoikern, censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum et unum quemque nostrum ejus mundi esse partem. Vom christlichen Standpunkte dagegen konnte der heilige Thomas nur hervorheben, wie er es in Wirklichkeit thut, dass schon der Dekalog den Pflichten der Gottesverehrung den ersten Rang zuerkennt, wonach auch die Tugend der Religion, nächst den theologischen Tugenden, für die höchste, alle anderen sittlichen Tugenden überragende angesehen werden müsse. Religio, so erklärt der Heilige in dieser Hinsicht noch näher, magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales, inquantum operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum: et ideo religio praeeminet inter virtutes morales. 2. 2. qu. 81, art. 6. Gleichwohl werden die einzelnen Tugenden nicht in dieser ihrem Range entsprechenden Ordnung betrachtet, vielmehr mit Bezugnahme auf Aussprüche von Cicero, Macrobius, Andronicus und Aristoteles Religio, Pietas, Observantia, Gratia, Vindicta, Veritas, Amicitia, Liberalitas und Epieikia als partes potentiales justitiae, d. i. als virtutes ei annexae dargestellt und in diesem Zusammenhange erörtert. 2. 2. qu. 80 ss. Die Überlieferung des Altertums scheint noch bei vielen ein zu mächtiges Ansehen genossen zu haben, um ohne zwingenden Grund verlassen zu werden. Zudem hätte die Aufstellung eines neugebildeten, wenngleich besser geeigneten Tugendschema's der regen Disputiersucht jener Zeit vielleicht ungebührlich Vorschub geleistet. Seinerseits beschränkt sich der heilige Thomas, wo er über den einzuschlagenden Weg der besonderen Tugendlehre sich äussert, auf die kurze Angabe, mit welcher er den Prologus zur 2. 2. schliesst: In consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad

eam qualitercunque pertinentes et vitia opposita; et sic nihil moralium erit praetermissum. Deutlich genug war hiermit späteren Jahrhunderten ein Ziel der Weiterbildung nahe gelegt.

[4]) Hos libros inscripsi, heisst es in der Praefatio auctoris ad lectorem, Institutiones morales, scriptores veteres imitatus, quorum quidam divinas, alii civiles, alii oratorias institutiones utiliter posteris tradiderunt. In his ea breviter complector, quae theologi, quae canones et leges, quae pontificii et civilis juris interpretes, quae summistae litteris prodiderunt de iis, quae pertinent ad conscientiam recte aut prave factorum. — Universam materiam ad quatuor capita reduxi, videlicet ad decem divinae legis praecepta quae dacalogo continentur, ad septem instituta a Christo Domino sacramenta, ad tres ecclesiasticas censuras et alias poenas quibus delicta puniuntur et ad remissiones sive condonationes peccatorum quas indulgentias vocamus, demum ad ea quae de statu hominum et de bonorum ac malorum finibus disputantur. — Ceterum tanquam prima totius operis elementa septem primis libris ea tracto, quae in Prima secundae S. Thomas recto ordine disputavit, nimirum de actionibus humanis, de honestate et turpitudine humanarum actionum, de affectibus quibus ad bonum aut malum saepius incitamur, de habitibus qui assidua exercitatione comparantur in nobis, de virtutibus universim quae nos ad bonum impellunt, de peccatis itidem generatim quibus leges et jura perfringimus, de legibus humanis, de divina insuper et naturali lege, de quinque ecclesiae mandatis, quibus omnibus tanquam regulis actiones hominum diriguntur. — Wie man sieht, übte das kanonistische und juristische Wissen einen bedeutenden Einfluss auf die in Rede stehende Neugestaltung der Moraltheologie aus; an die Stelle der sieben Tugenden traten hierbei die Zehngebote zugleich mit

den kirchlichen Gnaden- und Strafmitteln. Aber auch die Summa theologica des heiligen Thomas hatte an jener Neugestaltung einen wichtigen Anteil; sie lieferte die prima totius operis elementa, die allgemeinen Vorerörterungen, welche von nun ab in der kasuistischen Litteratur sich forterhalten. Dabei teilte Azor die theologischen Tugenden nebst der Religionstugend dem ersten der Zehngebote zu (l. VIII, c. 1,) und erörterte die Fragen über die Gewissenszweifel zwar mit aller kasuistischen Ausführlichkeit (l. II, c. 6—19), aber noch in Verbindung mit der Lehre von der sittlichen Güte der menschlichen Handlungen, also noch nach der Ordnung der 1. 2.

Anders Laymann. Derselbe setzt den Traktat De conscientia an den Anfang des allgemeinen Teiles und behandelt hiernach aus der 1. 2. des heiligen Thomas nur die drei Lehrstücke De actibus humanis voluntariis et involuntariis, De peccatis in communi und De humanis legibus, fügt aber an fünfter Stelle noch die Lehre De ecclesiasticis censuris et irregularitate hinzu. Dies ist der Inhalt des ersten De principiis theologiae moralis überschriebenen Buches. Vier folgende Bücher sodann erörtern die Moralfragen De theologicis virtutibus, De justitia et jure ceterisque cardinalibus virtutibus, De virtute et statu religionis und de sacramentis et sacrificio novae legis, stellen also den besonderen Teil der Moraltheologie nicht nach der Ordnung des Dekalogs, sondern mehr in der Reihenfolge der 2. 2. dar. Der Verfasser selbt bemerkt in der Praefatio: Ordinem tractationum eum ferme imitatus sum, quem S. Thomas de Aquino in Theologica summa tenuit, omissis quae ad theoriam proprie spectant: at vero capita doctrinae christianae quae sunt de conscientia, de libero arbitrio, de fide, spe, charitate, de oratione, voto, juramento, religionis statu, de sanctorum

cultu, festorum ac jejuniorum observationibus secundum proprias rationes enucleatius pertractavi, appositis etiam antiquorum conciliorum canonibus et sanctorum patrum sententiis, quia haec res magnam vim habet ad ostendendum traditionis catholicae antiquitatem, populum pro concione et catechismis erudiendum atque in vera fide confirmandum, denique ad ecclesiae adversarios ac novatores coarguendum.

Busenbaum hinwieder stellt die Lehre von den kirchlichen Zuchtmitteln, wie Azor, neben die von den kirchlichen Gnadenmitteln, fasst auch die vorausgehende besondere Sittenlehre nicht als Unterricht über die wichtigsten Tugenden, sondern als Auslegung der wichtigsten Gebote auf, beginnt indes, wie Laymann, den allgemeinen Teil mit der Lehre vom Gewissen, doch so, dass das Lehrstück De actibus humanis ausfällt und der Unterschied der Sünden erst nach den Geboten zur Sprache kommt. Demgemäss handelt der Verfasser 1. De actuum moralium regula, tum interna, hoc est, conscientia, tum externa, hoc est, praeceptis in genere, 2. De praeceptis fidei, spei et charitatis, quae sunt quasi praeambula decalogi, 3. De praeceptis decalogi et ecclesiae, 4. De praeceptis certorum hominum statui propriis, 5. De mode discernendi naturam et gravitatem peccatorum, quae contra dicta praeccepta committuntur, 6. De sacramentis novae legis und 7. De censuris ecclesiasticis et irregularitatibus. Nach dieser wohlansprechenden Ordnung folgen die einzelnen Traktate in so knapper Fassung auf einander, dass das Ganze nicht ein Foliantenwerk, wie die Arbeiten Azor's, Laymann's u. a., sondern ein Handbüchlein bildet, dessen schnelle und weite Verbreitung (von 1650 bis 1770 erschienen über 200 Auflagen) zum Teil wohl in dieser Kürze ihren Grund hatte. — Über die Entstehung der Medulla teilt Busenbaum in der Praefatio Folgendes mit: Anni sunt complures, amice lector,

quando jussus fui Coloniae eam scientiam in compendium redactam tradere, quae novis sacerdotibus in tanto munere dignius exequendo — praesertim quoties in conscientiae tribunali judices sederent, — praesidio foret. Duo hic facile videbam maxime a me postulari, ut et optima quaeque seligerem et in ordinem usui cujusque aptissimum dispertirer, itaque apiculas imitarer, quae ex optimis floribus utilissima colligunt et in alveari disponunt in ordinem. Inde effecta est haec Medulla casuum conscientiae, ut ajunt, seu Theologiae moralis summa enchiridio huic inclusa. Quae cum in manus et oculos plurium pervenisset, visa est non improbari . . . Hinc evenit (cujus alias consilii ne cogitatio quidem unquam inciderat), ut . . . denique etiam superiorum juberet voluntas, ut publici juris facerem. Lima hic aliqua opus fuit, a qua perfectior prodiret in lucem, quaeque auctorum nomina ante desiderata, quotquot in promptu essent, adjungeret . . . Medio tutissimus iturus, extrema plus aequo, vel laxa vel angusta, declinare sum conatus . . . Ceterum nihil asserui, nisi vel ex communi doctorum sententia deductum vel desumptum ex probatissimorum auctorum libris scriptisve, eorum imprimis, qui hic eximia cum laude versati sunt. Inter quos principes exstitere laudatissimi hujus scientiae magistri P. Hermannus Nunning et P. Fridericus Spe, uterque e societate nostra sacerdos et in diversis academiis theologiae moralis professor, quibus me debere plurimum libens profiteor: uterque enim casuum summam confecit et mirifice passim probatam et publica luce dignam, quibus proinde liberaliter sum usus, ut et ipsi similiter ante fecerant. Prior enim ex P. Maximiliani Buchier, alter ex utriusque viridario, manu solerti, flores quam plurimos decerpserant.

[5]) Der heilige Alphons Maria von Liguori, geboren 1696 und nach zehnjähriger Advocatur im Jahre 1726

zum Priester geweiht, widmete sich unermüdlich dem Heile der Seelen, namentlich als Beichtvater und Missionär des Landvolkes, für dessen geistige Bedürfnisse 1732 die Congregatio ss. Redemptoris von ihm gestiftet ward. Seit 1759 wegen zunehmender Kränklichkeit von der Missionsthätigkeit abstehend, erhielt der Heilige 1762 gegen seinen Wunsch das Bistum Santa Agata de' Goti (zwischen Capua und Benevent gelegen), entsagte dreizehn Jahre später, im neunundsiebzigsten Lebensjahre, nach wiederholten langen und schweren Erkrankungen, diesem Amte und lebte, mehr und mehr durch grosse Schwäche des Gesichts und Gehörs am selbständigen Wirken und Walten gehindert, inmitten seiner Kongregation bis zu seinem im Jahre 1787 erfolgenden Tode. S. Carl Dilgskron C. ss. R., Leben des heil. Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori, Regensburg 1887, und Briefe des heil. Kirchenlehrers Alfons Maria v. Liguori, aus dem Ital., 3 Bde., Regensburg 1893—1894.

Der Eifer in dem erwählten Berufe veranlasste den vielbeschäftigten Missionär und Kongregationsvorsteher zu einer erstaunlich fruchtbaren litterarischen Thätigkeit, die begreiflicher Weise grossenteils den Beichtstuhlfragen gewidmet war. (Dilgskron, a. a. O. I, 467 ff.) So erschien 1748 die Medulla Theologiae moralis R. P. Hermanni Busenbaum S. J., cum adnotationibus per R. P. D. Alphonsum de Ligorio adjunctis, eine Arbeit, welche alsbald mit grossem Beifall aufgenommen und seitens des Heiligen bis zum Jahre 1785 noch achtmal im Druck veröffentlicht wurde, jedoch schon in der zweiten, bedeutend vermehrten und an vielen Stellen verbesserten Auflage, deren beide Bände 1753 und 1755 herauskamen, den Titel Theologia moralis concinnata a. R. P. Alphonso de Ligorio führte. (In acht Bänden mit trefflicher Einleitung herausgegeben von Michael

Haringer C. ss. R., Regensburg 1846—47, 2. Aufl. 1879—81.) — Über sein Verfahren macht der Verfasser in der Praefatio pro intelligentia totius operis unter andrem folgende Angaben: Quamplurima auctorum classicorum volumina evolvi tam rigidae quam benignae sententiae, quae ultimo (ut arbitror) in publicum prodierunt. Praesertim autem sedulam operam navavi in adnotandis doctrinis D. Thomae, quas in suis fontibus observare curavi. Insuper in controversiis intricatioribus etiam doctos juniores consului . . . Nec non plurima hic exposui, quae magis missionum et confessionum exercitio, quam librorum lectione didici . . . In delectu autem sententiarum ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere; et prius quam meum ferrem judicium, in eo (ni fallor) totus fui, ut in singulis quaestionibus me indifferenter haberem et ab omni passionis fuligine expoliarem. — Es erklärt sich hiernach leicht, dass der ungemein gewissenhafte Verfasser auch noch in den späteren Ausgaben seiner mit so vielem Fleisse ausgearbeiteten Moraltheologie nicht wenige Aufstellungen abänderte. Nicht minder begreift sich aber auch, dass so viele in Gewissenszweifeln lieber den Meinungen des Heiligen beipflichteten und noch beipflichten, als den Ansichten seiner Gegner, die weder durch gleich ausgebreitete Moralstudien bei reichster Seelsorgserfahrung noch auch durch innere Abtötung irgend desselben Vertrauens und Ansehens würdig erscheinen.

Neben diesem grossen Moralwerke veröffentlichte indes der heilige Alphons auch einen kürzeren und unabhängig von der Medulla Busenbaum's entworfenen Moralunterricht für die Beichtväter. Derselbe erschien zuerst italienisch unter dem Titel Istruzione e pratica per li confessori (1757), alsdann auch lateinisch unter dem Titel Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones sive

praxis et instructio confessariorum (1759) und darf nicht mit der älteren, pastoraltheologischen Beichtstuhlunterweisung desselben Verfassers Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero (= Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones, vom Jahre 1748,) noch auch mit der später erschienenen Anleitung Il Confessore diretto per le confessioni della gente di campagna (vom Jahre 1764) verwechselt werden. In hoc opusculo, erklärt das Vorwort zu jenem alsbald oftmals aufgelegten Werke mit Bezugnahme auf die grössere Moraltheologie, non solum adest (licet breviter) omne id quod in praefata theologia continetur: sed insuper addita sunt plura alia, quae in opere prius edito non inveniuntur.

Ausserdem sah sich der Heilige noch wiederholt veranlasst, in besonderen Abhandlungen (vom Jahre 1749, 1755, 1757, 1762, 1764, 1765, 1769, 1772 und 1774) zur probabilistischen Bewegung Stellung zu nehmen und für die von ihm angestrebte richtige Mitte zwischen verderblicher Strenge und Nachsicht ein eigenes Regelwerk zur Entscheidung zweifelhafter Gewissensfragen, das sich seit Ende des Jahres 1762 als System des Äquiprobabilismus einführte, mehr und mehr auszubilden sowie moraltheologisch zu begründen. S. die Aufzählung dieser Abhandlungen bei Hurter, l. c. T. III, Oeniponte 1895, col. 468, und die Besprechung der letzteren von Jos. Aertnys C. ss. R. im Katholik, Mainz 1894, S. 530 ff.; vgl. auch Cl. Marc C. ss. R., Institutiones morales, T. II, ed. 8., Romae 1896, p. 760 s., und A. Koch, Die Entwickelung des Moralsystems des heil. Alfons von Liguori auf Grund seiner Briefe dargestellt, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1897, S. 70 ff. Doch ist ein durchgreifender Einfluss dieser Bemühungen in den beiden oben genannten Hauptwerken, abgesehen von der entsprechenden Erweiterung,

welche der Traktat De conscientia erfuhr, nicht wahrzunehmen.

Über die kirchliche Anerkennung aber, welche den alphonsianischen Schriften zu teil wurde, seien folgende Bemerkungen Pruner's hier angeführt. „Pius VII. bestätigte (18. Mai 1803) das Decret der S. R. C. „nihil in iis (operibus) censura dignum esse repertum". Die römische Pönitentiarie beantwortete am 5. Juli 1831 die Anfrage des Cardinals De Rohan, und zwar: 1) An Sacrae Theologiae Professor opiniones, quas in sua Theol. Mor. profitetur s. Alph. a Lig., sequi tuto possit ac profiteri? 2) An sit inquietandus confessarius, qui omnes s. Alph. a Lig. sequitur opiniones . . . hac sola ratione, quod a S. S. Apost. nihil in opp. ejus censura dignum repertum fuerit, cum adnotatione, quod nempe confessarius iste non legit opera b. Doctoris, nisi ad cognoscendum accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesque, quibus variae nituntur opiniones, sed existimans se tuto agere eo ipso, quod doctrinam, quae nihil censura dignum continet, prudenter judicare queat sanam esse ac tutam nec ullatenus sanctitati Evangelicae contrariam? — Ad 1) affirmative, quin tamen inde reprehendendi censeantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur. Ad 2) negative, habita ratione mentis S. Sedis circa approbationem scriptorum Servorum Dei ad effectum canonizationis. Gregor XVI. bestätigte auf Bitten des genannten Cardinals diese Entscheidung. Pius IX. endlich erklärte den heil. Alphons auf die Bitten und das Gutachten des grössten Teiles der Bischöfe, Ordensgeneräle und katholischen Universitäten zum Doctor Ecclesiae am 23. März 1871, und bezeichnete sein Verdienst um die katholische Wahrheit mit den Worten: siquidem ipse errorum tenebras ab incredulis et Jansenistis late diffusas doctis operibus maximeque theologiae moralis

tractationibus dispulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent. — Es ist aber mit allen diesen kirchlichen Aussprüchen über die Moralwerke des heil. Alphons nur gesagt, dass in denselben kein Verstoss sich finde gegen die von der Kirche gelehrte Wahrheit und das heilige Gesetz Gottes und der Kirche, und dass jeder, welcher dem heiligen Lehrer in Entscheidungen von Moralfragen und Gewissensfällen folgt, die Beruhigung haben könne, dass er sich gewiss nicht im Widerspruche mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre befinde. Keineswegs ist aber von der Kirche dem heil. Alphons eine wissenschaftliche Infallibilität vindiciert. Es kann recht wohl sein, dass in einer und der anderen Frage ein Auctor aus trifftigen Gründen vom heiligen Lehrer abweicht, ohne deswegen des Irrtums beschuldigt werden zu können, dass die Citate des heil. Alphons nicht immer ganz richtig sind, dass ein anderer Auctor die Voraussetzungen, von welchen die Lösung einer Frage abhängt, besser darzulegen vermag, als der Heilige, und seine Entscheidung aus diesem Grunde auch mehr der Objectivität entspricht als die des heil. Liguori u. s. w. (Vgl. Benedict. XIV. de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione II. c. 28 § 2 sqq. über den Sinn ähnlicher Approbationen von Schriften, Offenbarungen u. dgl. der Heiligen.)" — Joh. Ev. Pruner, a. a. O. S. 16.

*) „Seine Schriften," schreibt Linsenmann a. a. O. S. 28 über den heil. Franz von Sales, „wie namentlich die Philothea, gehören unter die weltgeschichtlichen Thaten; er hat in seiner Art einen Act der Versöhnung zwischen Welt und Kirche zu Stande gebracht und die christliche

Moral [l. Vollkommenheitslehre] aus der sublimen Höhe der Klostermystik herab in das christliche Haus eingebürgert.

Geboren 1567, hatte der heilige Franz, als er zu Paris studierte, den durch seine Evangelienkommentare noch heut bekannten Johannes Maldonat S. J. zum Lehrer in der scholastischen Theologie und erfreute sich hierauf während seiner Studien zu Padua noch der Seelenleitung des Anton Possevin S. J. Als Priester widmete sich der Heilige, welchen schon seine persönliche Sanftmut und Liebenswürdigkeit zur Bekämpfung des liebeleeren Calvinismus vornehmlich geeignet machte, mit glühendstem Eifer dem Bekehrungswerke bei den Anhängern jener Verirrung und erhielt nach erfolgreicher Missionsthätigkeit 1602 den Hirtenstab der Genfer Diöcese, welchen er bis zu seinem 1622 erfolgten Hinscheiden führte. In seinem Bestreben, allen alles zu werden, fand der vielbeanspruchte Oberhirt noch Zeit zur hingebendsten Seelenleitung einzelner Personen sowie — im Zusammenhange hiermit — zur Abfassung von Schriften, die, als Muster des französischen Stils anerkannt, zugleich zu den Meisterwerken der ascetisch-mystischen Theologie zählen. Es sind dies vornehmlich die „Philothea", veröffentlicht im Jahre 1608, und das nicht lange nachher entstandene umfangreichere Werk „Theotimus oder von der Liebe Gottes". S. T. Boulange, Studien über den heiligen Franz von Sales, (aus dem Französischen übers. von S. Weichselbaumer,) München 1861 u. 62, u. Hurter, l. c. P. I, p. 369 s.; vor allem aber benutze man die wertvollen Nachweisungen und Texte, welche Dom B. Mackey O. S. B. in seiner Ausgabe der Philothea (Oeuvres de Saint François de Sales, edition complete d' apres les autographes et les editions originales, enrichie de nombreuses pieces inedites . . . Tome III, Annecy 1893) liefert.

Was insbesondere die erstgenannte Schrift anlangt, die

noch nicht, wie der Theotimus, ein vorgeschritteneres inneres Leben voraussetzt, so seien zum Zweck ihres Studiums wenigstens zwei Umstände hier hervorgehoben. 1) Die Darstellung ist eine volkstümliche, welcher es übel anstände, ihre Gegenstände mit erschöpfender Gründlichkeit und Vollständigkeit behandeln zu wollen: daher wird bald anfangs nur der richtige Begriff des zur Gottinnigkeit gesteigerten sittlichen Lebens bestimmt, nicht aber der Begriff der Sittlichkeit überhaupt zum Gegenstande der Erörterung gemacht sowie an Stelle der allgemeinen Sittlichkeitsgeschichte die vielgestaltige Erscheinungsweise der echten Frömmigkeit hervorgehoben u. dgl. m. Und 2) auch die Unterscheidung eines generellen und eines speciellen Teiles unterbleibt, aus derselben Rücksicht auf die Eigenheiten der volkstümlichen Schreibweise: daher verbindet sich z. B. mit der allgemeinen Anleitung zur Reinigung und Klärung der Seele alsbald die Lehre von den besonderen Religionsübungen, wie der Morgen-, Abend- und Messandacht u. s. w., sowie mit dem allgemeinen Unterrichte über die Tugendwahl alsbald die besondere Unterweisung bezüglich einzelner Tugenden, wie der Geduld, der Demut, der Sanftmut u. s. w.

§ 7.

Fortsetzung. Die Hauptrichtungen der neueren Morallitteratur.

Seitdem ist auf die Blütezeit der humanistischen Studien — gewissermassen in regelrechter Weiterbewegung von den religiösen zu den gesellschaftlichen und von diesen zu den materiellen Bedürfnissen des Menschenlebens — eine Zeit der Grossthaten und Triumpfe für die Naturwissenschaften gefolgt. Und wie schon die erwachende Begeisterung für die schöne Litteratur des klassischen Altertums seinerzeit in vielen Gelehrten, statt die Liebe zum göttlichen Erlöser nur um so schöner erglänzen zu lassen, die Grundsätze der christlichen Rechtgläubigkeit und Sittenstrenge erschütterte, hat sich der Übergang von den humanistischen Bildungsidealen zur bewundernden und opferwilligen Vorliebe für die naturwissenschaftlichen Bestrebungen, welche dem neunzehnten Jahrhunderte grossenteils sein besonderes Gepräge verleiht, nicht ohne eine noch ernstlichere Abwendung vieler von der Lehre wie von der Kirche Christi vollzogen.

Dieser Zeitlage entsprechend kämpfte die neuere katholische Moraltheologie zunächst gegen die Erschlaffung des kirchlichen Bewusstseins an, welche namentlich in den höheren Gesellschaftskreisen weit verbreitet war. So entstanden Moralwerke, ausgezeichnet durch die erhebende Wärme und schwungvolle Beredsamkeit, mit welcher sie eine glaubens- und liebesarme Zeit für Christus und die Kirche zu gewinnen trachteten, aber auch nicht ohne Wert als Versuche, da neugestaltend einzugreifen, wo auch noch die vorhergegangene Periode eine sichtliche Lücke gelassen hatte, im wissenschaftlichen Aufbau eines spekulativ angelegten und mit ascetischer Innigkeit durchgeführten Moralunterrichts [1]). In dieser an das edle Wirken des heiligen Franz von Sales erinnernden Richtung zeichnete sich vor allen anderen aus Johann Michael Sailer († 1832), dessen „Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen“, München 1817 [2]), es unternahm, zuvörderst das christliche Bewusstsein im Leser neu zu beleben und von da aus in lebendiger Entwicklung und Ableitung die christlichen Sittenlehren wissenschaftlich darzustellen. Nächst Sailer erwarb sich einen gefeierten Namen Johann Baptist Hirscher († 1865), der fromm und geistvoll meditierend das Werden und Walten der Sittlichkeit gelehrt und ansprechend zugleich zu beschreiben versuchte [2]). Joseph Ambrosius Stapf († 1844), Magnus Jocham († 1893) und

andere verfolgten auf ihre Art die Richtung Sailer's und Hirscher's weiter. Zuletzt seien Ferdinand Probst und Franz Bittner († 1888) hier angeführt, die, ein jeder auf seine Weise, die Bestrebungen der vorhergegangenen Jahrzehnte ergänzten und abschlossen [4]).

Neben diesen ascetisch und apologetisch rhetorischen Arbeiten entstanden indes — durch die fortdauernden Bedürfnisse der Beichtstuhl-Seelsorge veranlasst — frühzeitig auch neue Moralunterweisungen von vornehmlich kasuistischer Art. Dieselben ordnen sich zum Teil schlechthin der bedeutendsten kasuistischen Leistung des vorigen Zeitalters, der Lehre des heiligen Alphons, unter, wie z. B. das Compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Liguori auctore D. Neyraguet, complectens tum operis moralis tum operis, cui titulus „Homo apostolicus", substantiam solamque auctoris doctrinam, meliori ordine digestam, servatis quantum fieri potuit ipsius textus verbis, Tolosae 1839, Lugduni 1841, Tornaci 1845, Ratisbonae 1851. Doch fehlt es daneben auch nicht an selbständigeren Darstellungen der kasuistischen Moraltheologie, die mit ansprechender Form und gediegenem Inhalt einen freien Ausblick auch auf die Bedürfnisse ihrer Zeit verbinden. So erschien in Frankreich — neben Gury's Moralcompendium [5]) — die Theologie morale à l'usage des cures et des confesseurs par S. E. le cardinal Gousset, archevêque de Reims, treizième éd., Paris 1865, in Italien die Theologia moralis universa auctore Petro Scavini, ed. 4.,

Lucani 1851, in Nordamerika die Theologia moralis, quam concinnavit Franciscus Patricius Kenrick, archiepiscopus Baltimoriensis, ed. 2., Mechliniae 1860, zuletzt auch in Deutschland die Theologia moralis auctore Augustino Lehmkuhl S. J., ed. 8., Friburgi Brisg. 1896 [6]). Der Lehre des heiligen Alphons wird auch in diesen Werken eine besondere Anerkennung gezollt: aber es regt sich in ihnen zugleich hoffnungerweckend der Geist der feinsinnigen und voranstrebenden Neugestaltungen, welcher unter der Herrschaft des Humanismus einst die zweite Blütezeit der katholischen Moraltheologie herbeiführen half.

Endlich haben die letzten Jahrzehnte eine Reihe moraltheologischer Lehrbücher hervorgebracht, welche in streng wissenschaftlicher Haltung zunächst das hochschulmässige Studium der katholischen Moraltheologie, wie dasselbe durch die Bedürfnisse des seelsorglichen Wirkens in Deutschland und Österreich zur Zeit gefordert wird, zu unterstützen suchen. Mit den fortdauernden Nachwirkungen der Sailer-Hirscher'schen Systematisierungs-Bestrebungen und der mehr und mehr sich ausbreitenden Hochschätzung der alphonsianischen Gewissensberatungen verbindet sich hier, nachdem schon Stapf, Probst und andere der Summa theologica wieder eine grössere Beachtung gewidmet haben, eine mehr oder minder ausgiebige Rückkehr zur langerprobten und altbewährten Lehre des heiligen Thomas und verrät so ein Bemühen um wissenschaftliche Tiefe und Gründ-

lichkeit, welches dem Aufschwunge der moraltheologischen Anfangs-Studien nur förderlich sein kann.

Von den Werken dieser Art, welche als Hilfsmittel des theologischen Moralstudiums vom Anfänger zunächst zu Rate zu ziehen sind, ist nun im Hinblick auf seine wohlverdiente weitere Verbreitung an erster Stelle das Lehrbuch der katholischen Moral von Konrad Martin, Mainz 1849, 4. Aufl. 1859, zu nennen [7]

In einer zweiten Reihe verdienen angeführt zu werden das Lehrbuch der Moraltheologie von Theophil Simar, Freiburg im Br. 1867, 3., verbesserte Aufl. 1893, (conscripsit, bemerkt Lehmkuhl über diesen Autor, brevem theologiam moralem pro suo fine, quo principia eorumque cohaerentia evolverentur, concinne et erudite compositam) [8]), und die Theologia moralis auctore Ernesto Müller, Vindobonae 1868, ed. 7. (recogn. A. Schmuckenschläger) 1894, (cujus theologia moralis et doctrinae soliditatem et ordinis nitorem et pietatem affectus prae se fert, Lehmkuhl im Schriftstellerkatalog seiner Th. m.) [9]).

Nach diesen beiden Werken aber wurden noch u. a. veröffentlicht und fanden in weiteren Kreisen Beachtung das ebenso treffliche wie reichhaltige Lehrbuch der katholischen Moraltheologie von Johannes Ev. Pruner, Freiburg im Br. 1875, 2., teilweise umgearbeitete Aufl. 1883 [10]), das mannigfach anregende, aber bereits grössere Urteilsreife des Lesers erfordernde Lehrbuch der Moraltheologie von Franz X. Linsen-

mann, Freiburg im Br. 1878 [11]), und die durch ihre ausgiebige Benutzung der grossen Lehrer früherer Jahrhunderte besonders verdienstliche Allgemeine und specielle Moraltheologie von Joseph Schwane, Freiburg im Br. 1885 (Allgemeine Moralth.), 1878 (Specielle Moralth. 1. u. 2. Teil), und 1885 (Specielle Moralth., 3. Teil, 2., vermehrte und verbesserte Aufl.) [12]).

Dieses sind die wichtigsten litterarischen Hilfsmittel, welche die Gegenwart dem Studium der katholischen Moraltheologie darbietet, — Litteraturerzeugnisse, reich an Wissensschätzen, zu welchen die Jahrhunderte und die Jahrtausende beigesteuert haben, und doch nur Hilfsmittel, ohne Geist und Leben, wenn niemand sich fände, der sich ihrer in der richtigen Weise bediente. Es leuchtet ein, dass die Einleitung in das moraltheologische Studium mit den vorstehenden Litteraturangaben nicht wohl abschliessen kann. Wenden wir uns denn noch zu den Anforderungen, welche dieses Studium an die Person des Studierenden stellt.

---

[1]) S. die beiden letzten Abschnitte des vorigen §. Die Philothea des heiligen Franz ist als Ganzes spekulativ angelegt, aber nicht im Geiste einer wissenschaftlichen, nach erschöpfender Gründlichkeit und Vollständigkeit trachtenden Erörterung geschrieben.

[2]) Hurter bemerkt im Nomenclator lit., T. III, ed. 2. col. 906 ss., über Sailer Folgendes: Negari nequit eum fuisse virum orationis, humilem, vere pium, plenum caritate et humanitate, indulgentia et quadam tolerantia erga omnes, etiam acatholicos ita, ut ejusdem orthodoxia nonnullis in

suspicionem venerit; multum profuit suo exemplo, comitate, pacis amore ad promovendum spiritum religiositatis illis temporibus adeo iniquis, quibus in Germania superiori dominabatur indifferentia religiosa, incredulitas aperta et odium adversus ecclesiam catholicam. Quodsi horum adjunctorum ratio habeatur necnon et status tristissimi ejusdem ecclesiae institutionisque theologicae, mirum esse non debet, si Sailer, licet bona duceretur intentione multumque promoveret bonum religionis, non omnibus satisfecerit (cf. Haringer, Leben des ehrw. Dieners Gottes Cl. M. Hofbauer, Viennae 1877., adversus quem tuetur Saileri orthodoxiam et pietatem Ringseis histor.-pol. Blätter 82, 581—88), plurium incurrerit censuram, vicissim ab aliis impense laudetur, alter habeatur Germaniae Fenelon, qui novam, per Bavariam in primis, vitam catholicam inauguraverit . . . Innumera scripsit, quae . . . suo tempore multum utiliterque sane lectitabantur, sed modo minoris sunt pretii theologici . . . Potiora sunt: . . . Vernunftlehre für die Menschen wie sie sind, nach den Bedürfnissen unserer Zeit, Monachii 1785, t. 2; 1794. t. 3; Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen mit Rücksicht auf das Christentum, ib. 1787 . . .; Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, ib. 1788 . . .; Handbuch der christlichen Moral, . . . ib. 1817. t. 3 in 8." — Aus letzterem Werke seien wenigstens einige Sätze mitgeteilt, welche die geistvolle Beredtsamkeit des Verfassers, zugleich aber auch sein Absehen von der schulmässigen Darstellungsweise verdeutlichen werden. Das Handbuch beginnt mit einer „Vorrede", die „als zum Werke gehörig angesehen sein will" und mit folgenden Worten anhebt: „Es ist eine Frage, die schon als Frage die ganze Wichtigkeit ihrer Untersuchung ausspricht, die Frage: Ist Tugend ein Traum oder Wahrheit, ein Gespenst oder wirkliches Sein? Und, wenn sie ist, was ist sie dann? Ist

sie blos eine vorübergehende Wallung des Blutes, ein schwankender Gedanke des Verstandes, ein flüchtiges Gebilde der Phantasie, eine wechselnde Neigung des Herzens, ein halblahmes Wollen, oder ist sie mehr? Ist sie aus der Zeit oder aus der Ewigkeit geboren? Ist sie der Himmel selbst, oder ist sie die Pforte dazu, oder beides zugleich? Ist Unvergänglichkeit ihr Wesen, oder wird sie etwa von der Motte gefressen, wie das Gewand, von dem Feuer verzehrt, wie die Hütte, von dem Grabe verschlungen, wie der Leib? Ist Ewigkeit ihr Charakter wie ihre Heimat?" — Auf die „Vorrede", welche 7 Druckseiten füllt, folgt die „Einleitung", mit nachstehenden Anfangsbemerkungen: „Was die Vorrede, nicht ohne Begeisterung, mehr dem Gefühle als dem Verstande nahe gelegt hat, das soll die Moral selbst und vorerst die Einleitung in die Moral mehr dem Verstande als dem Gefühle darlegen. Die Moral, als Wissenschaft, hat mancherlei Varianten . . . was lehrt die philosophische Moral? was die christliche? ist Einheit zwischen beiden? was ist Sinn und Geist der Beinen? Diese Fragen löset die Einleitung . . . Man hat im Menschen die ganze Bedeutung, den vollen Grund und den Endzweck aller ethischen Begriffe aufgesucht, ohne von Gott auszugehen, und was man fand, hatte wohl Bedeutung, aber kein Woher und kein Wohin, kein Erstes und kein Letztes, keinen vollen bestimmten Sinn, war mehr Sprachlehre, als vollkommen beruhigender Abschluss. Das Woher und Wohin und der volle bestimmte Sinn kann den ethischen Begriffen erst zu teil werden durch die eine wahre Philosophie, durch die nämlich, die von Gott als der höchsten Wahrheit ausgeht, und zu Gott als dem ewigen Leben zurückgeht. Darin besteht denn auch die Philosophie aller Moral in ihrem Beginnen. Die Philosophie, die in Gott die höchste Wahrheit und

das ewige Leben ergreift, ... aber ... konnte den Unterricht von dem ethischen Leben nicht vollenden, bis sie a) die ursprüngliche Menschen-Natur, b) den Abfall der menschlichen Natur von Gott, und c) die Wiederherstellung derselben in und durch Christus erkannte ... Die Einleitung enthält also in fünf Paragraphen § 1. Sprachlehre der Moral, § 2. Philosophie aller Moral, § 3. historische Übersicht der christlichen Moral, § 4. Darstellung der Moralsysteme, § 5. Entwurf dieser Moral." — Aus diesen Darstellungsproben ersieht man zugleich, wie Sailer gegenüber dem Unglauben seiner Zeit sozusagen fundamentaltheologisch vorgeht. Der in der Einleitung gewonnenen und gesicherten Grundlage, wonach die Wiedervereinigung der von Gott abgefallenen Menschheit mit Gott in Christus die Zentral-Idee des Christentums bildet, entspricht denn auch die weitere Ausführung. Ein erstes Hauptstück der Moral nämlich handelt von dem sittlichen Verderben der Menschheit, ein zweites von der Regeneration des Menschen und ein drittes und letztes von der christlichen Gerechtigkeit in ihrer Realisierung.

[3]) Hirscher veröffentlichte sein Moralwerk im Jahre 1835, also 18 Jahre nach Sailer. Die Wendung zum Besseren in den religiösen Zuständen Deutschlands macht sich hier dadurch bemerklich, dass Hirscher es nicht mehr angezeigt findet, zunächst in der sittlichen Anlage des Menschen die allgemeinen sittlichen Begriffe aufzusuchen, um fortschreitend schliesslich zur höchsten und allbegreifenden Idee der Sittlichkeit zu gelangen, sondern von vorn herein (wenngleich noch mit Verschmähung der moraltheologischen Überlieferung) die katholische Dogmatik zu Grunde legt und, was er als die Zentral-Idee der letzteren ansieht, die Idee des Reiches Gottes, sofort auch zum Ausgangspunkte und leitenden Gedanken seines Moralunterrichtes wählt. Der Titel seines Werkes lautet dementsprechend: „Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit", Tübingen 1835. — „Wenn ihn," bemerkt Carl Werner, Geschichte der katholischen Theologie [in Deutschland], seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München 1866, S. 593, über Hirscher, „in jüngeren Jahren das Streben nach innerlicher Auffassung der christlichen Wahrheit unter den Einflüssen der damaligen Zeitbildung zu Äusserungen und Urteilen veranlasste, welche später Missbilligung erfuhren, so hat er selber durch unablässige Besserungen seines Werkes und andere unzweifelhafte Kundgebungen auf das Entschiedenste die aufrichtige Kirchlichkeit seiner Gesinnung an den Tag gelegt; die letzten Auflagen seiner Moral bieten, wie auch Kleutgen zugesteht (Theologie der Vorzeit, Bd. I, S. 31), nichts dar, was vom Standpunkte strenger Kirchlichkeit irgendwie verfänglich erscheinen möchte." — Hurter indes erklärt l. c. T. III, col. 1157 von Hirschers's Moral: „opus, quod semper in melius emendavit, studiosis theologiae moralis sane minime est accommodatum, omittit enim definitiones, distinctiones, casus; principia vage proponit etc. piumque potius in modum speculatur et meditatur de vita vere christiana."

[4]) Die Moralwerke von Probst und Bittner geben — entsprechend der entschiedeneren Kirchlichkeit ihrer Zeit — schon durch den Titel ihren katholischen Standpunkt zu erkennen. Die Arbeit des ersteren nennt sich „Katholische Moraltheologie" (Bd. 1. Tübingen 1848, Bd. 2. ebenda 1850), die des letzteren „Lehrbuch der katholischen Moraltheologie" (Regensburg 1855). Stellt sich jener indes die Aufgabe, „die Positivität der früheren Moralwerke, ihre streng theologische Haltung, mit der psychologisch organischen Entwicklung des sittlichen Lebens, dem Vorzuge

der neueren Zeit," zu verbinden (Bd. 1, S. 125), so unternimmt es dieser, die moralphilosophischen und ascetischen Erörterungen seiner Vorgänger durch „Parallelen" der christlichen Moraltheologie mit Aussprüchen der alten Klassiker sowie durch „Tugendbeispiele aus dem Leben vorzüglich der neueren Heiligen" zu vervollständigen (s. d. Vorwort).

[5]) Johann Petrus Gury S. J., geboren 1801, gestorben 1866, veröffentlichte 1850 zu Lyon und Paris ein Compendium theologiae moralis, welches in vielen Seminaren als Lehrbuch eingeführt wurde. „Commendat enim se brevitate, integritate, sanitate doctrinae, est enim doctrina fere s. A. Liguori: sed propter ipsam brevitatem desideratur accuratio et soliditas ad scientiae normas exacta. Auctor illud aliquoties emendavit et auxit ut Romae 1862. t. 2 in 8; et Lugduni 1865. ed. 15; 1866. ed. 16; sed et alii viri docti illius pretium auxerunt novas accurantes editiones, ita anonymus (Seitz) in Germania, Ratisbonae 1853., . . . (1874 ed. 5.), qui multas annotationes eruditas adjecit et jus austriacum respicit; . . . in primis vero Antonius Ballerini, qui illam eruditissimis annotationibus historico-criticis, subinde per modum dissertationum locupletavit, quibus sagaciter limam apponit opinionibus antiquitatis crisimque salutarem opinionum et citationum instituit. Eas vindices doctrinae alphonsianae (Parisiis 1874. t. 2 in 8. ed. emendata et aucta) Congr. ss. Red. saepe impugnaverunt: unde in sequentibus editionibus novas adjecit, ut suas assertiones tueretur. Prodiit Romae 1866. ed. 1; 1884. ed. 8." So Hurter, l. c. T. III, col. 1155 s. — Was hier über Ballerini († 1881) und die Anfechtung seiner Aufstellungen bemerkt wird, bezieht sich auf eine Schrift, welche in erster Auflage 1873 zu Rom erschien und den Titel führte: Vindiciae Alphonsianae, seu Doctoris ecclesiae s. Alphonsi M. de Ligorio . . . doctrina moralis

vindicata a pluribus oppugnationibus cl. Antonii Ballerini S. J. in coll. Rom. professoris. Cura et studio quorundam theologorum e Congr. ss. Redemptoris. — Andere Anklagen, welche sich gegen Gury's Kompendium selbst richten, werden seit Jahrzehnten immer wieder von den Feinden der Kirche erhoben: Diebstahl und Unterschlagung, Fälschung und Betrug, Meineid und Eidesbruch sollen in jenem Unterrichtsbuche als erlaubt hingestellt werden. Schon Bischof Ketteler schrieb hiergegen u. a.: „Man kann dieses Gewebe von Täuschungen ohne ununterbrochenes Staunen gar nicht verfolgen und wird immer auf die Frage hingedrängt, kann es denn Menschen geben, die unter dem Scheine, das Gewissen des deutschen Volkes gegen ultramontane Schlechtigkeiten zu schützen, zu solchen Unehrlichkeiten ihre Zuflucht nehmen?" S. Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie in der „Main-Zeitung" und der zweiten Kammer zu Darmstadt. Zur Beleuchtung der neuesten Kampfesweise gegen die katholische Kirche für alle redlichen und unparteiischen Männer von Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz, Mainz 1869, S. 27. Vgl. ausserdem: Gotting und die „Moraltheorie" von Gury. Entgegnung auf ein „Öffentliches Antwortschreiben". Von Ma. Crefeld 1883. — Für die Verhältnisse Nord-Amerika's berechnet erschien das Compendium theologiae moralis a Joanne Petro Gury, S. J., primo conscriptum et deinde ab Antonio Ballerini, ejusdem societatis, adnotationibus auctum, nunc vero ad breviorem formam exaratum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum ab Aloysio Sabetti, S. J., ed. 13., Ratisbonae 1897.

[6]) Die Mehrzahl der zuletzt genannten Moraltheologen weilt nicht mehr unter den Lebenden. Gousset starb 1866, Scavini gegen d. J. 1881, Kenrick 1863. — Auch Clemens Marc C. ss. R. († 1887) verdient neben diesen

Autoren erwähnt zu werden, da er zwar hauptsächlich nach einer getreuen Auseinandersetzung der gesamten Moraldoctrin des heiligen Alphons strebt, dabei aber in die kasuistischen Erörterungen grundlegende Tugendlehren sowie überleitende Nachweise des Zusammenhanges der Traktate einschaltet und somit die Darstellung in der Richtung der ascetischen und spekulativen Fragen vervollständigt. Seine Institutiones morales Alphonsianae seu Doctris ecclesiae S. Alphonsi Mariae de Ligorio doctrina moralis ad usum scholarum accommodata erschienen zuerst 1885 (ed. 8. Romae 1894). Aus der Vorrede des Verfassers seien zur Empfehlung des trefflichen Werkes folgende Sätze mitgeteilt. Concreditae sunt mihi omnes variorum operum moralium editiones, quas S. Doctor (Alphonsus) propria manu accuravit; atque ex his, inter se collatis, deprehendi, quasnam explanationes et modificationes ipse, lapsu temporis, doctrinae suae inserendas esse judicaverit: quae res multum conferre solet ad assequendam veram qualiscunque scriptoris mentem. Ad manum etiam habui plurimas ab eo scriptas adnotationes multasque de re morali tractantes epistolas quae, posteaquam per integrum quasi saeculum in oblivione jacuerant, ultimis his tandem temporibus feliciter repertae sunt . . . Ad ordinem quod attinet, placuit generaliter retinere illum, quem S. Alphonsus in suis compendiis tenuit. Dum autem hunc ordinem seligerem, rem utilem me facturum esse putavi, si distincte demonstrarem quo logico nexu varii tractatus ita dispositi inter se cohaererent. Ad hoc demonstrandum in primis me juvit adducere verba D. Thomae et Catechismi Romani, quorum quanta sit auctoritas, nullus ignorat. Placuit etiam praemittere singulis Decalogi praeceptis brevem aliquam expositionem de illa virtute, quae ad unumquodque praeceptum se refert, ut ita singulis tractatibus magis solidum poneretur fundamentum utque tota

tractatio in majorem lectoris utilitatem cederet. T. I. ed. 8. p. VIII. s.

[7]) Konrad Martin, geboren 1812, gestorben 1879 als Bischof von Paderborn, verfasste sein Lehrbuch während seiner Lehrthätigkeit an der Bonner Hochschule zum Gebrauch bei den Vorlesungen. Die Vorrede zur zweiten ganz umgearbeiteten Auflage vom Jahre 1851, welche „namentlich im Interesse der praktischen Brauchbarkeit des Buches dem kasuistischen Elemente eine grössere Ausdehnung vergönnt“, beginnt mit folgender Erklärung: „Die Vorneigung für die positive Richtung in Behandlung unserer Wissenschaft wächst, man möchte sagen, zusehends Durchaus dringt man wieder auf die vollste Anerkennung des Überlieferten und an die Auctorität der heiligen Väter und der grossen mittelalterlichen Theologen lehnt man sich jetzt mit ebenso viel Treue an, als man ihr ehemals so recht geflissentlich auszuweichen suchte. In diese vorwaltende Zeitrichtung fördernd einzugreifen, war dieses Lehrbuch gleich anfänglich bestimmt, als es vor ungefähr zwei Jahren zuerst an's Licht trat; durch die grössere Bekanntschaft aber, die ich seitdem mit der Scholastik gemacht, glaube ich mich nun in den Stand gesetzt, dem Buche bei Gelegenheit dieser seiner zweiten Auflage eine seiner ursprünglichen Bestimmung mehr entsprechende Gestalt zu verleihen.“ Der Verfasser fügt noch bei: „In Behandlung der einzelnen Materien habe ich mich jetzt noch weit mehr, als in der ersten Auflage, an den heil. Thomas angeschlossen. In der Lehre vom Gewissen bin ich hauptsächlich Bardus, Neesen, Antoine gefolgt; in der Lehre von der Freiheit dem grossen Bossuet; in der Lehre von den drei göttlichen Tugenden ist sehr stark benutzt worden das unschätzbare Werk von Suarez: de triplici virtute theologica; die Lehre vom Gelübde und Eide ist nach Billuart; die Lehre von

den Kontrakten nach Antoine bearbeitet worden.“ Ausserdem sei aus der Vorrede zur dritten Auflage, vom Jahre 1855, — der letzten vor Übernahme des bischöflichen Amtes, mit welcher die Weiterarbeit des Verfassers an seinem Moralwerke zum Stillstande kam, — noch eine Bemerkung mitgeteilt. „Die wichtigste Veränderung in der Lehre vom Gewissen,“ heisst es hier, „betrifft das System des heil. Liguori, welches mir, je mehr ich ihm Nachdenken und Prüfung widmete, in einem um so günstigeren Lichte erschien, so dass ich die früheren ebenfalls geteilten Bedenken, die gegen den Äquiprobabilismus sind erhoben worden, jetzt als unhaltbar glaubte aufgeben zu müssen.“ In der Darstellung der Einzelheiten aber findet Martin es als die einfachste und natürlichste Ordnung, im allgemeinen Teile mit dem Princip des sittlich Guten (Gott) und den objectiven wie subjectiven Bedingungen, unter welchen das sittlich Gute wirklich werden kann, nämlich der göttlichen Gesetzgebung einerseits und dem Gewissen und der Freiheit anderseits, zu beginnen und hieran noch die allgemeine Lehre vom wirklich sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, anzuschliessen (§ 9). Der besondere Teil sodann gliedert sich in die Lehre von der christlichen Gesinnung d. i. von den theologischen Tugenden und den sie bedingenden oder durch sie bedingten Moral-Tugenden, und in die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung, in der Richtung auf Gott und die Kirche sowie in der Richtung auf die vernünftigen, der Seligkeit fähigen Geschöpfe Gottes (hinsichtlich des eigenen wie des fremden Leibeslebens und Seelenwohles, der Seelen im Fegefeuer und der menschlichen Gesellschaft als solcher).

[8]) Theophil Hubert Simar, Bischof von Paderborn, vordem Professor an der Bonner Universität, verfolgte bei

der Ausarbeitung seines Lehrbuches, laut Vorrede, einerseits den Plan, „den Kandidaten des geistlichen Standes eine für das erste Studium der Moraltheologie ausreichende, zu eingehendern Studien anregende und befähigende Darstellung der genannten Disciplin darzubieten.“ Anderseits leitete ihn die Erwägung, „dass die Universität nicht der Ort sei, wo eine vorzugsweise oder gar ausschliesslich auf die Zwecke der Beichtpraxis gerichtete Darstellung der Moraltheologie zuerst und in vorwiegendem Masse bei Lehrenden und Lernenden zur Anwendung kommen dürfe.“ „Wenn das Seminar,“ schreibt der Verfasser in dieser Hinsicht, „überhaupt der unmittelbaren Vorbereitung auf die Übernahme der seelsorgerlichen Pflichten des geistlichen Standes gewidmet ist, so scheint demselben auch die Pflege der Moraltheologie in der gedachten Richtung als seine natürliche Angabe zuzufallen. Diese wird aber eine um so befriedigendere Lösung finden, wenn das vorangegangene theoretische Studium dem Theologen zunächst einen genügenden Einblick in die Wissenschaft der christlichen Moral vermittelt, seine Aufmerksamkeit auf die sich daran knüpfenden praktischen Zwecke hingelenkt, und ihn zu einer klaren, principiellen Auffassung jener Zwecke befähigt hat.“ — Im einzelnen handelt Simar von den Bedingungen, kraft deren es dem Menschen möglich ist, auf die von Gott gewollte sittliche Ordnung durch persönliche Selbstbethätigung einzugehen, d. i., von der Kenntnis des sittlichen Gesetzes, von der freien Selbstbestimmung und von der Vermittelung zwischen jener und dieser durch das Gewissen sowie von den sittlichen Gegensätzen des Guten und Bösen in der Form einzelner Handlungen oder dauernder Zustände: dieses ist der Inhalt des allgemeinen Teiles (vgl. S. 27 der 3. Aufl.). Der besondere Teil betrachtet das sittliche Leben des Christen in der Richtung auf Gott, auf sich selbst und

auf den Nächsten mit jedesmaliger Unterscheidung der entsprechenden Gesinnungen oder Tugenden und ihrer Bethätigungen (s. S. 199 f.).

[9]) Ernst Müller, geboren 1822, gestorben 1888 als Bischof von Linz, war vom Jahre 1849 ab Dozent der Erziehungskunde für die Studierenden der Theologie und seit 1857 Professor der Moraltheologie an der Universität zu Wien. Im Jahre 1867 wurde er Dom-Kapitular bei St. Stephan und übernahm 1885 das bischöfliche Amt. — „Concilium Provinciae Viennensis," mit diesen Worten führt der Verfasser selbst sein Moralwerk beim Leser ein, „anno Domini 1858. celebratum Tit. VI. cap. 2. sapienter praescripsit: ‚In Theologia morali systematis ratio non negligenda et pro temporum conditione allaborandum est, ut resecentur radices errorum, quibus vitae christianae principia pessumdantur. Attamen haec ita pertractentur, ut casuisticae nihil detrahatur.' Hac norma spectata . . . ad id animum converti, ut nullam doctrinam vel quaestionem gravioris ponderis ad mores spectantem negligerem . . . atque recentium magis, quam veterum errorum pravitatem ostenderem; quocirca non paucas in hoc opere deprehendes veritates ordinis naturalis contra philosophorum deliramenta propugnatas . . . Cumque juventuti ecclesiasticae imprimis prodesse cuperem, materias maxime praxi deservientes exemplis casibusque nonnullis adjectis illustrandas curavi, . . . doctrinis pertractatis opera subtexui sanctorum Ecclesiae Patrum et Doctorum, quos de illis rebus uberius scripsisse novi, hisque opera adjunxi nonnullorum Theologorum, qui explicate de iisdem materiis disseruerunt, . . . doctrinis consideratis ‚recollectionem' vel ‚fructum considerationis' vel simile quid Lessium imitatus adjeci." — In dieser Weise handelt der Verfasser, der nach eigener Angabe den heiligen Thomas sowie den heiligen Alphons allen anderen Theologen über-

ordnet, im ersten Bande seines Werkes de bonitate morali generatim spectata, im zweiten de virtutibus christianis deque vitiis oppositis specialiter consideratis und im dritten de mediis et subsidiis vitae christianae. Der erste oder generelle Teil bespricht a) als Grundlage des sittlich Guten das Ziel, für welches der Mensch geschaffen ist, und die sittliche Ordnung, welche dahin führt, sowie b) den Unterschied des sittlich Guten und Bösen, ferner c) als Ursachen des sittlich Guten das Gesetz, das Gewissen und die Wahlfreiheit und zuletzt d) die allgemeinen Formen oder Weisen des sittlich Guten und Bösen d. i. die menschlichen Handlungen, Gutthaten und Tugenden, Sünden und Laster im allgemeinen. (Doch schloss in der ersten Ausgabe der erste Band schon mit der Lehre von den Gutthaten.) Im zweiten Bande kommen a) die theologischen Tugenden, die Religionstugend und andere zur Gerechtigkeit gezählte Tugenden sowie die Gerechtigkeit selbst und die übrigen Kardinaltugenden mit ihren Abzweigungen zur Behandlung, woran sich b) noch die Lehre von den besonderen Standestugenden anreiht. Der dritte Band stellt die Mittel und Wege und die mannigfachen Übungen des geistlichen Lebens dar, doch so, dass die Unterweisungen über das Messopfer und die Sacramente weitaus den grössten Raum einnehmen.

[10]) Johannes Ev. Pruner, Dom-Propst, bischöfl. Lyceums-Rector und Seminar-Regens in Eichstädt, stellte sich, wie vor ihm Ernst Müller, die Aufgabe, in seinem Lehrbuche neben den Anforderungen des theologischen Unterrichts zugleich den Bedürfnissen der praktischen Seelsorge zu genügen. Sein Moralwerk ist deshalb, obschon es die eigentlich pastoraltheologischen und kirchenrechtlichen Fragen, welche für den Seelsorger von Wichtigkeit sind, thunlichst umgeht, doch beträchtlich vollständiger als das Lehrbuch von Simar. In der zweiten Auflage hat der

Verfasser, der „den heil. Thomas v. Aquin und den heil. Alphons v. Liguori ganz besonders als Führer und Leiter beständig im Auge behielt“, sich jedoch „bei aller Pietät gegen solche Lehrer noch Freiheit des Urteils“ bewahrte (Vorrede zur 1. Aufl.), seine anfängliche Dreiteilung des Stoffes in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre „in der einmal allgemein geläufig gewordenen Unterscheidung einer allgemeinen, die Güterlehre und Tugendlehre in sich begreifenden, und einer speciellen Moraltheologie untergebracht, welche letztere mit der Pflichtenlehre identisch ist“. (?) Demgemäss bilden „der menschliche Act an sich und alle Factoren seines moralischen Wertes oder Unwertes“ (oder Willensfreiheit, Sittlichkeit, Gewissen, Gesetz und Übernatürlichkeit), „und das göttliche Gnadenwirken, um den Menschen tugendhaft zu machen, sowie die möglichen Gegensätze desselben“ (oder die Tugenden und Sünden) den Inhalt der allgemeinen Moraltheologie (S. 19 der 2. Aufl.). Die specielle Moraltheologie aber stellt sich dar als eine Erklärung des Dekalogs nach seinem vollen durch Christus geoffenbarten Inhalte, d. i. a) der religiösen Pflichten, die im ersten, zweiten und dritten Gebote enthalten sind, b) der allgemeinen Liebespflichten gegen den Nächsten, ausgesprochen durch das Gebot der Nächstenliebe und alle Gebote der zweiten Tafel, c) der Pietäts- und Socialpflichten, als des speciellen Inhalts des vierten Gebotes, d) der Gerechtigkeitspflichten, auf welche sich das fünfte, sechste, siebente und achte Gebot bezieht, und e) der Sittlichkeitspflichten, welche das neunte und zehnte Gebot einschärft (S. 186).

[11]) Franz X. von Linsenmann, Dom-Kapitular in Rottenburg, vordem Professor an der Tübingener Universität, erblickte bei Abfassung seines Lehrbuches die Hauptaufgabe der Moral für unsere Zeit — neben der Einführung in den rechten Sinn und Geist der in der

Kirche hinterlegten Lehre — in der richtigen Stellungnahme zur modernen Gesellschaftswissenschaft (S. V u. VI). Doch bekunden seine Erörterungen und Hinweise nicht blos in dieser einen Richtung ein lebhaftes Aufmerken auf die geistigen Regungen der Zeit. Im ersten Hauptteile (s. S. 35 ff.) stellt der Verfasser die Grundverhältnisse der sittlichen Ordnung sowie die Störung und die Wiederherstellung der letzteren dar: es ist die Lehre von der ethischen Freiheit, vom Gesetz, vom Gewissen, von der Pflicht und von den menschlichen Handlungen, vom Wesen und Ursprung der Sünde und von ihren Hauptformen, von der Gnade und den Gnadenmitteln, was hier seine Stelle findet. Der zweite Hauptteil (s. S. 249 ff.) bespricht a) die Pflichten des Menschen gegen sich selbst (zur Erhaltung der individuellen Existenz sowie zur Gewinnung und Behauptung einer gesellschaftlichen Stellung), b) die Pflichten gegen Gott (zur individuellen Religionsübung sowie innerhalb der religiösen Gemeinschaft) und c) die Pflichten gegen den Nächsten (im Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen sowie zum Ganzen der gesellschaftlichen Ordnung).

[12]) Joseph Schwane, geboren 1824, gestorben 1892 als Professor an der Akademie zu Münster, begann die Veröffentlichung seines Lehrbuches, nachdem 1871 eine Monographie über die Verträge und 1873 eine solche über die Gerechtigkeit vorausgegangen war, 1878 mit einem ersten und zweiten Teile der speciellen Moraltheologie, welcher die Tugenden und Pflichten des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und zu sich selbst behandelt: den Hauptinhalt bildet hier die Lehre von den theologischen Tugenden und von der Tugend der Gottesverehrung einenteils und von den Tugenden der Klugheit, des Starkmuts und der Temperanz andernteils. Dazu kam 1885 die allgemeine Moraltheologie, welche die Lehre von den Sitten-

gesetzen (einschliesslich der Lehre über den höchsten Endzweck), vom Gewissen und von den sittlichen Handlungen und Zuständen umfasst. Noch in demselben Jahre erhielt ausserdem die specielle Moraltheologie ihren Abschluss, indem die Lehre von der Gerechtigkeit und den mit ihr verwandten Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens, durch die Lehre von den Verträgen bereichert, in zweiter Auflage erschien und sich nunmehr als letzten Teil des Ganzen einführte.

§ 8.

Das moraltheologische Studium; a) seine sittlichen Anforderungen.

Da wir unter Studium ein Lernen und Forschen zu verstehen haben, welches mit ganzem Ernste und allem Fleisse geschieht, so sind es teils sittliche, teils wissenschaftliche Aufgaben, auf welche an dieser Stelle noch hinzuweisen ist.

Jedenfalls werden die Forderungen der Sittlichkeit voll und ganz nur von demjenigen erfasst und gewürdigt, der dieselben nicht blos richtig versteht, sondern bei gegebenem Anlass auch mit aller Sorgfalt erfüllt. Denn es verhält sich mit der sittlichen Lebensführung, die gewisser Massen auf das edelste Kunstwerk, auf die sittlich vollendete Persönlichkeit, abzielt, ohne Zweifel ähnlich, wie mit der Thätigkeit des Malers oder Musikers, der zu einem vollkommenen Verständnis und Besitz seiner Kunstregeln erst durch die sorgfältige Anwendung und Erprobung derselben gelangt.

Um daher auch nur vom philosophischen Stand-

punkte mit den Vorschriften der Sittlichkeit wahrhaft vertraut zu werden, ist neben der wissenschaftlichen Weite und Tiefe des geistigen Blickes bereits eine Hochgesinntheit und Ernsthaftigkeit des sittlichen Verhaltens erforderlich, welche sich in keiner Hinsicht Ausnahmen gestattet und vor keinerlei Schwierigkeiten zurückweicht. Katholisch-theologische Moralwissenschaft aber mit allem Eifer in sich anstreben, heisst nach der Natur der Sache noch mehr, — heisst aus ganzer Seele auch eine übernatürliche Annäherung an den Urquell aller Einsicht und Tugendhaftigkeit pflegen, — und heisst dies in innigster Vereinigung mit der Kirche und nach ihren Lehren und Weisungen thun [1]).

Von je her haben denn auch durch den Adel ihrer Sitten hervorgeragt, die um unsere Wissenschaft sich bleibende Verdienste erwarben. — Über Aristoteles wissen wir, dass er beherrscht von der Denkweise seines Volkes, wennschon nicht ohne sich selbst zu widersprechen, die Meinung zu rechtfertigen suchte, der Herr dürfe seinen Sklaven als ein von Natur willenloses menschliches Werkzeug behandeln [2]). Aber wir wissen auch, dass derselbe Weltweise nicht aus diesem Leben schied, ohne zuvor bezüglich seiner eigenen Sklaven die Bestimmung zu treffen, keiner von denen, die ihn persönlich bedient haben, dürfe verkauft, mehrere sollen freigelassen und selbst ausgestattet werden [3]). Sein persönliches Verhalten war besser, als seine wissenschaftliche Erkenntnis, obschon auch die letztere alles Gute und Hohe richtig zu

würdigen trachtete. — Vom heiligen Thomas von Aquin berichtet das römische Brevier d. 7. Martii u. a.: Praeclarum christiani orbis decus et ecclesiae lumen, beatissimus vir Thomas, . . . nunquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi post orationem . . . Neapoli cum ad imaginem crucifixi vehementius oraret, hanc vocem audivit: „Bene scripsisti de me, Thoma, quam ergo mercedem accipies?“ Cui ille: „Non aliam, Domine, nisi teipsum“ . . . Cum sanctis angelicis spiritibus non minus innocentia quam ingenio comparatus Doctoris Angelici nomen jure est adeptus. — Der heilige Franz von Sales war nach den Angaben desselben Breviers, d. 29. Januarii, von klein auf ausgezeichnet durch die Unschuld und den Ernst seiner Sitten. Episcopus consecratus, heisst es von ihm weiter, sanctitatis suae radios circumquaque diffudit, zelo ecclesiasticae disciplinae, pacis studio, misericordia in pauperes, omnique virtute conspicuus. — Alphonsus Maria de Ligorio, so lesen wir ebendaselbst d. 2. Augusti, . . . sacerdos factus . . . pauperum praesertim et ruricolarum miseratus, congregationem presbyterorum instituit sanctissimi Redemptoris, qui, ipsum Redemptorem secuti, per agros, pagos et castella pauperibus evangelizarent . . . Mirum sane, quot odia extinxerit, quot devios ad rectum salutis iter revocaverit. — Doch auch unter den Moraltheologen, welche ihrer Bedeutung nach an die eben genannten Heiligen nicht hinanreichen, finden sich nicht wenige, die der Nachwelt neben dem Ruhme ihrer Gelehrsamkeit das erbauliche Beispiel eines entsprechenden

Tugendlebens hinterlassen haben. Es sei nur noch auf die Namen Suarez, Lessius und Laymann hingewiesen und an den edlen Sailer erinnert[4]).

[1]) Man vgl. in letzterer Hinsicht die liturgischen Texte: Veni, sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium: et tui amoris in eis ignem accende. Veni, sancte Spiritus, Et emitte coelitus Lucis tuae radium etc. (Dominica pentecostes im Missale rom.) Veni, creator Spiritus, Mentes tuorum visita etc. (Dominica pentecostes im Breviarium rom.)

[2]) Pol. I, 4 ss.; Zeller, a. a. O. S. 690—93.

[3]) Zeller, a. a. O. S. 47, Anm. 5. Über den Charakter des Aristoteles lesen wir ebenda: „So weit uns die wissenschaftlichen Schriften des Philosophen, die dürftigen Überbleibsel seiner Briefe, die Bestimmungen seines Testaments und die unvollständigen Nachrichten über sein Leben ein Bild seines Charakters gewähren, können wir nur vorteilhaft von ihm denken. Reine Grundsätze, ein richtiges sittliches Gefühl, ein feines und treffendes Urteil, Empfänglichkeit für alles Schöne, ein warmer und lebendiger Sinn für Familienleben und Freundschaft, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Anhänglichkeit gegen Angehörige, menschenfreundliche Milde gegen Sklaven und Hilfsbedürftige, treue Liebe gegen seine Gattin, eine edle, über das griechische Herkommen weit hinausgehende Auffassung der Ehe — dies ungefähr sind die Züge, welche uns an seiner moralischen Persönlichkeit in die Augen fallen."

[4]) Man s. den Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae von Hugo Hurter S. J., Innsbruck 1871—1886, ed. 2. 1892—1895, oder auch die Verzeichnisse der Moralschriftsteller in Haringer's Ausgabe der Theologia moralis sancti Alphonsi M. de Liguori, Ratisbonae 1846, I, p. L ss., in Ballerini's Ausgabe des Compendium theologiae

moralis P. Joannis Petri Gury S. J., ed. 6., Romae 1880, I, p. XI ss., oder in Lehmkuhl's Theologia moralis, ed. 3., Friburgi Brisg. 1886, II, p. 793 ss.

Über Franz Suarez schreibt Hurter unter andrem: „A multis vocatum in dubium est, doctiorne esset Suarez, an sanctior. In tanto litterarum famaeque fastigio adeo sibi nihil arrogabat, ut se infra omnes demitteret . . . Sui contemptor honoris servantissimus erat alieni . . . Novem per diem horas studio, orationi dabat quinque, affirmare solitus, malle se quaesitae tot annorum labore scientiae quam quotidianae meditationis facere jacturam . . . Animi puritatem toto vitae tempore tenuit illibatam. L. c. ed. 2. T. I, p. 139.

Über Leonhard Lessius findet sich in demselben Werke nachstehendes angegeben: Indefessa diligentia Lessius ad finem usque vitae studiis incubuit, licet fractus doloribus . . . Inter schedas, quibus quae sibi servanda proposuerat inscripsit, multa ne passim innotescerent graece fuerunt concepta. Septem capita continebat una quaedam (octavum abdiderat caracteribus ignotis) in haec verba: 1. Neminem vituperare; 2. ante studium cor elevare; 3. pro capiendo consilio orare: ‚Deus qui corda fidelium' etc.; ‚Actiones nostras' etc.; 4. in surgendo orationem: ‚Concede, quaesumus' etc., ursurpare; 5. in rebus dubiis et perplexis ad luminis divini fontem confugere; 6. ubique impetum cohibere et pacifice agere; 7. modum in refectione servare et memorem esse coelestis voluptatis. Cunctorum una vox erat, humili, suavi, seria, pia Lessii conversatione sese velut quadam vi magnetica attractos laetiores, doctiores, ad virtutem promptiores effectos esse . . . Candoris, simplicitatis, sinceritatis amator erat commendatorque, ipsam mendacii vel solam speciem detestabatur, nunquam quo sua tegeret ambiguo restrictoque modo locutus . . . Vitam

demum innocentissimam, piissimam doloribusque [colicae, calculi, herniae duplicis, languentis ructantisque stomachi] plenissimam non sine sanctitatis fama morte commutavit . . . a. aetatis 69. L. c. p. 247 s.

Über Paul Laymann erhalten wir diese Mitteilungen: Consulebatur passim ex remotis locis super difficillimis rebus tanquam oraculum. Doli videbatur penitus expers, patiens laborum, animo extra spem metumque posito paratus omnibus obsequi et sui despicientia infra omnes se abjiciens. Ad extremum Constantiae peste contactus est, qua ne forte alium inficeret, in separatum locum confestim sese abdidit dehortando alios, ne sua causa periculo contagionis se exponerent, eaque confectus decessit sexagenarius. L. c. p. 363.

Bezüglich Michael Sailer's berichten näheres G. Aichinger, J. M. Sailer, B. von Regensburg, ein biographischer Versuch, Freiburg im Br. 1865 (vgl. Hist. polit. Blätter 1865, II, S. 182—92), Chr. v. Schmid, der hochs. Bischof J. M. v. Sailer, Augsburg 1857, und Buchner, ein Lebensbild zur Vervollständigung über Sailer's Priesterschule, Augsburg 1870. (Hurter, l. c. ed. 2. T. III, col. 906.)

§ 9.

Fortsetzung; b) Lern- und Forschungsaufgaben.

In wissenschaftlicher Hinsicht aber verlangt das Studium der katholischen Moraltheologie, — um entsprechend dem Begriffe des wissenschaftlichen Denkens und Forschens eine möglichst erschöpfende Gründlichkeit und Vollständigkeit der sittlichen Erkenntnis zu erzielen, — sowohl eine angemessene Grundlegung als auch eine sorgfältige Weiterbildung.

In ersterer Beziehung nun ist als die naturgemäss nächste und wichtigste Hilfe der mündliche Unterricht zu bezeichnen und zwar der mündliche Unterricht eines Fachlehrers, der als solcher sich am ehesten in der Lage befindet, den Erfordernissen der Gründlichkeit und Vollständigkeit bei thunlichster Rücksichtnahme auf die persönliche Eigenart des Studierenden ausgiebig zu entsprechen. Die vorhandene moraltheologische Litteratur vermag das gleiche dem Anfänger nicht zu leisten und empfiehlt sich deshalb erst an zweiter Stelle: doch gewähren wenigstens diejenigen moraltheologischen Lehrbücher, welche unmittelbar die Unterstützung des hochschulmässigen Studiums bezwecken, nach

der Natur der Sache schon von Anfang an als Hilfsmittel zur Vorbereitung auf den zu empfangenden mündlichen Unterricht sowie zur Ergänzung des im Unterrichte Besprochenen den erheblichsten Nutzen. Auch versteht es sich von selbst, dass das Studium des Gehörten oder Gelesenen ein ausdauerndes Eingehen auf die Anschauungsweise des Lehrers sowie ein öfteres Überdenken[1]) erfordert, da nur auf diesem Wege ein vollkommeneres Verständnis des Mitgeteilten sich erhoffen lässt.

Die Art der notwendigen Fortbildung aber ist zum Teil vorgezeichnet durch die Bedürfnisse des Seelsorgsberufs, für welchen der Studierende sich vorbereitet, zum Teil bedingt durch die Rücksicht auf die Zeitanschauungen, unter deren Herrschaft wir wirken sollen. Jene Bedürfnisse verlangen den schliesslichen Übergang zur angelegentlicheren Beschäftigung mit den ascetischen sowie mit den kasuistischen[2]) Fragen; und es erscheint in anbetracht dieser Lage der Dinge nur gerechtfertigt, wenn schon der Anfänger mindestens die beiden bedeutendsten Meisterwerke der ascetischen und der kasuistischen Unterweisung aus früheren Zeiten, die Philothea des heiligen Franz von Sales und den Homo apostolicus des heiligen Alphons von Liguori (wenigstens die ersten Traktate), zum Gegenstande seines Studiums wählt. Was aber die herrschenden Anschauungen betrifft, mit welchen wir im menschlichen Verkehre zu rechnen und zu rechten haben, so empfiehlt sich schon für den

Anfänger im moraltheologischen Studium, auch in dieser Hinsicht seinen spekulativen Blick zu schärfen und zu erweitern: schon der Anfänger thut deshalb gut daran, ebensowohl zurückschauend mit derjenigen Darstellung der katholischen Wahrheiten sich mehr und mehr vertraut zu machen, welche bisher als die geeignetste zur Abwehr der wechselnden Zeitirrtümer sich erwiesen hat, mit der Lehre des heiligen Thomas von Aquin[3]), als auch umsichschauend auf die mannigfachen Zeitmeinungen bereits wohl zu achten, welche die Gegenwart mit rastloser Geschäftigkeit, gleichviel ob im Einklange oder im Widerspruche mit den sittlichen Wahrheiten, teils hegt und weiter verbreitet, teils neu zu Tage fördert[4]).

Erscheint aber bei einer derartigen Ausdehnung der moraltheologischen Studienaufgaben die Besorgnis nicht ausgeschlossen, dass die Menge und Mannigfaltigkeit der sich ansammelnden Einzelkenntnisse auf den Studierenden mehr oder minder verwirrend wirke, so erwächst hieraus zum Schluss noch das Bedürfnis und die Aufgabe, durch eine möglichst übersichtliche und zugleich möglichst umfassende Einteilung und Ordnung der moraltheologischen Einzelfragen jener Gefahr thunlichst vorzubeugen.

---

[1]) Eine mannigfache Anregung und Hilfe zu dieser Denkthätigkeit leisten nach der Natur der Sache die Begriffsbestimmungen, Angaben und Gesichtspunkte, welche der moraltheologischen Einleitung angehören und mithin

im Verlaufe des Studiums immer wieder als Führer und Berater zugezogen sein wollen. Doch liegt es auch ohne alle Anweisung in den Bedürfnissen des denkenden Geistes, die einzelnen Aufstellungen und Abschnitte, aus welchen sich ein moraltheologischer Unterricht zusammensetzt, unter einander zu vergleichen, nach ihren unmittelbaren sowie nach ihren entfernteren Beziehungen so oder anders zu ordnen und zu verbinden, auf ihre gemeinsamen Grundgedanken oder Voraussetzungen zu untersuchen, hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit und Bedeutung für das sittliche Verhalten zu erwägen, u. s. w.

[2]) Über die Notwendigkeit eines näheren kasuistischen Studiums für den Beichtvater erklärt das Wiener Provinzial-Konzil vom Jahre 1858, Tit. VI, c. 2, kurz und treffend: Sana ratio et usus ad conscientiae casus probe dijudicandos multum valent: sed in difficilioribus rebus saepe fallunt confessarios, qui in eis nimium confidunt. Temerarium est, ubi de aeterna fratrum salute agitur, negligere auxilia, quae ex laboribus tot virorum pietate, doctrina et experientia insignium hauriri possunt. Acta et Decreta sacr. conciliorum recentiorum, collectio Lacensis, T. V, Friburgi Brisg. 1879, col. 203 s. Doch eignen sich viele Gewissensfälle der Beichtstuhlpraxis nicht zum Studium des Anfängers. Denn befleissigt sich zwar die kasuistische Morallitteratur bei der Besprechung des menschlichen Lasterlebens von je her einer gewissen Zurückhaltung (man vgl. z. B. die moderne Fachlitteratur für gerichtliche Medicin), so deckt doch unvermeidlich jene Besprechung mehr oder minder Abgründe des menschlichen Sittenelendes auf, um die auch nur zu wissen schon niederdrückend ist. Überdies lässt sich eine erschöpfende Kenntnis dessen, was verkommene Menschen thatsächlich verüben, durch kein, wenn auch noch so frühzeitig begonnenes und um-

fassend betriebenes Studium der Sündenkasuistik erreichen, da die Möglichkeiten, vom rechten Wege abzuirren, an und für sich zahllos sind und die böse Lust in der Erfindung neuer Missethaten und Sündengräuel nicht ermüdet. Bei dieser Sachlage entspricht es allein der gesunden Vernunft, die nähere Erforschung der menschlichen Lasterhaftigkeit auf die Zeit und das Mass des herantretenden Bedürfnisses zu beschränken und deshalb zunächst auch nur die allgemeinen Erörterungen, mit welchen die kasuistische Moraltheologie beginnt, wie die Traktate des heiligen Alphons De conscientia, De legibus, De actibus humanis et peccatis, der Reihe nach und unverkürzt durchzunehmen, bei den folgenden Lehrstücken dagegen die den vorstehenden Bemerkungen entsprechende Zurückhaltung walten zu lassen.

[3]) Wie wenig die Lehren des heiligen Thomas für unsere Zeit veraltet sind, ergab sich vor einigen Jahren in bemerkenswerter Weise aus dem offenen Bekenntnisse eines der hervorragendsten Rechtsgelehrten unserer Tage. Rudolph von Jhering schrieb damals in der zweiten Auflage seines Werkes: „Der Zweck im Recht," Bd. 2, Leipzig 1886, S. 161, folgendes: „In der gegenwärtigen zweiten Auflage mache ich zum Texte einen Nachtrag, den ich der Besprechung meines Werkes im Litterarischen Handweiser, zunächst für das katholische Deutschland, Münster, Jahrg. 23, No. 2, durch W. Hohoff, Kaplan in Hüffe, verdanke, der mir auch persönlich mit manchen wertvollen Verweisungen auf die katholische ethische Litteratur an die Hand gegangen ist. Derselbe weist mir durch Citate aus Thomas ab Aquino nach, dass dieser grosse Geist das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntnis, den

er für mich daran knüpft, kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die grossartigen Gedanken dieses Mannes zu Nutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, dass solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen worden waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen." — Leo XIII. liess im Jahre 1881 in die Brevier-Lectionen des 7. März — in festo S. Thomae Aquinatis — die Worte aufnehmen: (Scripta ejus et multitudine et varietate et facilitate explicandi res difficiles adeo excellunt,) ut uberrima atque incorrupta illius doctrina, cum revelatis veritatibus mire consentiens, aptissima sit ad omnium temporum errores pervincendos. Man vergleiche auch die Encyklika Aeterni Patris, welche derselbe Papst am 4. August 1879 veröffentlichte. Quam philosophandi rationem, heisst es da, S. 33 der Freiburger Ausgabe, über den heiligen Thomas, cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligendos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit.

[4]) Im Jahre 1864 veröffentlichte Pius IX. eine Zusammenstellung der modernen Irrtümer, welche im allgemeinen noch den gegenwärtigen Verhältnissen entspricht, obschon sich seitdem namentlich die sozialistischen

Anschauungen merklich weitergebildet haben. Der vollständige Titel lautet: Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in Encyclicis aliisque apostolicis litteris sanctissimi domini nostri Pii Papae IX. Die Zusammenstellung zählt nicht weniger als 80 Nummern, welche sich auf folgende 10 §§ verteilen. § 1. Pantheismus, Naturalismus et Rationalismus absolutus (n. 1—7). § 2. Rationalismus moderatus (n. 8—14). § 3. Indifferentismus, Latitudinarismus (n. 15—18). § 4. Socialismus, Communismus, Societates clandestinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales (unter dieser Überschrift werden keine einzelnen Irrtümer angeführt, sondern nur die betreffenden Encykliken genannt). § 5. Errores de Ecclesia ejusque juribus (n. 19—38). § 6. Errores de societate civili tum in se, tum in suis ad Ecclesiam relationibus spectata (n. 39—55). § 7. Errores de Ethica naturali et christiana (n. 56—64). § 8. Errores de Matrimonio christiano (n. 65—74). § 9. Errores de civili Romani Pontificis principatu (n. 75—76). § 10. Errores, qui ad Liberalismum hodiernum referuntur (n. 77—80).

Gegen die sittlichen Wahrheiten insbesondere verstossen hiernach diese Aufstellungen: Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare. Aliae vires non sunt agnoscendae nisi illae, quae in materia positae sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent. Auctoritas

nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert. Proclamandum est et observandum principium, quod vocant de non-interventu. Legitimis principibus obedientiam detractare, immo et rebellare licet. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.

Den vollständigen Text findet man bei Denzinger in dessen Enchiridion, sowie bei Lehmkuhl und anderen; Denzinger teilt auch den Hauptinhalt der Encyklika Quanta cura mit, welche gleichzeitig mit dem Syllabus veröffentlicht wurde und auf eine Anzahl Zeitirrtümer, auch aus dem Gebiete der Ethik, noch näher eingeht. — Auch von Leo XIII. besitzen wir eine Anzahl Kundgebungen, welche hier zu erwähnen sind. Die zu Freiburg im Br. in den Jahren 1881, 1887 und 1893 erschienenen drei Sammlungen seiner Rundschreiben (S. D. N. Leonis Papae XIII. Epistolae encyclicae. Series 1—3.) enthalten die Encykliken Inscrutabili Dei consilio („über die Kirche als Mutter der wahren Civilisation") vom 21. April 1878, Quod Apostolici muneris („über die Gefahren des Socialismus") vom 28. December 1878, Aeterni Patris („über eine Restauration der Wissenschaft auf Grund der philosophischen Principien des heil. Thomas von Aquin") vom 4. August 1879, Arcanum divinae sapientiae („über die christliche Ehe") vom 10. Februar 1880, Grande munus („über die heiligen Slavenapostel Cyrillus und Methodius") vom 30. September 1880, Sancta Dei civitas („über die katholischen Missionen") vom 3. December 1880, — Diuturnum illud („über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt") vom 29. Juni 1881, Auspicato concessum („über den heil. Franciscus von

Assisi und dessen III. Orden") vom 17. September 1882, Supremi Apostolatus („über die Rosenkranzandacht") vom 1. September 1883, Humanum genus („über die Freimaurerei") vom 20. April 1884, Superiore anno („über den Rosenkranz") vom 30. August 1884, Immortale Dei („über die christliche Staatsordnung") vom 1. November 1885, — Libertas („über die menschliche Freiheit") vom 20. Juni 1888, Exeunte jam anno („vom christlichen Leben") vom 25. December 1888, Sapientiae christianae („über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger") vom 10. Januar 1890 und Rerum novarum („über die Arbeiterfrage") vom 15. Mai 1891. Man sehe auch die in Maredsous wohlvorbereitete vierbändige Veröffentlichung, welche 1878 bis 1891 zu Brügge und Lille unter dem Titel S. D. N. Leonis P. P. XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones aliaque Acta praecipua erschienen ist.

§ 10.

Zur Übersicht über die einzelnen moraltheologischen Fragen.

Nun zeigt ein Blick auf die vorliegende Einleitung, wie bei manchen Untersuchungen verschiedene theoretische und praktische Gesichtspunkte sich gleichsam von selbst aus einander entwickeln und neben einander stellen.

Denn zerlegte sich die Aufgabe der Einleitung (vgl. § 1) zuerst zwar nur in den doppelten Zweck, Teilnahme für die moraltheologischen Studien zu erwecken, was Sache theoretischer Wertbemessung ist, und über die angemessene Behandlungsweise der Moraltheologie aufzuklären, was in das Gebiet der praktischen Belehrungen gehört, so musste doch füglich von vorn herein unter die Gegenstände der Einleitung auch die Frage nach der Eigenart der Moraltheologie aufgenommen und als ein erster theoretischer Gesichtspunkt an die Spitze gestellt werden. Wie hier mit der katholisch-theologischen Sittenlehre, ebenso verhält es sich jedoch augenscheinlich mit der Sitt-

lichkeit selbst: auch um zur Pflege der Sittlichkeit eine wohlangemessene Anleitung zu geben, empfiehlt es sich, vor allem das Wesen oder die Eigenart der Sittlichkeit näher in's Auge zu fassen. Und was von der Sittlichkeit überhaupt gilt, deren Betrachtung Aufgabe der generellen Moraltheologie ist, trifft auch bei den einzelnen Sittlichkeitsforderungen und Tugenden zu, welche den Gegenstand der speciellen Moraltheologie bilden: hier wie dort hat die nähere Erörterung füglich mit der Frage nach dem Wesen oder der Eigenart zu beginnen.

In der vorliegenden Einleitung war ferner, wie so eben schon bemerkt wurde, neben der Eigenart der Moraltheologie deren Wert und Behandlungsweise zu bestimmen: dasselbe Verfahren wird auch in der generellen und nicht minder in der speciellen Moraltheologie zweckmässig sein. Bei der generellen Betrachtung der Sittlichkeit nämlich sind neben dem Wesen der letzteren füglich auch die allgemeinen Beweggründe hervorzuheben, welche der Verstand dem Willen vorzuhalten vermag, um denselben zur Wertschätzung der Sittlichkeit sowie zum sittlichen Streben überhaupt anzuregen. Und ebenso zweckmässig werden bei der speciellen Betrachtung jeder einzelnen Sittlichkeitsforderung die besonderen Schätzungs-Motive näher beleuchtet, welche für die betreffende Pflicht als solche Bedeutung haben. Wie die allgemeinen Beweggründe, so gehören aber auch die allgemeinen Erziehungsweisen oder die Grunderfordernisse zur Verwirk-

lichung eines sittlichen Verhaltens unter die wesentlichen Gegenstände der generellen Moraltheologie; und dasselbe ist von den Grundeigenschaften oder Verwirklichungsbedingungen der einzelnen Pflichterfüllung in Bezug auf die specielle Moraltheologie zu sagen.

Nach den Erörterungen über Wesen, Wert und Behandlungsweise blieben jedoch der vorliegenden Einleitung noch drei Aufgaben zu lösen: der für den Anfänger zunächst wichtige gegenwärtige Entwicklungsstand unserer Wissenschaft war zugleich mit seiner Vorgeschichte darzulegen; es galt ausserdem, die Anforderungen nachzuweisen, welche das ernstliche Studium der katholischen Moraltheologie an die Person des Lernenden stellt; jetzt noch bleibt ein Übersichts-Plan oder gleichsam ein Fachwerk vorzuzeichnen, mit dessen Hilfe die ungefährdete Durchführung der gestellten Aufgaben sich am ehesten erhoffen lässt. Dieselben Wege der Betrachtung wird aber auch die Lehre von der Sittlichkeit an sich sowie von den einzelnen Sittlichkeitsforderungen einzuschlagen haben, um nach jeder Seite hin zu genügen. Rechts- und Sittengeschichte und Hagiographie dürfen angesichts des Eifers, mit welchem der Unglaube auf seine Weise einen Teil dieser Wissensgebiete durchforscht, dem katholischen Moraltheologen der Gegenwart nicht gleichgiltig sein, ganz abgesehen davon, dass diese Studien auch an und für sich geeignet sind, die Erörterungen des generellen wie nicht minder des speciellen Teiles unserer Wissen-

schaft in erwünschter Weise zu vervollständigen und zu vertiefen. Doch auch die Unterweisungen, wie der einzelne für seine Person und inmitten seiner Zeit sich der Pflege eines löblichen Verhaltens mit jeglichem Ernst hingeben und nach sittlicher Vervollkommnung trachten solle, gehören ohne Zweifel zur Vollständigkeit des moraltheologischen Unterrichts und bilden nicht blos einen zweckmässigen Bestandteil der generellen Moraltheologie, sondern verbreiten sich passend auch über die Lehrdarstellungen der einzelnen Tugenden. Und was die ungefährdete allseitige Durchführung der Sittlichkeitsforderungen anlangt, worüber die Moraltheologie in ähnlicher Weise an letzter Stelle nähere Auskunft zu geben hat, wie die moraltheologische Einleitung füglich mit der Frage nach der wohlgesicherten Durchführung der gestellten Studienaufgaben schliesst, so waltet auch hier kaum eine Schwierigkeit ob: die gemeinüblichen Erörterungen über Sittengesetz und Gewissen sowie über die wichtigeren Unterschiede, welche bei der Beobachtung der einzelnen Sittlichkeitsforderungen zu machen sind, zeigen genügend, dass auch dieser Gesichtspunkt für die moraltheologischen Auseinandersetzungen weder im generellen noch im speciellen Teile der Moraltheologie ausser acht bleiben darf[1]).

Wir erhalten auf diese Weise ein allgemeines Bild der verschiedenen Richtungen, in welchen schon der moraltheologische Anfangsunterricht füglich vorzugehen hat. Eben dieses allgemeine Bild dürfte aber als

eine umfassendere Übersicht über die moraltheologischen Einzelfragen auch noch für die allseitig sammelnde moraltheologische Fortbildung von Nutzen sein.

---

[1]) Im Ganzen sind es also sechs Gesichtspunkte, nach welchen die moraltheologischen Studienaufgaben sowohl im allgemeinen als auch im besonderen Teile der Moraltheologie sich unterscheiden und ordnen lassen. Wie man jedoch leicht bemerkt, stehen diese Gesichtspunkte teils zur spekulativen, teils zur ascetischen, teils zur kasuistischen Methode in einer näheren Beziehung. Denn das Wesen oder die Eigenart jedes Forschungsgegenstandes vor allem festzustellen, ist vornehmlich ein Bedürfnis des spekulativen Denkens, wenngleich auch die ascetischen und kasuistischen Unterweisungen gern mit einer Definition ihres Gegenstandes eingeleitet werden. Desgleichen gehören die Fragen nach dem Werte und dem Entwicklungsstande, da sie mehr theoretischer, als praktischer Natur sind, an erster Stelle, wennschon wiederum nicht ausschliesslich, der spekulativen Forschung an. Dagegen leitet die Darstellung der allgemeinen Mittel und Wege oder der Grunderfordernisse der Verwirklichung unmittelbar zur Bethätigung des Erkannten über und ist deshalb vornehmlich von ascetischer Art, was in noch höherem Grade von den Erörterungen über die besonderen Vervollkommnungswege gilt. Die Lehre von der ungefährdeten allseitigen Durchführung der Sittlichkeitsforderungen aber beschäftigt vornehmlich das kasuistische Denken. Aus dieser Sachlage ergiebt sich, dass die angeführten Gesichtspunkte in verschiedener Reihe auf einander folgen können, je nachdem es vorteilhaft erscheint, die theoretischen Erörterungen unmittelbar neben einander zu

stellen oder aber — entsprechend dem in der vorliegenden Einleitung eingeschlagenen Wege — mit der Definition und den Principien der Wertschätzung unmittelbar diejenigen der Bethätigung oder Verwirklichung zu verbinden und erst nach dieser vollständigeren Orientierung über einen Gegenstand dessen Entwicklungsgeschichte und Entwicklungsstand zu betrachten. Ausserdem sei darauf hingewiesen, dass die Fragen nach dem Entwicklungsstande und den Vervollkommnungswegen gewisser Massen Ergänzungsfragen sind und deshalb, wenn eine peinlich durchgeführte Allseitigkeit der Erörterungen vom Übel wäre, wie bei vorherrschendem Bedürfnisse nach einlässlicher Kasuistik, in der Regel am ehesten ausfallen können.

ORA ET LABORA

Anhang I.

Bemerkungen über die Eigenart und über die Grundrücksichten der Sittlichkeit.

§ 1.

Der Begriff der Sittlichkeit im Sinne des Moralunterrichts.

Der Sprachgebrauch [1]) wendet das Wort „Sittlichkeit“ mitunter in einer engsten Bedeutung an, in welcher es die übliche Schamhaftigkeit oder Züchtigkeit bezeichnet: so, wenn man mit dem Strafgesetzbuche für das Deutsche Reich vom 15. Mai 1871 (zweiter Teil, dreizehnter Abschnitt,) von „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“ redet und dabei lediglich an Ungehörigkeiten denkt, welche den geschlechtlichen Verkehr und die demselben durch die jeweilige Sitte gezogenen Schranken betreffen [2]). Oft wird unter Sittlichkeit jedoch die Wohl- oder Übelbeschaffenheit des freien Verhaltens eines Menschen überhaupt verstanden und somit das Wort in einem umfassenderen

Sinne gebraucht; als Beispiele können die Zeugnisse dienen, in welchen jemandes „sittliche Führung“ Lob oder Tadel empfängt. Ja diejenigen, welche mit der „Tier-Ethik“ des Verbandes der Tierschutzvereine des Deutschen Reiches (Bamberg 1894) den ganzen Unterschied zwischen Mensch und Tier darauf beschränken, dass der Mensch im allgemeinen weiter als das Tier aus dem Gebiete der Sitte in das der Sittlichkeit vorgedrungen, dehnen den Umfang des Sittlichkeitsbegriffs auch auf die Tierwelt, wenigstens auf alle gesellig lebenden Tiere, aus[3]).

Der Moralunterricht indes bleibt sich selbst nur treu, wenn er gemäss seiner Aufgabe, durch das Mittel der Belehrung die Sittlichkeit zu fördern, unter der letzteren lediglich eine Eigenschaft des menschlichen (lehrbaren und freien) Thuns und Lassens versteht. Desgleichen erscheint es, genau genommen, dem Zwecke des genannten Unterrichts, zur Sittlichkeit anzuleiten, allein angemessen, wenn das menschliche Verhalten, zu dessen Förderung er dienen soll, nur als etwas Gutes (und zwar als etwas jederzeit Gutes und Löbliches, niemals aber Bedauerliches)[4]) oder lediglich als eine (jederzeit löbliche) Wohlbeschaffenheit des menschlichen Freiheitsgebrauchs aufgefasst wird. Und hieran ist folgerichtiger Weise festzuhalten, mag immerhin den Dogmatiker die Vergleichung des sittlich Guten mit dem sittlich Bösen dahin führen, einen Sittlichkeitsbegriff zu suchen, welcher neben dem sittlichen Wohl-

verhalten auch das Unsittliche und die Unsittlichkeit in sich schliesst[5]). Dagegen liegt für den Moralunterricht kein Grund und Anlass vor, den Umfang seines Sittlichkeitsbegriffs nach dem Vorgange des anfangs erwähnten Sprachgebrauches noch enger zu umgrenzen. Wie es vielmehr Sitten und Unsitten giebt, welche der einzelne Mensch in seiner persönlichen Lebenshaltung, z. B. bezüglich seiner Ernährung, beobachtet, und wieder andere, welche er in seinem gesellschaftlichen Verkehre oder in seinen religiösen Übungen einhält, so entspricht es der Bestimmung des Moralunterrichts, die menschliche Sittlichkeit zu fördern, recht wohl, wenn derselbe in jeder dieser Richtungen zu guten Sitten anzuleiten sucht. Und wie es einen Vorzug dieses Unterrichts (vor anderen Erziehungsmitteln) bildet, durch das Mittel der Belehrung zum Guten zu dienen, steht es demselben Unterrichte nicht minder wohl an, aufklärend und gewinnend neben dem allseitigen äusseren Wohlverhalten auch eine allseitig geziemende Gesinnung zu pflegen. Sofort erweist es sich aber auch als angezeigt oder geboten, dass der Moralunterricht, — um nicht durch Ausschluss einer ihm wohlanstehenden Aufgabe den eigenen Wert zu beeinträchtigen, — das gesamte Menschenleben in's Auge fasse und die Sittlichkeit selbst, zu deren Reife und Vollendung er mitwirken soll, als die (jederzeit löbliche) Wohlbeschaffenheit des freien menschlichen Verhaltens in allen Richtungen und allen Angelegenheiten des Lebens bestimme[6]).

Diese Aufstellungen ergeben sich, wenn wir den Moralunterricht zuvörderst nur nach seiner Aufgabe und Bedeutung in Betracht ziehen. Beachten wir nun noch die verschiedenen Behandlungsweisen, welche ihm eigen sind (s. o. S. 6 f.), so entsteht zunächst nach der kasuistischen Behandlung der Moralfragen das sittliche Wohlverhalten dadurch, dass der Mensch bei jedem einzelnen Anlasse seiner Selbstentscheidung sich gewissenhaft nach dem verpflichtenden Willen Gottes oder, was auf dasselbe hinauskommt, nach den Weisungen des Gewissens und des dem Gewissen zur Norm gegebenen natürlichen und positiven Sittengesetzes richtet[7]). Um in allen Beziehungen und Angelegenheiten des Lebens ein Verhalten zu beobachten, das weder früher noch später sich als bedauerlich herausstellt, giebt es in der That keinen verlässlicheren Weg, als dass wir jederzeit den Geboten des Allweisen, Allgütigen und Allheiligen aufrichtig Folge leisten. Die Sittlichkeit selbst aber erscheint bei dieser kasuistischen Behandlung des Moralunterrichts als die Übereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit der Stimme des Gewissens sowie mit den Vorschriften des Sittengesetzes oder, vollständiger ausgedrückt, als diejenige Wohlbeschaffenheit des menschlichen Freiheitsgebrauches, welche durch seine Übereinstimmung mit der Stimme des Gewissens und den Vorschriften des Sittengesetzes entsteht.

Neben dem Aufmerken auf Gewissen und Sittengesetz empfiehlt sich ferner vom Standpunkte des ascetischen Moralunterrichts der Ausblick auf das Endziel des Menschenlebens oder auf unsere ewige Bestimmung, um nach dieser unser Verhalten zu bemessen, sowie der Einblick in unser Seelenleben, dessen Kräfte in der zeitlich andauernden Verfolgung unseres ewigen Zieles wohl zusammenstimmen und in allen entsprechenden Tugendübungen erstarken sollen, damit unser Thun und Lassen jederzeit ein löbliches sei[8]). Auch diese Anweisungen zum sittlichen Wohlverhalten rechtfertigen sich — als dem Geiste des Sittengesetzes entsprechend und für die Schwungkraft und Verlässlichkeit des Willens vorteilhaft — von selbst, mag immerhin daneben festzuhalten sein, dass im einzelnen Falle eine richtige Selbstentscheidung uns schon durch die Vorschriften und Belehrungen des Sittengesetzes ermöglicht wird. Die Sittlichkeit aber stellt sich uns bei dieser ascetischen Behandlung des Moralunterrichts nochmals von einer neuen Seite dar und erscheint nunmehr als die Übereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit dem Endziele des Menschenlebens oder auch als das tugendgemässe Zusammenwirken unserer Seelenkräfte zur angemessenen Verfolgung unseres ewigen Lebenszieles.

Die spekulative Forschung endlich fragt nach den massgebenden Thatsachen oder Grundrücksichten, auf welche sowohl die Eigentümlichkeiten unseres Endzieles und seiner angemessenen Verfolgung als auch

die Forderungen des Sittengesetzes zurückzuführen sind. Denn beruhen zwar Endziel und Sittengesetz, als für uns getroffene Bestimmungen, auf einem freien Ratschlusse Gottes, so besteht gemäss der unendlichen Weisheit Gottes doch zwischen allen göttlichen Planen und Massnahmen ein so inniger Zusammenhang und Einklang, dass auch die bezeichnete Frage dem betrachtenden Geiste nahe tritt. Das Ergebnis der entsprechenden Forschung aber lässt sich, wie im folgenden noch näherhin zu zeigen sein wird, zunächst in den Satz zusammenfassen, dass es die Vorzüge der menschlichen Natur und Weltstellung[9]) sind, worauf sowohl die Eigentümlichkeiten der Endbestimmung, die Gott uns verliehen, als auch die Forderungen des Sittengesetzes, das Gott uns gegeben hat, hindeuten: — eine Aufstellung, der zufolge die Sittlichkeit selbst noch als die Übereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit den Vorzügen der menschlichen Natur und Weltstellung erscheint.

[1]) Statt des Sprachgebrauches, der gewisser Massen eine Offenbarung des Volksgeistes ist, lässt sich, um das Eigentümliche der Sittlichkeit zu bestimmen, auch die übernatürlich von Gott offenbarte Wahrheit zum Ausgangspunkte wählen. So kann man davon ausgehen, dass die Sittlichkeit in Christo vollkommen verwirklicht vor uns steht und deshalb unserseits als thunlichste Verähnlichung und Gemeinschaft mit Christo anzusehen und anzustreben ist. Oder man blickt auf die ewige Bestimmung unseres Geschlechtes, die dahin geht, in mannigfacher Ausgestaltung

des Tugendlebens auf übernatürlich beseligende Weise zur harmonischen Vollendung des Weltalls beizutragen und so zur Verherrlichung Gottes zu dienen: ein Endziel, zu welchem die Sittlichkeit das menschliche Geschlecht als unerlässliche Heilsbedingung hingeleitet, indem sie wesentlich auf der Beobachtung der Gebote beruht, durch welche Gott uns anweist, unserer ewigen Bestimmung zu entsprechen. Oder man unterscheidet im Lichte der Offenbarung von der physischen Ordnungsmässigkeit des Menschenlebens, nach welcher die niederen Triebe unserer Natur ebensowohl wie die edleren Regungen der letzteren sich geltend machen, eine höhere Ordnungsmässigkeit des menschlichen Thuns und Lassens, der zufolge der Mensch, geleitet vom Gewissen und Sittengesetze, durch die Art seiner Lebensführung nicht die Eigentümlichkeiten unserer Natur insgesamt, sondern allein die Vorzüge unserer Natur (sowie diejenigen unserer Weltstellung) zur Geltung bringt: denn auch in dieser höheren Ordnungsmässigkeit des Menschenlebens tritt uns das Wesen der Sittlichkeit entgegen, die begreiflicher Weise, unter diesem Gesichtspunkte objectiv betrachtet, den vernunftbegabten Menschen ehrt, beglückt und erhebt, dabei aber, was ihre subjective Vollendung und ihre principielle Grundlage betrifft, noch in eine pflichtmässige und überpflichtmässige sowie in eine blos natürliche und übernatürliche Sittlichkeit sich scheidet, so dass ihre wesentlich mangellose und vollwertige Ausgestaltung erst in der übernatürlichen Form der menschlichen Lebensführung erreicht wird. Indes verdient der andere Weg der Erörterung, den wir zum Zweck einer leichteren Verständigung mit jedermann unter Voranstellung des Sprachgebrauchs einschlagen, mit Rücksicht auf die Gegenwart und ihren wirren Widerstreit der Meinungen, die schon bei den ersten Fragen der Sittenlehre weit aus einander gehen, wohl den Vorzug.

[2]) Man vergl. Franz von Liszt, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, 4. Aufl., Berlin 1891, S. 375 ff. Seine Erklärung findet der angeführte Sprachgebrauch darin, dass unsere Erhabenheit über das Tier ungeachtet der eigenen Sinnlichkeit vornehmlich in der schamhaften Zügelung der bestrickendsten niederen Lustregung, der Geschlechtslust, sich zeigt, ebenso wie die Verkommenheit und Vertierung eines Menschen in der Verläugnung alles geschlechtlichen Schamgefühls am widerwärtigsten auftritt: die Sittlichkeit im Sinne eines Freiheitsgebrauches, wie er dem Menschen wegen seines Vorranges vor dem Tiere geziemt (vergl. Cicero, De officiis I, 27, und w. u. Anm. 9), hat sich deshalb, wenn wir nach der Sinnesart des Volkes den Menschen zunächst von seiner tier-ähnlichen Seite betrachten, vor allem in der Form der Schamhaftigkeit zu bethätigen, so dass die Verleugner der letzteren nach der volkstümlichen Denkweise überhaupt der Unsittlichkeit ergeben scheinen.

[3]) Man sehe Victor Cathrein S. J., „Tierschutz und Humanität“ und „Tier-Ethik“, in den Stimmen aus Maria-Laach, Freiburg im Br. 1895, S. 163 ff., und 1894, S. 472 f., sowie Erich Wasmann S. J., Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der hohern Thiere, Ergänzungsh. zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ 70, Freiburg im Br. 1897. — Tugendähnliche Erscheinungen treten uns übrigens im Leben der Tiere, wie des treuen Hundes, des geduldigen Lammes, der arglosen Taube, der fleissigen Ameise, thatsächlich entgegen; ja die sinnige Naturbetrachtung findet auch noch innerhalb der Pflanzenwelt, wie in der reinen Lilie und im demütigen Veilchen, Ähnlichkeiten mit dem menschlichen Wohlverhalten. Doch führen diese Vergleichungen nicht weiter als bis zu der Erkenntnis, dass über die gesamte Naturumgebung, in

welche der Mensch von Gott hineingestellt worden ist, mehr oder minder bestimmte und stets nur teilweise Nachbilder dessen, was für den Menschen sich ziemt, gleichsam ausgestreut sind, wozu noch kommt, dass auch die lebhaftesten Anklänge an die eine oder andere menschliche Tugend, welchen wir im Tierreiche begegnen, nicht freien, durch Belehrung und Aufklärung lenkbaren Willensbestrebungen, sondern unfrei waltenden Naturkräften entstammen. Treffend äussert sich zu dem vorliegenden Gegenstande bereits Origenes, indem er schreibt: „Τὴν θεῖαν δὲ φυσιν θαυμαστεον, μεχρι τῶν ἀλογων εκτεινασαν το οιονει προς τα λογικα μιμημα. Ἰσχα προς δυσωπιαν των λογικων· ιν ενορωντες μυρμηξιν εργατικωτεροι γινωνται καὶ ταμιευτικωτεροι τῶν ἑαυτοῖς χρησίμων, κατανοουντες τε μελισσας πειθωνται μὲν ηγεμόνι, οιαιρωνται οε τὰ χρησιμα τῆς πολιτείας εργα προς σωτηριαν τῶν πολεων.“ Contra Celsum l. IV, c. 81. (Migne, Patrologiae graeca T. XI, 1154 s.)

[4]) Eine gewisse Wohlbeschaffenheit erreicht der menschliche Freiheitsgebrauch bereits dadurch, dass er mit Überlegung, Entschlossenheit und Ausdauer vor sich geht, auch wenn das Geschehene sich früher oder später als bedauernswert erweist. Die Sittlichkeit jedoch gehört nach der herrschenden Betrachtungsweise, von welcher hier abzuweichen für den Moralunterricht kein Grund vorliegt, einer höheren Ordnung des menschlichen Geisteslebens an, mit welcher übereinzustimmen für den Menschen jederzeit löblich und niemals bedauerlich ist. — Diese höhere oder moralische (zu tugendhaften Gewöhnungen und löblichen Sitten führende) Ordnung beruht zunächst auf einer besonderen Thätigkeit des Schöpfers, infolge deren unser Erkenntnisvermögen im Fortschritte seiner Entwicklung zum Bewusstsein des vor Gott Geziemenden und Pflichtmässigen gelangt, unser Wille aber den genannten Erkenntnisgegen-

ständen zuneigt, wogegen die blosse Überlegtheit des Handelns sowie seine Entschlossenheit und seine Ausdauer als Eigenschaften, welche lediglich von einer nächstliegenden Einmütigkeit unserer Thatkraft mit den übrigen Geisteskräften (— wie sie im folgenden § unterschieden werden —) Zeugnis geben, noch der niederen oder physischen Ordnung des menschlichen Geisteslebens zuzuschreiben sind. — Weitere Angaben zur Kennzeichnung der physischen und der moralischen Ordnung s. man in der Anm. 9 zum vorliegenden § sowie in der Anm. 2 zum zweiten § des vom Werte der Sittlichkeit handelnden Anhanges. Auch vergleiche man, was über die blossen Scheintugenden, wie die Klugheit des Habgierigen, über die wahren, wennschon unvollendeten Tugenden der Ungläubigen, wie ihre Vaterlandsliebe, und über die schlechthin wahren und für den Himmel verdienstlichen Tugenden der im Gnadenstande Lebenden — in der Anm. 3 zum ersten § des dritten Anhanges — noch angeführt wird.

[5]) Im Sinne der Dogmatik definiert z. B. Victor Cathrein S. J., unter Verweisung auf Suarez, die Sittlichkeit als „die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft," so dass die sittliche Güte oder Schlechtigkeit der Handlung dahingestellt bleibt. Moralphilosophie, Bd. 1, 2. Aufl., Freiburg im Br. 1893, S. 121. Denn, so erklärt der genannte Autor, dessen nachfolgende Bemerkungen zu billigen sind, ohne deshalb unsere obige Aufstellung bezüglich des Moralunterrichts umzustossen, „sittlich ist nicht gleichbedeutend mit sittlich gut. In der deutschen Sprache wird zwar nicht selten sittlich für sittlich gut und unsittlich für sittlich schlecht gebraucht. So reden wir von einer unsittlichen Handlung. Aber das ist nur eine abgekürzte Redeweise. Wir unterscheiden sittlich gute,

sittlich schlechte und sittlich gleichgiltige Handlungen, sittlich gute und sittlich verwerfliche Gewohnheiten. Eine sittliche Handlung ist also ein Gattungsbegriff, der den sittlich guten, sittlich gleichgiltigen und sittlich schlechten Handlungen gemeinsam ist, etwa wie der Begriff Tier dem Löwen, Pferde und Adler. Sittlich bezeichnet eben jene Eigenschaft an den menschlichen Handlungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder der Strafe u. s. w. fähig werden." A. a. O. S. 120.

[6]) Eine so umfassende Aufgabe, die auch das religiöse Wohlverhalten des Menschen in sich begreift, dem Moralunterrichte zuzuteilen dünkt in neuerer Zeit namentlich den Freunden der Entkirchlichung und Verweltlichung des Menschenlebens unzweckmässig, wie denn schon Immanuel Kant die Pflichten gegen Gott aus seiner Ethik ausschloss. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg 1797, S. 182. (Immanuel Kant's Sämmtl. Werke. Herausg. von G. Hartenstein Bd. 7, Leipzig 1868, S. 300.) Nur droht, von den Nachteilen abgesehen, welche eine solche Beschränkung des Moralunterrichts wegen der mannigfachen Verbindung der Religionspflichten mit den sonstigen Angelegenheiten des Menschenlebens zur Folge hat, bei geflissentlichem Schweigen von Gott und seinem Kult die Gefahr, dass es den sittlichen Forderungen überhaupt an jenem Ernst und Nachdruck gebricht, dessen die Menschen gemeinhin bedürfen. „Es giebt viele Atheisten," schreibt der Nationalökonom E. de Laveleye, „die unter die besten und grössten Männer ihrer Zeit gerechnet werden: ein Helvetius z. B., so menschenfreundlich, so voll guter Werke, und James Mill, ein Bild der Sittlichkeit, stoisch, kalt und rein, wie eine antike Marmorstatue. Aber solche Ausnahmsmenschen waren gleichsam von Haus aus Philosophen, den gewöhnlichen sinnlichen Versuchungen nicht ausgesetzt,

dazu gebildet durch christliche Erziehung, inmitten einer christlichen Gesellschaft. In all' unserm persönlichen Handeln überwiegt der Einfluss der Ansichten und Meinungen unserer Mitmenschen den der eigenen Persönlichkeit. Aber stellen wir uns einmal ein Volk vor, aus dessen Mitte die Religion vollständig verbannt wäre! Sittlichkeit, ja schon der Begriff von Opfer und Pflicht wäre mit ihr verschwunden." Constantin Gutberlet, Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit. Münster i. W. 1892, S. 143 f.

[7]) So beginnt der heilige Alphons seinen Homo apostolicus mit der Erklärung: Prima regula bene agendi est lex divina, cui postea debet se uniformare conscientia. Sed quia bonitas aut malitia actionis talis nobis apparet, qualem eam conscientia apprehendit, hinc fit, quod regula remota sive materialis nostrarum operationum est lex divina, proxima vero et formalis est conscientia (tract. I, n. 1). Wesentlich dasselbe schrieb bereits der heilige Thomas mit den Worten: Bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina (De malo qu. 2. art. 4). Ja schon Socrates lässt sich hier nennen, insofern er vor seinen einzelnen Entschliessungen für nötig hielt, sowohl auf die innerlich ihn abmahnende Stimme als auch auf die staatlichen sowie auf die noch im Hades geltenden Gesetze zu achten. Man s. die beiden letzten Kapitel in Plato's Krito und den Exkurs über das Daemonion des Socrates in der Ausgabe der Memorabilien Xenophon's von L. Breitenbach (4. Aufl., Berlin 1878, S. 28 ff.).

[8]) Als Harmonie des Seelenlebens versuchte Plato im vierten Buche vom Staate die Sittlichkeit zu schildern. Dieselbe erschien ihm hierbei als eine Art Gerechtigkeit, vermöge deren der vernünftig denkende Seelenteil im

Menschen die Herrschaft führe und der mutige sowie der gelüstende Teil sich dieser Herrschaft unterordne (Politeia IV, 16). Aristoteles aber ergänzte diese Anleitung zur vernunftgemässen Lebensführung durch die Frage nach dem höchsten Ziele alles menschlichen Strebens, mit welcher seine ethischen Untersuchungen beginnen (Ethica Nicomachea I, 1 ff.). Und seiner teleologischen Betrachtungsweise folgten die namhaftesten Scholastiker, wie vor allem der heilige Thomas. Mit dem obigen Satze von der Gesetzesgemässheit des sittlichen Verhaltens aber stimmt diese Darstellung der Sittlichkeit als einer Zielgemässheit der menschlichen Lebensführung insofern wohl überein, als den richtigen Weg zum vorgesteckten Ziele oder die zielgemässe Bethätigung unserer Seelenkräfte an sich und in Verbindung mit unserer Lebenslage zu bestimmen allein Gott zusteht, der uns durch sein Sittengesetz auf diesen Weg hinweist und zu demselben verpflichtet, so dass, wer endzielgemäss zu leben trachtet, auch gesetzesgemäss zu leben sich genötigt sieht, sowie, wer das Sittengezetz sich zur Richtschnur nimmt und dem Geiste desselben entsprechen will, durch dasselbe auch zur angemessenen Verfolgung des Endzieles angehalten wird. Man vergl. S. th. 1. 2. qu. 5. art. 7. c. und 1. 2. qu. 71. art. 6. ad 3um.

[9]) Dieser gleichsam fundamentalen Auffassung der Sittlichkeit wendeten sich die Stoiker mit Vorliebe zu, wenn schon sie hierbei unter einander nicht durchweg einig waren. Denn hatte Zeno das tugendhafte Leben noch überhaupt im naturgemässen Leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) erblickt, so dachte Chrysipp hierbei sowohl an die gemeinsame Natur aller Dinge als auch insbesondere an die menschliche Natur, Kleanthes dagegen ausschliesslich an die gemeinsame Natur. Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et

apophthegmatibus libri decem, rec. C. Gabr. Cobet, Parisiis 1878, p. 178 (VII, n. 53.). Cicero aber weiss auch von Vertretern der letzten noch möglichen Meinung, indem er angiebt, die Sittlichkeit, welche er hier, wie auch sonst gelegentlich, z. B. De finibus III, 4, mit dem Worte „decorum" bezeichnet, pflege als das definiert zu werden, „quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura ejus a reliquis animantibus differat." De officiis I, 27. — Nun leuchtet zwar die Verträglichkeit dieser letzteren Auffassung mit den obigen Aufstellungen über die Gesetzes- und Zielgemässheit der Sittlichkeit insofern ein, als, wer die Würde seiner menschlichen Natur zu wahren sucht, dadurch über die physische Ordnung unseres köperlichen und geistigen Lebens, wie beispielsweise über die unabänderlichen Bedingungen und Verlaufsweisen des Stoffwechsels und der Willensbewegung, hinausgeht und, indem er den edleren Teil seines Wesens bevorzugt, sich selbst zugleich zu einer edleren Lebensordnung erhebt, in welcher an Stelle der physischen Gesetze die Forderungen des Sittengesetzes — nebst dem Ausblick auf unsere ewige Bestimmung — sich unwillkürlich geltend machen. (Gelangt doch die menschliche Vernunft bei solchem Bestreben schon infolge einer natürlichen Erleuchtung durch den göttlichen Gesetzgeber leicht zu der Einsicht, die Wahrung der menschlichen Würde oder die Übereinstimmung der Lebensführung mit den Vorzügen unserer Natur könne allein der Sehnsucht des Herzens nach Glückseligkeit entsprechen, auch allein dem allgütigen und allheiligen Urheber und Gebieter unserer Natur genehm sein, der mit der Gewährung persönlicher Freiheit unvermeidlich die Forderung verbinde, dass wir im Besitze dieser Freiheit nicht nach den Lüsten des Fleisches, sondern nach den Vorzügen des Geistes zu leben erwählen, und dgl. m.) Doch ist der

Mensch in seiner Lebensentfaltung und Selbstbethätigung ungeachtet aller Vorzüge seiner Natur noch von bestimmten Hilfeleistungen abhängig, die ihm seitens der göttlichen Vorsehung nur gemäss seiner Stellung im Weltganzen, auch die übernatürliche Weltordnung mit inbegriffen, zu teil werden; und erst in Verbindung mit diesen Vorteilen und Vorzügen unserer Weltstellung genügt der Vorrang unserer Natur vor den übrigen Erdenwesen, um die ganze Erhabenheit sowohl der Endbestimmung, deren wir von Gott gewürdigt worden sind, als auch des Sittengesetzes, das Gott uns gegeben hat, zu erklären. Deshalb sind als Thatsachen, auf welche zum tieferen Verständnis des Wesens der Sittlichkeit sowie ihrer Forderungen Rücksicht zu nehmen ist, neben den Vorzügen der Menschennatur zwar nicht diejenigen der gemeinsamen Natur aller Dinge, wohl aber noch diejenigen unserer Stellung im Weltganzen anzuführen. — Im übrigen ist festzuhalten, was bereits die Karmeliter von Salamanka (s. o. S. 57) äussern: „naturam rationalem sumptam secundum se, ut antecedit dictamen rationis, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis sit quodammodo regula radicalis": eine Erklärung, in welcher das einschränkende „quodammodo" sich darauf gründet, dass das dictamen rationis vermöge seines Anschlusses an das göttliche Gesetz auch über die Handlungen der Gnadenordnung sich erstreckt, zu welchen die Neigung der Menschennatur wenigstens direct sich nicht erhebt. Collegii Salmanticensis Carmelitarum Disc. Cursus theologicus, Tract. XI. Disp. I. Dub. V. n. 71 (T. VI. ed. Paris. 1878, p. 37.). Zum Zweck eines klareren Einblickes in den Sachverhalt aber möge nun noch in thunlichster Kürze eine übersichtliche Darlegung der auffälligsten hier in Betracht kommenden Einzelheiten folgen.

§ 2.

Die Vorzüge der menschlichen Natur unter den beiden Gesichtspunkten der Endbestimmung des Menschen und der Forderungen des Sittengesetzes.

Um einenteils die Endbestimmung, die Gott uns zugeteilt hat, als wohlangemessen zu erkennen, empfiehlt es sich bezüglich der menschlichen Natur vor allem darauf zu achten, wie die letztere durch ihre vernünftige Erkenntnis und ihren freien Willen sich auszeichnet, zwei Geistesvermögen, die selbst wieder in der Hinwendung zum Höchsten und Erhabensten, in der Richtung auf Gott, ihre eigene Höhe und Erhabenheit am deutlichsten hervortreten lassen. Wenigstens entspricht es dieser vornehmsten Ausrüstung unserer menschlichen Natur, dass dem Menschen für Zeit und Ewigkeit keine wichtigere Aufgabe gestellt ist, als ein Leben für Gott zu führen und zwar mit Hilfe der vernünftigen Erkenntnis und unter Bethätigung des freien Willens dies zu thun oder Gott zu erkennen und Gott zu dienen. (Apg. 17, 26 u. 27; Luc. 1, 73—75; Apok. 22, 3 u. 4.) Nur ergeben diese beiden Hinweise auf die Erkenntnis und den Dienst Gottes noch erst eine wenig ansprechende Vorstellung dessen, was die göttliche Güte für alle Ewigkeit uns zugedacht hat, wenn wir nicht alsbald

auch den Gedanken an die ungetrübte Freude in Gott hinzufügen, welche mit der Erkenntnis und dem Dienste Gottes verbunden sein wird. (Matth. 25, 21; Apok. 22, 5, u. 7, 15—17.) Unterscheiden wir aber demgemäss in unserer Endbestimmung ein dreifaches, die Erkenntnis Gottes, den Dienst Gottes und die Freude in Gott, so steht auch dies mit der vorerwähnten Ausrüstung unserer menschlichen Natur noch in gutem Einklange, da der freie Wille des Menschen gewisser Massen von doppelter Art ist, nämlich einenteils von der Art, dass wir in ihm die Neigung und Befähigung finden, Affecte zu erwecken, insbesondere sich freudig oder verlangend sowie liebend zu erregen, und anderenteils zugleich von der Art, dass wir in ihm auch die Neigung und Befähigung gewahren, Impulse zu entwickeln, insbesondere Entschlüsse oder Vorsätze zu fassen und dieselben thatkräftig zur Ausführung zu bringen. Denn mit dieser doppelten Willensneigung zur Freude sowie zur ausführenden Thätigkeit stimmt es wohl überein, dass unser ewiger Beruf neben der Erkenntnis Gottes noch die zweifache Bestimmung in sich begreift, das höchste Glück in Gott zu geniessen und Gott durch heiligen Dienst zu verherrlichen [1]).

Anderenteils führen jedoch die Forderungen des Sittengesetzes zu noch weiteren Unterscheidungen. So sind wir hienieden, wie schon der Dekalog uns erinnert, nicht blos zu einem gottzugewendeten Leben sowie zur Beobachtung gesellschaftlicher Obliegenheiten verpflichtet, sondern haben überdies

— (um auch die letzten Worte jenes heiligen Textes in jeder Hinsicht wohl zu würdigen) — uns eines Lebens vernünftiger Selbstbeherrschung zu befleissigen, ohne welche ein allseitiges Wohlverhalten dem von sinnlicher Begierde und geistigem Gelüsten heimgesuchten Menschen unmöglich wäre. Man vgl. Tit. 2, 12 (sobrie et juste et pie vivamus in hoc saeculo) und S. Thomae S. th. 1. 2. qu. 72. art. 4. c. (virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, justitia autem ad proximum). Und diese Dreizahl pflichtmässiger Lebensrichtungen entspricht augenscheinlich den drei Wesensbeziehungen, welche unserer menschlichen Natur inmitten der Gesamtheit des Existierenden eigen sind, da wir verglichen mit allen übrigen Wesen a) Gott gegenüber zu den Heeresscharen der Gottesgeschöpfe sowie verglichen mit allen übrigen Gottesgeschöpfen b) dem Geisterreiche und der Körperwelt gegenüber zu den Angehörigen des Menschengeschlechts zählen, verglichen mit allen übrigen Menschen aber c) als besondere Personen dastehen, die in sich selbst abgeschlossene Reiche oder Welten im Kleinen darstellen und demgemäss auch in sich selbst eine wohlbemessene Herrschaft und Fürsorge zu entfalten haben. In jeder der drei Lebensrichtungen, welche infolge dieser Wesensbeziehungen ein unwillkürliches und unmittelbarstes Bedürfnis unseres Geistes bilden, liegen uns aber nicht blos Pflichten der Erkenntnis (wie der theologische Glaube) und des

freudig bewegten und innerlich verlangenden sowie des thätig vorgehenden und planmässig wartenden Willens (wie die theologische Hoffnung und Liebe und die periodische Übung der privaten und öffentlichen Gottesverehrung), sondern auch Pflichten der Zurückhaltung im Sinne treuer Selbstbewahrung und Beständigkeit ob. Wenigstens beginnt der Dekalog mit der Einschärfung religiöser Enthaltungspflichten, deren Sinn und volle Bedeutung auf die standhafte Treue im Leben für Gott überhaupt — unter Ablehnung aller widerstreitenden Gesinnungen und Kundgebungen — abzielt, (keineswegs aber unmittelbar gegen jede Verletzung der theologischen Tugenden und geziemenden Kultübungen sich richtet*),) und schliesst mit Enthaltungspflichten des gesellschaftlichen Lebens („Du sollst nicht töten“ u. s. w.) sowie der Selbstbeherrschung („Du sollst nicht gelüsten“), welche nicht minder als Pflichten unverbrüchlicher Treue und Zurückhaltung — in Bezug auf die menschliche Gesellschaft (sowie auf Gott) und auf die eigene persönliche Würde (sowie auf die Mitmenschen und auf Gott) — anzusehen sind. Worauf haben wir nun diese besondere Klasse von Obliegenheiten, deren Wichtigkeit für das sittliche Wohlverhalten sich im Hinblick auf den Dekalogtext nicht wohl verkennen lässt, näherhin betrachtet zurückzuführen? Doch wohl auf eine besondere Neigung unseres Geistes, durch welche Wille und Erkenntnis angeregt werden, ungeachtet ihrer steten Wandelbarkeit an den anerschaffenen drei Wesensbeziehungen

festzuhalten und in den unwillkürlich demgemäss entstehenden Lebensrichtungen zu beharren, aller widerstreitenden Veränderlichkeit und Unbeständigkeit aber sich zu entschlagen: — eine geistige Beschaffenheit, ohne welche der Mensch für seinen ewigen Beruf nur unvollständig ausgerüstet erschiene, da erst sie auf die innere Festigung und Zügelung abzielt, deren wir hienieden im unablässigen Wechsel der Erkenntnis- und Willensthätigkeiten zur unbeirrten Verfolgung unserer Endbestimmung bedürfen, — zugleich aber auch eine besondere, wennschon in ihrem Wirken sehr beschränkte Ausrüstung oder Kraft, die im Unterschiede von den auf alles Wahre und Gute gerichteten Neigungen und Fähigkeiten der Erkenntnis und des Willens lediglich auf dem Wege der inneren Einigung und Festigung zur geistigen Selbstbewahrung dient[3]).

Ja, eine genauere Prüfung der Beziehungen, welche zwischen den Forderungen des Sittengesetzes und den Neigungen und Fähigkeiten unseres Geistes obwalten, liefert noch zwei weitere Ergänzungen der herkömmlichen Betrachtungsweise. Behufs Erklärung der Bethätigungspflichten, welche uns neben den vorgenannten Enthaltungspflichten obliegen, ist in der schon erwähnten Neigung und Befähigung des Willens zum entschlossenen und thatkräftigen Vorgehen ein doppeltes massgebendes Bedürfnis zu unterscheiden, das Bedürfnis der Unabhängigkeit des Vorgehens oder der freibeliebten Bewegung und selbständigen

Wirksamkeit im Verkehr mit anderen Wesen und selbst im Verein mit ihnen und das Bedürfnis der Ergänzung des Wirkens oder der fügsamen Verbindung und gemeinschaftlichen Bestrebung mit anderen Wesen, sei es in einem von vornherein gegebenen oder in einem selbsterwählten Verhältnisse der Unterordnung unter ein gemeinsames Ziel. Wenigstens sondern sich die religiösen Obliegenheiten der in Rede stehenden Pflichtenklasse, wenn wir von ihrem Object sowie von ihrem Princip absehen und lediglich das Subject, dem sie gelten, in Betracht ziehen, thatsächlich in Pflichten der privaten und der öffentlichen (kirchlicherseits veranstalteten) Gottesverehrung, indem dem Menschen auch in seiner Richtung auf Gott die Neigung und Befähigung zum (wohlangemessenen) selbständigen sowie zum (wohlgeordneten) gemeinschaftlichen Vorgehen und Verrichten innewohnt. Und diese Auffassung des Menschen als eines Einzelwesens, das von Natur dazu bestimmt und beanlagt ist, in seinem Walten und Wirken sowohl dem Bedürfnisse nach Gemeinsamkeit als auch dem nach Selbständigkeit des Strebens zu entsprechen, erscheint um so weniger belanglos oder nebensächlich, als ohne dieselbe auch die Bethätigungspflichten des gesellschaftlichen Lebens nicht recht verständlich werden, da die letzteren ebenfalls in private und öffentliche (oder doch gleichsam öffentliche), in solche der Umgänglichkeit und Mildthätigkeit sowie der strengen Rechtschaffenheit bei privaten Vereinbarungen und in solche

der gesellschaftlichen Berufsstellung, wie vor allem der Unterthanigkeit und Loyalität, sich teilen. Desgleichen lehrt aber auch die Betrachtung der Gesinnungspflichten, welche das Sittengesetz uns vorschreibt, dass neben dem Erkenntnisvermögen, als dem Sitze des theologischen Glaubens, wegen der Dreizahl der theologischen Tugenden (1 Cor. 13, 13) nicht blos die gleichfalls schon erwähnte Neigung und Befähigung des Willens zu den Regungen der Freude und des Verlangens hervorzuheben, sondern in eben dieser Neigung und Befähigung ebenfalls noch ein zweifaches massgebendes Bedürfnis zu unterscheiden ist, das Bedürfnis der glucksbegierigen Liebe, vermöge deren der Mensch am eigenen Wohlsein sich erfreuen zu können verlangt und die Gott gegenüber unter dem Einflusse der Heilsverheissungen und Heilsgnaden zur theologischen Hoffnung sich erhebt, und das Bedürfnis der hingebenden Liebe, die hochsinnig und seelengross dem Edlen und Bedeutsamen sich widmet, wertgeschätzten Personen gern Liebe mit Freundesliebe erwiedert und in der vollkommensten aller Tugenden, in der theologischen Caritas, sich vollendet[4]).

Die hiermit gewonnene Unterscheidung und Aufzählung geistiger Fähigkeiten, Neigungen und Bedürfnisse, welche unserer menschlichen Natur eigen sind, zeigt uns aber den Menschen, verglichen mit allen übrigen Erdenwesen, ebensowohl jedem Reiche der letzteren ähnlich, wie vor einem jeden von ihnen bevorzugt. Denn betrachten wir die Dinge um uns her,

die Tiere, die Pflanzen und die unbelebten Stoffe, so besitzt schon die Tierwelt nicht blos die Vorzüge sichtlicher Sinneswahrnehmung, Sinnenlust und Gelüstbewegung, welche den Pflanzen und den unorganischen Dingen abgehen, sondern zeichnet sich zugleich durch die Lebensvorgänge aus, welche auch in der Pflanzenwelt, wennschon hier nur in einer niederen, durch kein sichtliches Nervensystem beeinflussten Form, sich leicht bemerken lassen, nämlich durch Wachstum oder Vergrösserung von innen her nebst Entfaltung der Artmerkmale einenteils sowie durch Ernährung oder Ergänzung der Kräfte von aussen her nebst Befruchtung und Vermehrung andernteils; und auch hierauf noch nicht beschränkt, weist die Tierwelt überdies, wie es wenigstens bei den höher organisierten Tierklassen hervortritt, deren Körper sich aus Organen des sensitiv-motorischen und vegetativen Lebens und besonderen Stütz- und Schutzvorrichtungen zusammensetzt, gleich der Pflanzenwelt, die ebenfalls der genannten Vorrichtungen neben den Organen des vegetativen Lebens nicht ermangelt, einen Vorzug auf, durch welchen auch in der Welt der unorganischen Stoffe manche Gebilde hervorragen, eine grössere Widerstandsfähigkeit gegen zerstörende Einflüsse. Der Mensch aber hat vermöge der Einrichtungen seines tierähnlichen Körpers an allen diesen Eigentümlichkeiten der umgebenden Körperwelt teil, überragt jedoch vermöge seines reich ausgestatteten Geistes alle übrigen Erdenwesen noch in jeder der

genannten Beziehungen, da ihm nicht blos vernünftige Erkenntnis mit glücksbegierigen und selbständig vorgehenden Willensbewegungen, sondern auch (gleichsam inmitten dieser Dreiheit waltend) eine Art geistiger Ans- und Gleichgestaltung (in der Hingabe an alles Hohe und Edle) sowie eine Art geistiger Ergänzung und Vervielfältigung (im gemeinschaftlichen Wirken für ein höheres persönlich erfasstes Ziel) und überdies (gleichsam das Ganze durchdringend) eine gewisse geistige Selbstbewahrung und Festigung (in der Hinneigung zur treuen Übereinstimmung der Lebensführung mit den anerschaffenen Wesensbeziehungen) beschieden ist.

[1]) In Deutschland unterscheidet man nach dem Vorgange des Wolffianers Johann Nicolaus Tetens (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung Leipzig 1777, Bd. 1. S. 619 ff.) gern Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, sei es, dass man das Gefühl im Gegensatze zum Erkennen und Begehren als einen Vorgang leidender Art ansieht, (— so wenig auch Vorgänge eines blossen Erleidens als Bethätigungen eines besonderen Geistesvermögens denkbar sind, —) sei es, dass man, (— um wenigstens nicht mit dem Begehrungsvermögen zusammenzutreffen, wennschon das Gebiet der Erkenntnisthätigkeiten nicht unberührt bleibt, —) die Gefühle als unmittelbares Wahrnehmen oder Innewerden unserer psychischen Zustände betrachtet. Man s. hierüber Joseph Jungmann S. J., Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie, 2. Aufl., Freiburg im Br. 1885, S. 3 u. 179 ff. Der heilige Thomas von Aquin rechnet (S. th. 1. qu. 82.

art. 5. ad 1 um, cf. 1. 2. qu. 22. art. 3. c. et ad 5 um) die leidensähnlichen Lust- und Unlustregungen, die sogenannten passiones animae, zum sinnlichen Begehren, die Anwandlungen blos geistiger Lust oder Unlust dagegen zu den Thätigkeiten des Willens, der z. B. bei der Pflege der Gerechtigkeit ebensowohl thatkräftig einem jeden das Seine giebt (S. th. 2. 2. qu. 58. art. 1. ad 5 um et art. 4. c.), als in sich selbst dieses seines Wirkens und Waltens sich freut (S. th. 1. 2. qu. 59. art. 5. c.). Und diese Auffassung empfiehlt sich als sachgemäss insofern, als der Wille im Unterschiede vom sinnlichen Begehren dem (wirklich oder doch vermeintlich) Guten überhaupt und ohne Beschränkung auf irgend welche Unterarten des Guten sich zuwendet (S. th. 1. qu. 82. art. 5. c.), ist jedoch wegen seines verschiedenen Verhaltens gegen dieses Gute, das er bald als Gegenstand seiner Freude und Bewunderung, bald als Gegenstand seines Schaffens und Vollbringens auf sich einwirken lässt, in so manchen Fällen, zum Zweck grösserer Klarheit, durch die obige Unterscheidung zweier Willensarten oder Willensneigungen zu ergänzen. Man prüfe z. B. die Aufstellungen der Moraltheologen über die Angemessenheit besonderer Religionsübungen, wie der inneren Anbetung und Danksagung, neben der pflichtmässigen Übung der theologischen Tugenden, insbesondere der theologischen Hoffnung und Liebe: die einfachste Erklärung für diese doppelte Pflichtenreihe ergiebt sich aus dem Umstande, dass jegliche vernunftbegabte Kreatur geziemender Massen nicht blos mit ihrer Erkenntnis, sondern auch mit ihrem Willen und zwar in letzterer Hinsicht entsprechend ihrer doppelten Willensneigung nicht blos durch freudige Erhebung, sondern auch durch darstellende Verrichtung Gott nahen und huldigen soll. Oder man erwäge, wie das Sittengesetz bezüglich einer Handlung unseren Willen bindet und doch auch be-

züglich derselben Handlung ihn thatsächlich freilässt: das scheinbar Unverträgliche findet statt, indem das Sittengesetz, das als verpflichtende Regel der menschlichen Handlungen dem Verstande gegeben ist, von da aus durch Betonung des Heilsnotwendigen den affectiven Willen für sich einnimmt und auch nach begangener Verfehlung noch drohend gefangen hält, den thatkräftig vorgehenden Willen dagegen, auf welchen die Erkenntnis unmittelbar nur anleitend, nicht anlockend zu wirken vermag, nicht hindert, selbst immer wieder anderweitigen, wenngleich thörichten, Erwägungen Raum zu geben und ungeachtet des widerstrebenden Affectes gesetzeswidrig zu handeln. Oder man denke an die Thätigkeiten des Gewissens und beachte, wie unser vom Sittengesetz erleuchtetes Erkenntnisvermögen — nach dem Gesetze einer gewissen Sympathie oder gegenseitigen Rücksichtnahme und Dienstleistung (infolge dessen ein jedes unserer Geistesvermögen den Neigungen und Bedürfnissen oder Anregungen der übrigen Geisteskräfte unwillkürlich sich anpasst und Rechnung trägt,) — im Dienste unserer Unversehrterhaltung (s. w. u. Anm. 3) unwillkürlich dem Heilsnotwendigen sich zuwendet und hierbei — nach demselben Gesetze der Sympathie — ebensowohl ermahnend und beunruhigend wie anleitend und entscheidend den Willen zu beeinflussen sucht; und dergl. m. Auch sei schliesslich auf die Harmonie im System unserer geistigen Fähigkeiten und Neigungen hingewiesen, welche daraus sich ergiebt, dass der Neigung zu Machtäusserungen, in welchen die Willensbethätigung sich vollendet, aber auch von der Bethätigungsweise des Erkenntnisvermögens als einer Kraft vernünftigen Empfindens und Auffassens sich am weitesten entfernt, eine Willensneigung zu blossen Lust- und Unlustanwandlungen beigegeben ist, welche den Vorgängen des vernünftigen Empfindens und Auffassens näher stehen und so zwischen diesen

und den thatkräftigen Willensbewegungen gleichsam vermitteln.

[2]) Findet man das Lehrstück von der Gottesverehrung, wie bei Joseph Schwane, Specielle Moraltheologie, 1. u. 2. Teil, Freiburg im Br. 1878, S. 161 ff., in Abschnitte zerlegt, welche ihren Überschriften nach zuerst von der unmittelbaren und mittelbaren Gottesverehrung und sodann von den Sünden gegen dieselbe handeln, so scheint die Einteilung einwandsfrei. Thatsächlich kommen jedoch a. a. O. S. 218 ff. als Sünden gegen die Gottesverehrung nicht die Verstösse gegen die vorher besprochenen Übungen des Gebetes, der Sonntagsfeier, des Eides u. dergl. zur Sprache, sondern lediglich das Sacrilegium, die Simonie, der Missbrauch des Namens Gottes und die Blasphemie, also lediglich Verfehlungen eigener Art, auf deren Hervorhebung allerdings der Dekalogtext führt, die aber nicht kurzweg als „die Sünden gegen die Gottesverehrung“ hingestellt werden können. — Konrad Martin giebt in seinem Lehrbuche der katholischen Moral, 4. Aufl., Mainz 1859, S. 597, dem betreffenden Abschnitte behutsamer Weise die unbestimmt gehaltene Überschrift: „Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung“ und beginnt seine Darlegungen mit der Vorbemerkung, die Gegensätze gegen die einzelnen Acte der Gottesverehrung seien ihres Ortes bereits namhaft gemacht worden, die allgemeinen Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung aber, die nun noch nachgebracht werden sollen, liessen sich in zwei Hauptarten einteilen, in Gegensätze per excessum, welche unter dem allgemeinen Namen: abergläubische Gottesverehrung (superstitio), und in Gegensätze per defectum, die unter dem allgemeinen Namen: Irreligiosität (irreligiositas) zusammengefasst werden. Mit ähnlicher Vorsicht schreibt Theophil Hubert Simar, Lehrbuch der Moraltheologie, 3. Aufl., Freiburg im Br. 1893,

S. 289: „Zu den Sünden gegen die christliche Gottesverehrung im weitern Sinne zählen alle früher bereits genannten Sünden gegen die theologischen Tugenden (Unglaube, Verzweiflung, Vermessenheit u. s. f.), ferner alle Fehler, welche bezüglich der schuldigen oder freiwilligen Acte der Gottesverehrung begangen werden (Unandacht im Gebete, Meineid u. s. f.). Wir erörtern hier die Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung im engern Sinne, d. h. die Sünden, welche unmittelbar der Gott schuldigen Ehrfurcht entgegengesetzt oder specifische Äusserungen eines irreligiösen Sinnes sind (peccata irreligiositatis).“ — Deutlich genug drängt sich hier die Wahrnehmung auf, dass auf dem Gebiete des religiösen Lebens neben den auf die theologischen Tugenden bezüglichen Gesinnungspflichten und den auf die Kultübungen bezüglichen Bethätigungspflichten noch eine Klasse eigenartiger Enthaltungspflichten uns obliegt, welche entsprechend dem Dekalogtext für sich betrachtet und gewürdigt sein will.

[3]) Infolge ihres nur mittelbaren Einflusses auf den geistigen Verkehr mit anderen Wesen, welch letzterer zunächst auf dem receptiven und reactiven Verhalten der Erkenntnis und des Willens gegen jene Wesen beruht, steht die bezeichnete Selbstbewahrung den Geistesvermögen im engeren Sinne des Wortes, der Erkenntnis und dem Willen, als eine besondere, nicht weiter in Unterarten geschiedene Hauptart geistiger Fähigkeiten gegenüber, die überhaupt zur Zahl der menschlichen Geistesvermögen nur gerechnet werden kann, wenn man diesen Ausdruck in einem weiteren Sinne gebraucht, in welchem er jede Befähigung zu irgend welchen geistigen Kraftäusserungen, auch die blos resistive Selbstbewahrung und Selbstfestigung nicht ausgeschlossen, zu bezeichnen hat. — Gleichwohl lässt sich von dieser einzigartigen Geisteskraft nach Unter-

scheidung von Erkenntnis und Wille auch aus dem Grunde nicht wohl gänzlich absehen, weil sonst die Ausrüstung unseres Geistes mit natürlichen Fähigkeiten und Neigungen auch schon für sich betrachtet als eine minder vollendete sich darstellt. Denn als Vermögen des receptiven und reactiven Geistesverkehrs haben Erkenntnis und Wille die Bedeutung von gleichsam centripetalen und centrifugalen Geisteskräften, welche erst mit einer gleichsam centralen Geisteskraft, wie der Selbstbewahrung, vereinigt ein wohlgefügtes und festabgeschlossenes Ganzes bilden. Desgleichen stimmt die Gesamtheit der menschlichen Geisteskräfte nur unter Hinzunahme der Selbstbewahrungskraft mit dem Umstande wohl überein, dass der Schöpfer in den Geschöpfen, wenn wir von ihrem Endzwecke hier absehen, zunächst zweierlei wirkt, indem er einenteils je nach ihrer Eigenart sie in's Dasein ruft und im Dasein erhält sowie anderenteils behufs Kundgebung ihrer Eigenart sie in Bewegung setzt und in Bewegung erhält (m. vergl. S. Thomae S. th. 1. qu. 105. art. 5. c. et ad 3um und 1. qu. 104. art. 1. ad 4um). Denn hiermit steht es allein im vollen Einklange, wenn den Geschöpfen, da sie auch ihrerseits thätig sein sollen, nicht blos Fähigkeiten und Neigungen zur Darstellung ihrer Eigenart, sondern auch solche zur Selbstbewahrung verliehen sind. — Aus der Zahl der sittlichen Tugenden kommt der Selbstbewahrungskraft unseres Geistes (unter der Mitwirkung des Willens und der Erkenntnis sowie der übrigen Seelenkräfte) die Zurückhaltung und Mässigung (in mannigfachen Verzweigungen), namentlich aber die Beständigkeit und Mannhaftigkeit im Widerstande gegen verderbliche Einflüsse (wohl zu unterscheiden vom Widerstande gegen die Schwierigkeiten eines Unternehmens) zu, eine Geistesbeschaffenheit, die sich insofern als Tugend schlechthin bezeichnen last, als sie der primitivsten und in keine

Unterarten geteilten, gewissermassen schlechthin als Kraft benennbaren Ausrüstung unseres Geistes angehört. Wenigstens schreibt der heilige Thomas von Aquin, um aus dem Wesen der Tugend zu erklären, wieso der allgemeine Name „virtus“ insbesondere für „fortitudo“ gebraucht werden könne, folgendes:

„Secundum Philosophum in 1. De coelo c. 11. nomen „virtutis“ refertur ad ultimum potentiae (der Name „Tugend“ bezieht sich auf das höchste Object des zu Grunde liegenden Vermögens).

Dicitur autem uno modo potentia (die Drucke fügen hier „naturalis“ bei, was wohl Glosse ist), secundum quam (lies: quod) aliquis potest resistere corrumpentibus, alio modo, secundum quod est principium agendi (man redet aber in einem Sinne von einem Vermögen, insofern jemand verderblichen Einflüssen zu widerstehen vermag, in einem anderen Sinne von einem Vermögen, insofern daraus eine Bewegung oder ein Betreiben oder ein Hervorbringen entsteht,): ut patet in 5. Metaph. c. 12.

Et ideo, quia haec acceptio est communior (weil diese letztere Auffassung des Ausdrucks „potentia“ eine weitere oder mannigfacheren Vorgängen gemeinsame ist), nomen „virtutis“, secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune (so ist der Name „Tugend“, insofern er das höchste Object eines solchen Vermögens bedeutet, auf verschiedene Vorgänge bezüglich und vielerlei Einzeltugenden gemeinsam): nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus, quo quis potest bene operari.

Secundum quod autem importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudinis, ad quam pertinet firmiter contra quaecunque impugnantia stare.“ — S. th. 2. 2. qu. 123. art. 2. ad 1um.

[4]) Bei dem gegenwärtigen Entwicklungsstande der Lehre von der Gerechtigkeit geht es nicht wohl an, noch mit den Salmanticensern zu schreiben: „Dividitur autem justitia — divisione generis in species — in commutativam, distributivam et legalem. Prima est justitia partis ad partem, secunda totius ad partes, tertia partium ad suum totum. Cum enim munus justitiae sit aequalitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unumquodque alteri reddat quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines illorum, inter quae ponitur aequalitas, distinctae species justitiae consurgunt. Hujusmodi autem habitudo tantum est triplex: nempe vel partis ad partem, ut unaquaeque det alteri quod suum est, et haec est justitia commutativa, ad quam pertinent commutationes ut emptiones, venditiones et omnes contractus ex quibus consurgit obligatio unius partis ad aliam. Vel potest esse habitudo totius ad suas partes, ut ipsum totum unicuique parti tribuat quod ei competit, et haec vocatur distributiva, ad quam spectat distributio praemiorum et bonorum communium. Utraque vero dicitur justitia particularis, quia attendit bonum partium. Vel denique praedicta habitudo potest esse partium ad suum totum, ut scilicet unaquaeque pars ita se habeat, sicut bono totius expedit, tribuatque communitati quod debet, et ista appellatur justitia legalis, quia potissimum curat, ut leges in suo robore conserventur et observentur, quatenus media hac observatione ipsum bonum commune conservatur.“ Collegii Salmanticensis Carmelitarum Disc. Cursus theologicus, Arbor praedicamentalis virtutum n. 50 (T. VI. ed. Paris. 1878, p. 444 s.). Denn diese scheinbar einwandsfreie Einteilung leidet an zwei Fehlern. Die justitia commutativa wird hier als diejenige Art der Gerechtigkeit dargestellt, welche zwischen den Menschen als Angehörigen oder Teilen eines (gesetzlich geordneten) Gemeinwesens

herrschen soll. In Wirklichkeit ist es jedoch der austauschenden Gerechtigkeit wesentlich, die Menschen ohne alle Rücksicht auf ihre Angehörigkeit zu einem Gemeinwesen als gleichwertig anzuerkennen, so dass die Leistung des einen sich rein sachlich und arithmetisch nach seiner Schuldigkeit gegen den anderen bemisst, mag der letztere demselben Gemeinwesen angehören oder nicht. Man sehe z. B. Aug. Lehmkuhl, Theologia moralis, ed. 3., Friburgi Brisg. 1886, Vol. 1. p. 442 (n. 751). Ausserdem beruht die obige Übersicht aber überhaupt auf der unzutreffenden Voraussetzung, dass die Gerechtigkeit das Verhalten der Menschen zu regeln habe, nur insofern sie Angehörige oder Teile eines Gemeinwesens oder Ganzen sind, das ihnen gesetzliche Pflichten auferlegt. In Wirklichkeit lebten ja doch bisher auch Menschen und hatten Pflichten der Gerechtigkeit gegen ihre Mitmenschen zu beobachten, ohne einem solchen Gemeinwesen oder Ganzen anzugehören. Man denke z. B. an die ersten noch vereinzelt lebenden Ansiedler in neu erschlossenen Länderstrecken. Es ist also zu sagen, dass sich die Gerechtigkeit zunächst in eine strenge (justitia stricta sive stricte dicta) und in eine minder strenge Gerechtigkeit teilt. Die erstere legt den Menschen ohne Rücksicht auf ihre gesellschaftliche Stellung oder Zugehörigkeit eine gleiche Bedeutung und Unabhängigkeit bei und lässt demgemäss (einenteils im Geiste treuer Zurückhaltung und Selbstbewahrung) eines jeden Rechte unversehrt oder bringt (anderenteils als „austauschende" Gerechtigkeit im engeren oder eigentlichen Sinne des Wortes) bei beabsichtigten Rechtsveränderungen (oder auch Restitutionen) wenigstens die gänzliche Gleichwertigkeit der beteiligten Personen unerbittlich zur Geltung: sie entspricht im letzteren Falle dem anerschaffenen Bedürfnisse des menschlichen Willens nach Unabhängigkeit und

Selbständigkeit des Wirkens und Waltens und lässt sich deshalb auch nicht verletzen, ohne dass das Innerste des Betroffenen sich gegen solche Missachtung empört. Die minder strenge Gerechtigkeit dagegen nimmt auf die Zugehörigkeit des Menschen zu einem gesetzlich geordneten Gemeinwesen Bezug und regelt ebensowohl die Leistungen des Gemeinwesens gegen seine Angehörigen als auch diejenigen der Angehörigen gegen ihr Gemeinwesen sowie der Angehörigen (oder Mitbürger) eines Gemeinwesens als solcher gegen einander: dieselbe entspricht somit dem Gemeinschafts- und Associationsbedürfnisse des menschlichen Willens, das in der natürlichen Ausrüstung des Menschengeistes gelegen gleich dem bezeichneten Unabhängigkeitsbedürfnisse sich unwillkürlich geltend macht und zu den Grundrücksichten der sittlichen Ordnung zählt.

Auch bezüglich der beiden Arten der Liebe, von welchen die zweite und dritte der theologischen Tugenden herzuleiten sind, ist bis zur Gegenwart ein gewisser Fortschritt der theologischen Erkenntnis wohl bemerkbar. Man sehe z. B. über die Verträglichkeit des „Triebes" oder „Durstes" unserer Natur nach eigener Seligkeit mit der natürlichen Neigung zur Freundschaftsliebe und Selbstaufopferung Joseph Schwane, Specielle Moraltheologie, 1. u. 2. Teil, Freiburg im Br. 1878, S. 95 f. Hier möge es genügen, über den specifischen Unterschied der glücksbegierigen Liebe oder des „amor concupiscentiae", wie der scholastische Ausdruck lautet, von dem in der caritas theologica sich vollendenden „amor amicitae" folgenden Text wiederzugeben. „Potest distingui amor concupiscentiae et amor amicitiae tanquam duplex amor . . . . ; nempe quod amor concupiscentiae desideret aliquod bonum sibi ipsi tantum, amor autem amicitiae alteri, eo quod amor amicitiae petit mutuam redamationem, et communicationem

ad invicem et haec non est ejusdem ad se, sed ad alterum. Sic distinguuntur specie isti duo amores, licet amor amicitiae praesuppositive et virtualiter possit includere amorem istum concupiscentiae, quatenus illud bonum volitum amico cedit etiam in emolumentum proprium et amicabilia ad alterum oriuntur ex amicabilibus ad se, quia aliquis reputat amicum ut partem sui aut alterum se." Joannis a. S. Thoma O. Pr. Cursus theologicus, In 1. 2. S. Thomae qu. 26 ss. n. 2 (T. VI. ed. Paris. 1885, p. 205). Jedenfalls käme der Adel unserer menschlichen Natur, um dessen einlässlichere Nachweisung es sich in der vorliegenden Untersuchung handelt, nicht recht zum Ausdruck, würde grade das edelste Bedürfnis unseres Willens, das vornehmlich dazu geeignet ist, unter dem Einflusse der Vernunft den Menschen innerlich emporzuheben und für alles Grosse und Rühmliche zu begeistern, stillschweigend übergangen.

Blicken wir schliesslich auf die innere Annäherung und Anpassung zurück, welche beim Willen infolge seiner doppelten Neigung, — nicht blos zu thatkräftigem Vorgehen, sondern auch zu blossen Lust- und Unlustregungen, — in der Richtung auf das Erkenntnisvermögen hervortritt, so zeigt sich nunmehr bei beiden Willensneigungen infolge ihrer doppelten massgebenden Bedürfnisse eine ähnliche Annäherung und Anpassung auch in der Richtung auf die geistige Selbstbewahrungskraft. Denn da es der letzteren eigen ist, sich festhaltend und entsagend zu bethätigen, stehen ihr die Willensbedürfnisse des unabhängigen Wirkens und glücksbegierigen Liebens gewissermassen fremd gegenüber; diesen Abstand aber gleichen die hinzukommenden Willensbedürfnisse der fügsamen Mitwirkung und hingebenden Liebe gewissermassen aus, da dieselben mit dem treuen Festhalten der Selbstbewahrungskraft etwas näher Verwandtes haben. Somit waltet im System unserer geistigen Fähigkeiten,

Neigungen und Bedürfnisse eine durchgängige Harmonie und lückenlose Ausgestaltung ob, welche einigermassen für sich selbst spricht.

§ 3.

Die Vorzüge der menschlichen Weltstellung unter den vorgenannten Gesichtspunkten der Endbestimmung und des Sittengesetzes.

Aus den Vorzügen der menschlichen Natur lassen sich indes die Forderungen des Sittengesetzes sowie die Eigentümlichkeiten unserer Endbestimmung nur erst in ihren Grundlinien erklären, nicht auch in ihrer vollen Ausgestaltung, so dass noch andere Thatsachen, welche für das Verständnis der letzteren von Belang sind, anzuführen bleiben. So besteht die Endbestimmung, welche wir von Gott erhalten haben, ihrem ganzen Wesen nach nicht blos in einer beglückenden Verehrung und Erkenntnis Gottes, wie es den Vorzügen unserer menschlichen Natur bereits entspräche, sondern in einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Angesichts, die ebensowohl unsere Verehrung Gottes wie unsere Seligkeit in Gott unaussprechlich vervollkommnen wird. (1 Cor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2; Apok. 22, 3—5.) Ein solches Endziel aber ist, da es alle Fähigkeiten unserer menschlichen Natur übersteigt, nicht anders dereinst für uns erreichbar, als indem Gott selbst auf übernatürliche Weise die Erreichung desselben uns ermöglicht, und ist auch, aus demselben Grunde, auf

keinem anderen wohlangemessenen Wege hienieden für uns verfolgbar, als indem wir den übernatürlichen Einwirkungen und Hilfeleistungen, mit welchen Gott schon in der Zeitlichkeit zum Zweck unserer ewigen Vollendung uns entgegen kommt, bereitwillig beipflichten und zu entsprechen suchen.

Durch das Sittengesetz aber wird das eben Gesagte teils bestätigt, teils ergänzt. Hierauf führt schon der Dekalogtext, den wir nochmals an erster Stelle um Auskunft angehen. Wenigstens weist uns einenteils das Gebot der Sabbathheiligung, um in seinem tieferen Grunde wohl erfasst zu werden, auf die geheimnisvolle Ruhe Gottes am siebenten Welttage hin, in anbetracht welcher der Mensch jeden siebenten seiner Erdentage dem Herrn weihen soll (Exod. 20, 11): eine Gottesruhe, die nach ihrem Zweck und ihrer Wirkung betrachtet zunächst, da sie nach der Erschaffung und Einsetzung des Menschen in seine Erdenherrschaft eingetreten ist (Genes. 1, 27—2,3), eine andauernde Verzögerung des nunmehr noch ausstehenden Weltgerichtes sowie des achten, die allgemeine Vollendung herbeiführenden Welttages bedeutet, zugleich jedoch auch eine ebenso lang andauernde dem Menschengeschlechte gewährte Frist der Entwicklung und Verdienstfähigkeit, namentlich aber der Hinwendung zu Gottes entgegenkommender Gnade und Heilsdarbietung[1]) anzeigt. — Anderenteils erinnert uns das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, an die Grundlagen der gesellschaftlichen Gliederung unseres Geschlechtes, nämlich an die Würde der Eltern — und zwar nicht blos des Vaters, sondern auch der Mutter, — als der von Gott uns voreinst beschiedenen Miturheber unseres Daseins, nicht minder aber auch an die Wohlthat der entgegenkommenden Liebe und andauernden erziehlichen Fürsorge, welche uns in der Frühe des Lebens durch Mutter und Vater wiederfuhr, und überdies, — denn der Dekalog redet unmittelbar zu den Familienhäuptern Israels (Exod. 20, 10) und ermahnt diese zur Erfüllung ihrer Kindespflicht, — an die nicht zu unterschätzende Gunst, welche Gott den Menschen vielfach gewährt, noch im reiferen Alter mit Vater und Mutter als wohlmeinenden Wächtern und Förderern des Sittenernstes zusammenzusein und ihre vorgeschrittenere Lebenseinsicht und Erfahrung für die eigene Lebensführung verwerten zu können[2]). — Ausserdem lenkt aber schon beim Sabbathgebote die Unterscheidung von Arbeits- und Ruhetagen (Exod. 20, 9 u. 10) unseren Blick auch noch auf die Aufgaben und Vorteile hin, die von seiten der Naturumgebung, welche durch Gottes Fürsorge dem Menschengeschlechte zu einer ersten Wohnstätte zubereitet und zum Zweck einer andauernden Lebensfristung und Lebensentfaltung mit den mannigfachsten Genuss- und Gebrauchsgütern ausgestattet worden ist, uns entstehen; und auch diese, wennschon nur nebenher berührten Vorteile und Aufgaben hier hervorzuheben, erscheint um so unbedenklicher, als die

Verheissung langen Lebens in einem von Gott beschiedenen Lande, welche der Dekalog dem nächstfolgenden Gebote (Exod. 20, 12) noch beifügt, ebenfalls auf den Zusammenhang unserer Lebenswohlfahrt mit unserem Erdenwohnsitze hindeutet.

Demnach sind es dreierlei und zwar, da die übrigen Dekalogtexte keinen wesentlich neuen Gesichtspunkt für die vorliegende Untersuchung ergeben, im ganzen nicht mehr als dreierlei Hilfsquellen des menschlichen Wohlergehens, deren Unterscheidung der Wortlaut der Zehngebote nahe legt: in Kürze seien sie bezeichnet als die dem Menschen zur Lebensfristung und Lebensentfaltung beschiedene Naturumgebung, als die einer andauernden Wohlberatenheit und Sittenstrenge zuträgliche Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft aus Eltern, Kindern und Kindeskindern und als die mit einer andauernden Heilsdarbietung an die Menschen vereinte Verzögerung des Weltgerichts und der Weltvollendung. Doch vervollständigt sich die hiermit gewonnene gleichsam nur erst elementare Übersicht ohne weiteres noch dadurch, dass mit der Wohlthat der andauernden Gerichtsverzögerung, die uns während des siebenten Welttages zu teil wird, von selbst sich der Gedanke an all die Führungen der göttlichen Vorsehung im Laufe der Heilsgeschichte (aus deren Zahl die Errettung des auserwählten, in Ägypten geknechteten Volkes und die Verleihung des gelobten Landes im Dekalog selbst erwähnt wird,) sowie an

all die Veranstaltungen zur sinnfälligen Heilsvermittlung verbindet, deren Anerkennung das Sittengesetz, wenigstens in seinen der übernatürlichen Offenbarung ausschliesslich angehörenden Bestandteilen, uns einschärft. Ebenso genügt der Hinweis auf die Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft aus Eltern, Kindern und Kindeskindern, um auch der ähnlichen, zur Pflege der Sittenzucht und gemeinen Wohlfahrt dienenden, geschichtlich mehr und mehr ausgebildeten Berufs- und Rangunterschiede (zwischen Untergebenen und niederen und höheren Vorgesetzten) in Kirche und Staat zu gedenken, deren Achtung uns vom Sittengesetze, das hier, infolge seiner Anerkennung der obrigkeitlichen Gewalten, auch die menschlicherseits gegebenen Gesetze in sich aufnimmt, anbefohlen wird. In der Naturumgebung aber begegnen uns neben den unmittelbaren Genuss- und Gebrauchsgütern, welche sie uns bei geeigneter Mitarbeit mit den in ihr waltenden Kräften oder auch ohne unser Zuthun spendet, sofort noch als weitere Hilfeleistungen die mannigfachsten, mit der Ausbreitung des Menschengeschlechts sich vervielfältigenden Kulturantriebe, hinsichtlich deren ein wohlangemessenes Verhalten ebenfalls zu den Forderungen der Sittlichkeit, und zwar zunächst schon vom Standtpunkte des natürlichen Sittengesetzes, gehört.

Die Gesamtheit dieser zu den Vorzügen unserer menschlichen Natur noch hinzukommenden Hilfsquellen und Hilfeleistungen entspricht aber der bedeutsamen

Stellung, welche das Menschengeschlecht als harmonische Vereinigung des Körperlichen mit dem Geistigen im Weltganzen inne hat. Denn gemäss dieser Stellung wird der Mensch einerseits, wie er der Seele nach in das Reich der Geister emporragt, derselben übernatürlichen Huld und Freundschaft Gottes gewürdigt, welche die Engel des Himmels beglückt, erfreut sich aber im Unterschiede von diesen — und hierin besteht ein gewisser Vorzug des Menschen selbst vor den blossen Geistern — zugleich einer sinnfälligen Heilsvermittlung und immer wieder sich erneuenden Heilsdarbietung, wie es der körperliche Bestandteil unserer menschlichen Natur und seine zeitlich andauernde Entwicklung nahe legt. Anderseits ist der Mensch, da er dem Leibe nach der Körperwelt angehört, denselben physischen Gesetzen und Nötigungen unterworfen wie sie, besitzt aber in ihrer Mitte als Ebenbild Gottes zugleich die Würde eines Herrn und Gebieters, der unter der andauernden Fürsorge von Eltern und Vorgesetzten noch in reiferen Jahren immer wieder wohlberaten und gefördert in sittlicher und rechtlicher Hinsicht wie in jeglicher Kultur auch die Güter und Kräfte des zur Wohnstätte ihm zubereiteten Erdplaneten mehr und mehr für seine Zwecke sich unterthan macht. So dienen die dem Menschengeschlechte beschiedene Naturumgebung, Gesellschaftsgliederung und Gerichtsverzögerung zur vollen Ausgestaltung der hervorragenden Stellung, welche der Mensch im Weltganzen gleich einer harmonischen Zusammenfassung

desselben einnimmt, — führen aber auch zu dem Schlusse, dass die göttliche Vorsehung in der That kein anderes Endziel uns vorgezeichnet noch auch ein anderes Sittengesetz uns gegeben hat, als im Einklange mit den Vorzügen unserer menschlichen Natur und Weltstellung zugleich [3]).

.....

[1]) Conjuncta cum religione quies, schreibt Leo XIII. von der uns obliegenden Sabbathruhe, sevocat hominem a laboribus negotiisque vitae quotidianae ut ad cogitanda revocet bona coelestia tribuendumque cultum numini aeterno justum ac debitum. Leonis Papae XIII. Litterae encyclicae De conditione opificum d. d. 15. Maii a. 1891, p. 57 ed. Friburg. Jedenfalls lässt die kirchliche Auffassung des Sabbathgebotes, wie sie namentlich auch in der Katechismustabelle der Kirchengebote sich ausgedrückt findet, darüber, worauf es an dieser Stelle ankommt, keinen Zweifel zu, dass es nämlich vor allem das Walten der göttlichen Gnade und Heilsdarbietung behufs unserer dereinstigen Verklärung ist, dem wir durch die Art unserer Sabbathheiligung entsprechen sollen. Daher die Ausgestaltung der Sabbathordnung zu den erinnerungs- und verheissungsreichen Festkreisen des Kirchenjahres, die sonn- und festtägliche Messandacht, die religiöse Fastenübung u. s. w.

[2]) Quemadmodum divina lege sancitum est, erklärt der Catechismus Romanus, Pars III. c. VI. qu. 21., ut parentibus filii honorem habeant, ut pareant, ut obsequantur: sic parentum propria officia sunt atque munera, ut sanctissimis disciplinis ac moribus filios imbuant iisque optima dent vivendi praecepta, ut ad religionem instructi et parati Deum sancte inviolateque vene-

rentur, quod a parentibus Susannae factum esse legimus (Dan. 13, 3). Die hiermit in der Hauptsache gekennzeichnete Erziehungspflicht der Eltern erlischt nun nicht völlig mit dem Eintritte des Sohnes oder der Tochter in die Jahre der bürgerlichen Mündigkeit, sondern ist nach der Natur der Sache auf angemessene Weise, und wäre es auch nur durch gelegentliche Belobigung oder Missbilligung, weiter zu erfüllen, so lange die herangewachsene Nachkommenschaft hinsichtlich ihres Sittenernstes und Pflichtbewusstseins sich einer erziehlichen Nachhilfe noch bedürftig zeigt. Einer solchen Nachhilfe aber kann der einzelne sehr lange bedürfen, wie denn die volle geistige Reife des Menschen, seine Tüchtigkeit, aus eigener Einsicht in jeglicher Lebenslage sich auszukennen und wohlberaten sich selbst zu regieren, mit seiner körperlichen Reife und Vollkraft keineswegs sofort zusammenzutreffen pflegt. Gemeinhin führt erst die Zeit vom 36. bis zum 42. Lebensjahre den jugendlich feurigen und mehr oder minder fiebernden Geist in jedweder Hinsicht zu klarem und nüchternem Denken, — diesen Erfahrungssatz bezeugt bereits Solon, indem er die sechste bis neunte Jahrwoche des Menschenlebens mit folgenden Worten beschreibt:

ἑβδ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νοος ανορος,
οὐδ' ἐρόειν εθ' ὁμως ἐργ' ἀπαλαμνα θελει·
ἑπτὰ δε νοῦν καὶ γλώσσαν ἐν ἑβδομασιν μεγ' αριστος
ὀκτω τ· ἀμφοτερων τεσσαρα καὶ δεκ' ετη
τῇ δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται, μαλακωτερα δ' αὐτοῦ
πρὸς [illegible] ἀρετην γλῶσσά τε καὶ σοφιη.

Theodorus Bergk, Poetae lyrici Graeci, ed. 3., Pars II., Lipsiae 1866, p. 431 s. Es leuchtet ein, welch ernsten Gefahren für Leib und Seele infolge dieses Sachverhalts sich aussetzt, wer im Bewusstsein seiner körperlichen Vollkraft pietätslos sich aller elterlichen Einwirkung

entzieht. Ebenso ergiebt sich aber auch, welch bedeutsamer Anteil insbesondere an der Pflege und Aufrechterhaltung des Sittenernstes dem langjährigen Zusammenleben der Eltern noch mit ihren bereits herangewachsenen Nachkommen zuzuerkennen ist, mag immerhin zur öffentlichen Sittenzucht mehr oder minder auch das Richteramt und die Strafbefugnis weltlicher und kirchlicher Vorgesetzter sich als unentbehrlich erweisen. Was die letzteren durch unerbittliche Ahndung aller gemeingefährlichen Ausschreitungen u. a. bezwecken, die Abschreckung vom Bösen und die Zurückführung auf den Weg der Pflicht, erreicht oft auch noch beim Erwachsenen, ehe es zum Äussersten kommt, das rechtzeitige Eingreifen seiner Eltern.

[3]) Näherhin betrachtet beruht die Dreizahl der als Naturumgebung, Gesellschaftsgliederung und Gerichtsverzögerung bezeichneten Hilfsquellen auf der dreifachen Weltordnung, durch welche Gott seine unendliche Güte offenbaren wollte: es ist dies — man s. hierüber noch im nächsten Anhange den § 2 — die daseingewährende, die verdienstgewährende und die übernatürlich-verklärende Weltordnung. Denn wie Gott zum Behuf einer andauernden Daseinsfristung und Daseinsentfaltung uns eine dienliche und menschlicherseits beherrschbare Naturumgebung beschied, so gewährte er uns zur andauernden Förderung der (mit dem Pflicht- und Rechtsbewusstsein in uns erwachenden und durch altersgemässen Sittenernst zu pflegenden) Verdienstfähigkeit sowie der thatsächlichen Verdienste eine geeignete Gesellschaftsgliederung und überdies eine mit einer andauernden Darbietung übernatürlichen Heiles verbundene Verzögerung des letzten Gerichtes. Über das planmässige Zusammenwirken dieser dreierlei Hilfeleistungen im Gange der Menschheitsgeschichte aber s. man Anhang II, § 2, Anm. 3.

EX PARTE COGNOSCIMUS.

Anhang II.

Bemerkungen über den Wert der Sittlichkeit.

§ 1.

Die unmittelbar eintretenden Wirkungen des sittlichen Wohlverhaltens auf den Menschen.

Bei der Betrachtung des Wertes der Sittlichkeit gilt es, vor allem die vollausgestaltete und vollwertige Sittlichkeitsform, die als solche auf der Übereinstimmung unseres Thuns und Lassens auch mit der übernatürlichen Weltordnung und ihren Hilfeleistungen beruht, von jeder mangelhaften und minderwertigen Sittlichkeit zu unterscheiden und mindestens den Wert jener zu bestimmen. Ebenso haben wir die vollständige Wertbestimmung von jeder unvollständigen Schätzung zu unterscheiden und jener den Vorzug zu geben: vollständig aber ist die Schätzung des Sittlichkeitswertes, wenn sie sämtliche Gründe für die Begehrbar-

keit der Sittlichkeit gebührend würdigt, mögen dieselben aus ihren unmittelbar und schon in dieser Zeitlichkeit eintretenden Folgen sich ergeben oder aus ihren erst dem künftigen Leben angehörigen und noch nach dem Ende der Zeiten zu erwartenden Wirkungen herzuleiten sein [1]).

Die unmittelbar eintretenden Folgen nun betreffen zunächst das Erkenntnisvermögen, das durch eine sittlich wohlgeregelte Lebensführung unausbleiblich in der richtigen Lebensklugheit und praktischen Vernünftigkeit geübt und gefördert wird. Beruht ja doch unser sittliches Wohlverhalten wesentlich darauf, dass wir jederzeit nach bestem Wissen und Gewissen den Willen Gottes thun, dessen Weisheit in allen Geschöpfen, namentlich aber in den Vernunftwesen, gesetzgeberisch waltet, sowie in der treuen Beobachtung der göttlichen Gebote alle Kräfte der Seele wohlgeordnet zusammenwirken lassen, um unserer höchsten Bestimmung zu leben, ja überhaupt unser gesamtes Verhalten mit den Vorzügen der menschlichen Natur und Weltstellung in Einklang bringen. Die Sittlichkeit selbst aber ist demzufolge an erster Stelle ein bonum honestum, nämlich ein aus der vernünftigen Erkenntnis hervorgehendes und auf dieselbe wieder förderlich zurückwirkendes, ja mit dem Glanze der Vernünftigkeit das gesamte Thun und Lassen des Menschen verschönendes, vor jedermann und unter allen Umständen wegen seiner Vernunftgemässheit wohlgeziemendes, achtungs- und ehrenwertes Gut [2]).

Ferner wirkt die Sittlichkeit auf den glücks- und hingebungsbedürftigen Willen wohlthätig ein. Denn als Wohlbeschaffenheit und Löblichkeit des menschlichen Verhaltens stimmt sie denjenigen, welchem sie eigen geworden, unwillkürlich mehr oder minder froh und lebensmutig; als Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes aber sowie mit der höchsten Aufgabe unseres Daseins ist sie etwas Grosses und Erhabenes, dessen Besitz bei Niedrig- wie Hochgestellten den angeborenen Adel der Seele läutert und erhöht, ja nicht selten bis zur Entsagungs- und Opferfreudigkeit steigert, und selbst auf den Lüstling den Eindruck des Unnahbaren und Unantastbaren macht, dessen Gegensatz zur eigenen Verkommenheit ihn verwirrt und beschämt. Und an diesem Sachverhalt vermögen auch die oft schmerzlichen Kämpfe und niederdrückenden Leiden unserer irdischen Prüfungs- und Busszeit nichts Wesentliches zu ändern; denn der Friede und die Freude im heiligen Geiste, welche das Zeugnis des guten Gewissens im Stande der Gnade begleiten (Röm. 14, 17), werden durch Heimsuchungen, die Gottes Vatergüte schickt oder zulässt, nicht gänzlich ausgetilgt, — auch nicht die tröstliche Hoffnung auf den verheissenen Lohn noch auch die kindlich vertrauende Liebe zu Gott, welche den Tugendhaften beseelen, — noch auch die gesteigerte Empfänglichkeit des reinen Herzens für alle unschuldigen Freuden, die sich einem jeden, (um anderer Freudenquellen, wie der Kunst- oder Forschungsthätig-

keit, nicht weiter zu gedenken,) in der Teilnahme am Leben der Kirche, im Zusammensein mit unverdorbenen Nebenmenschen und im Umgange mit der Natur darbieten. Die Sittlichkeit aber, die auf solche Weise im Menschen den Frohsinn und Edelsinn nährt, während jede sündhafte Freude mit Missstimmung endet und zu neuer Unordnung reizt, erscheint an zweiter Stelle auch als ein bonum delectabile und zwar von ebensowohl jederzeit erfreuender als innerlich erhebender Kraft[3]).

Wie dem Glücks- und Hingebungsbedürfnisse entspricht die Sittlichkeit als Wohlbeschaffenheit des freien und nur von den erhabensten Rücksichten geleiteten Verhaltens aber auch dem Unabhängigkeits- und Ergänzungs- oder Associationsbedürfnisse des Willens. Denn unterwirft uns dieselbe einerseits zwar dem Gesetze Gottes, so dass wir auf jeden Wunsch verzichten müssen, der sich ohne Sünde nicht erfüllen lässt, so befreit sie uns anderseits im Hinblick auf unser ewiges Lebensziel doch mehr und mehr von der unordentlichen Anhänglichkeit an hinfällige und trügerische Dinge, auch die ungeregelte Liebe zum Erdenleben nicht ausgeschlossen, so dass wir bei aller Unterordnung unter den göttlichen Willen mehr und mehr zu einer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gelangen, welche auf dem Wege der Pflicht selbst den Tod nicht scheut, — wogegen die Sünde demjenigen, welcher ihr fröhnt, zwar des Gehorsams gegen Gott entledigt, aber ihn zugleich unter den

unerwünschten inneren und äusseren Nachwirkungen seiner Übelthaten knechtet und peinigt. Und vermögen wir den Forderungen der Sittlichkeit zwar nicht zu genügen ohne unablässige Flucht vor schlimmer Gelegenheit und Versuchung, so gehört doch auch zum Wesen des sittlichen Wohlverhaltens als einer Übereinstimmung mit dem Gesetze Gottes und unserem Endziele ein Geist der Fügsamkeit und Ordnungswilligkeit, welcher das Zusammenwirken mit anderen und das sorgsame Walten in allen Dingen unwillkürlich erleichtert, — während der unsittlich Lebende zwar gleichgesinnte Genossen sucht, aber, wie er in sich selbst der Harmonie ermangelt, auch mit seiner Umgebung leicht uneinig wird und alle geziemende Lebensgemeinschaft stört. Die Sittlichkeit aber, welche auf solche Weise den Menschen unabhängig in der Lebensführung und willig zur Rücksichtnahme macht, erweist sich an dritter Stelle auch als ein bonum utile und zwar vor allem wegen ihrer Dienlichkeit zur Herbeiführung einer richtigen Freiheit und Selbständigkeit des Thuns und Lassens wie nicht minder wegen ihrer Vorteilhaftigkeit für jede geziemende Art der Lebensgemeinschaft[4]).

Endlich trägt das sittliche Wohlverhalten auch noch der Neigung unseres Geistes zur Selbstbewahrung Rechnung. Denn in allen Richtungen und Angelegenheiten des Lebens ein wohlangemessenes Verhalten beobachten, wie es im Wesen der Sittlichkeit liegt und von ihr nach den Vorschriften des Sitten-

gesetzes zur Ausführung gebracht wird, bedeutet vor allem und mindestens, die Richtungen des religiösen, gesellschaftlichen und selbstbeherrschungsmässigen Lebens, welche unserem Geiste infolge seiner anerschaffenen Wesensbeziehungen ein unmittelbarstes Bedürfnis sind, treu und umsichtig einhalten sowie jeder widerstreitenden Anwandlung oder Handlungsweise sich entschlagen. Daher gebührt der sittlichen Lebensführung die Anerkennung, dass sie der Jugendzeit ihre Unschuld, dem Greisenalter seine Würde bewahrt, den Jahren des vollen Lebensernstes aber und der überströmenden Lebenskraft jene geistige Mässigung, Unversehrtheit und Verlässlichkeit sichert, ohne welche auch die hervorragendste Begabung und vorzüglichste Ausbildung für einen erwählten Lebensberuf sich nur zu oft als unzulänglich und verhängnissvoll erweist. Und die Sittlichkeit selbst hat an vierter Stelle auch schon für diese Zeitlichkeit noch als ein bonum necessarium ad salutem zu gelten, nämlich als ein Gut, das unentbehrlich ist zur Abwendung der dringendsten Not, wie sie nicht schon durch Gefährdung unserer Selbstvervollkommnung, wohl aber durch Gefährdung unserer Selbstbewahrung entsteht[5]).

Alle diese Werturteile, die dem Wesen der Sittlichkeit und seinen Beziehungen zu unseren Geisteskräften zu entnehmen waren, führen nun noch zu weiteren Aufstellungen, welche sich aus jenen unmittelbaren Wertbestimmungen folgerungsweise ergeben. So zu den Sätzen, dass der Tugendhafte schon hienieden

durch sein vernunftgemässes, löbliches Verhalten Gott zur Verherrlichung, allen Gutgesinnten zur Freude, Guten und Schlimmen zum Segen und niemandem zum Fluche lebt, dass ein jeder das Andenken seiner Eltern und Vorfahren sowie seinen Stand, sein Volk und sein Vaterland am besten ehrt, wenn er für seinen Teil einen tadellosen Wandel führt, dass die Sittlichkeit eine Art höherer Gesundheit der Seele bedeutet, indes auch die physische Gesundheit des Geistes und Körpers schützt, und dergl. m. Nur ist auch die Thatsache nicht stillschweigend zu übergehen, dass die Tugend hienieden keineswegs in jeder Hinsicht nur Vorteile bringt: im Wettkampfe um den Erwerb der Glücksgüter wenigstens und im zeitweiligen Genuss der Erdenfreuden steht sie der Gewissenlosigkeit, die bei der Wahl ihrer Mittel und Wege vor nichts zurückschrickt, nicht selten nach. Um eine Bestimmung des Sittlichkeitswertes zu gewinnen, welche zu keiner Ausflucht Raum bietet, ist deshalb, wie bald anfangs bemerkt wurde, die Betrachtung noch auf das künftige Leben auszudehnen, in welchem die Sittlichkeit allein als beifallswürdig sich darstellt, die Unsittlichkeit aber in jeder Beziehung abstossend erscheint. Wir richten zu diesem Zwecke den Blick noch auf die allumfassende Ordnung, welche das Weltganze beherrscht und auch die Gesetze der Ewigkeit, insbesondere die ewigen Lose, die der Sittlichkeit und ihrem Gegenteile beschieden sind, unabänderlich bestimmt.

[1]) Die Zahl der Beweggründe zu sittlichen Entschliessungen ist übrigens mit den Beweggründen zur Wertschätzung der Sittlichkeit noch nicht erschöpft. Fallen ja doch bei den Erwägungen, welche einem Entschlusse vorherzugehen pflegen, auch die voraussichtlichen Schwierigkeiten der Ausführung oder die vielleicht zu bringenden Opfer in's Gewicht, deren unverhältnismässige Grösse den auf sich allein Angewiesenen vom thätigen Vorgehen nicht selten überhaupt oder wenigstens einstweilen abhält. Deshalb zählt zu den Sittlichkeitsmotiven auch die verhältnismässige Leichtigkeit, mit welcher sich von jedem ohne Ausnahme den Forderungen der Sittlichkeit genügen lässt. Indes diese ermutigende Leichtigkeit ergiebt sich von selbst bei dem Nachweise, dass Gott kein anderes Endziel uns stellt, als welches den innersten Wünschen des uns anerschaffenen guten Willens vollkommen entspricht, und behufs Erreichung des uns vorgesteckten Endzieles unter dem Walten seiner Gnade im Grunde genommen auch nicht mehr von uns verlangt, als einen durchweg guten freien Willen. Dieser Nachweis aber gehört dem moraltheologischen Lehrstücke von den Erzielungsweisen der Sittlichkeit an und bleibt deshalb füglich einstweilen noch ausser Betracht. Denn durch die vorausgeschickte Feststellung der unerlässlichen, immer und überall festzuhaltenden Merkmale, welche das Wesen der Sittlichkeit kennzeichnen, — s. Anhang I., — wurde seitens der Erkenntnis gleichsam einem Wunsche der Selbstbewahrungskraft, insbesondere ihrer Neigung zu beständiger Selbstbeherrschung, um derentwillen die Erkenntnis unwillkürlich dem Wahren, Guten und Bleibenden nachforscht, Rechnung getragen: die nunmehr, in Anhang II., sich anschliessende Wertbetrachtung aber entspricht ebenso einem Bedürnisse des affectiven Willens, wie die noch später zu behandelnden Erzielungsweisen der

Sittlichkeit für den impulsiven Willen unmittelbar von Belang sind. Aus ähnlichen Gründen ist aber auch von den sonstigen nicht unmittelbar dem Sittlichkeitswerte entnommenen Motiven, — wie von der Macht des guten Beispiels und dem Reize des gemeinschaftlichen Tugendstrebens, — an dieser Stelle noch abzusehen.

[2]) Wird die Sittlichkeit als ein bonum bezeichnet, so ist darunter etwas Begehrenswertes zu verstehen, gemäss der Erklärung: „Ratio boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile: unde Philosophus in l. 1. Ethic. c. 1. dicit: Bonum est, quod omnia appetunt.“ S. Thomae S. th. 1. qu. 5. art. 1. c. Der Ausdruck „honestum“ aber bezieht sich, im Unterschiede vom utile, auf das an sich, nicht aber als verwendbares Mittel für einen Zweck, Begehrenswerte: „quia honestum dicitur, quod per se desideratur.“ L. c. art. 6. c. Abgesehen jedoch von dieser Unterscheidung liegt im Worte „honestum“ ein Hinweis auf etwas Ehrenwertes oder infolge seiner Vernunftgemässheit und geistigen Schönheit Wohlgeziemendes: denn „videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum“ (l. c. 2. 2. qu. 145. art. 1. c.), und „dicitur aliquid honestum, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis“, oder „secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem“ (l. c. 2. 2. qu. 145. art. 3. c.). Vergl. Cicero, Ars rhetorica (De invent. rhet.) l. 2. c. 52.: „Rerum expetendarum tria genera sunt . . . Nam est quiddam, quod sua vi nos alliciat ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate; quod genus virtus, scientia, veritas est. Aliud autem est non propter suam vim et naturam sed propter fructum atque utilitatem petendum; quod genus pecunia est . . . In primo genere quae sunt, honesta appellabuntur; quae autem in secundo, utilia.“

[3]) „Quod est secundum rationem ordinatum“, schreibt der heilige Thomas, S. th. 2. 2. qu. 145. art. 3. c., „est naturaliter conveniens homini; unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti; et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Philosophus probat in l. 1. Ethic. c. 9. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum et non secundum rationem: sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius.“ Einlässlicher bespricht den Unterschied des delectabile vom honestum Franz Suarez mit den Worten: „Facile distinguitur bonitas vel convenientia ipsius delectationis a bonitate vel convenientia honestatis (sive moralis, sive naturalis): nam convenientia delectationis solum consistit in suavitate illa et vitali quiete (ut sic dicam), quam appetitus habet in bono adepto, sive habeat conformitatem aliam cum ratione seu rationali natura sive non: haec enim ad rationem delectationis ut sic accidentalia sunt. Atque ob hanc causam merito delectabile bonum, saltem ratione delectationis, a bono honesto (tam morali quam naturali) distinguitur, tum quia habet peculiarem convenientiam, ut dixi, tum etiam quia habet peculiarem vim movendi appetitum, ex qua fit, ut interdum moveat non solum contra rationem, sed etiam contra commodum naturae.“ Francisci Suarez S. J. Metaphysicarum disputationum Disp. X. Sect. II. n. 17. (Moguntiae 1600, T. I. p. 235.)

[4]) Über den Unterschied des bonum honestum, b. delectabile und b. utile seien noch folgende Worte von Suarez (l. c. n. 3 ss., p. 232,) hier angeführt: „Praecipue dividi solet bonum in honestum, delectabile et utile. Quam divisionem tradit D. Thomas 1. qu. 5. art. 6. et 2. 2. qu. 145. art. 3. eamque affert ex Ambrosii l. 1. Offic.

c. 9. et 10., ubi obscure satis eam insinuat: clarius eam docuit Aristoteles l. 2. Ethic. c. 2. et l. 8. c. 2., ubi honestum appellat absolute bonum, a jucundo et utili illud distinguens. Advertit autem D. Thomas ibi, divisionem hanc potissimum traditam esse de bono humano, accommodari tamen posse ad bonum in communi seu secundum se . . . . Est autem supponendum, sermonem esse de homine quatenus homo est, id est quatenus ratione utitur, tum quia ratio est suprema regula omnis boni convenientis homini, ... tum etiam quia propriae ac formales rationes horum bonorum, praesertim honesti et utilis, non possunt nisi per rationem discerni. — Cum igitur bonum idem sit, quod conveniens, dupliciter potest aliquid esse homini conveniens: uno modo per seipsum, quia nimirum illa perfectio, quam in se habet, ex seipsa consentanea est et conveniens homini: quod adhuc potest duobus modis accidere, primo quod sit conveniens in ordine ad delectationem quam tale bonum secum affert, et hoc est bonum delectabile, secundo absque ordine ad delectationem, sed solum quia per se decet vel conveniens est homini ut sic, et hoc est bonum honestum. Alio vero modo est aliquid conveniens non per seipsum, sed solum ratione alterius boni quod per illud seu mediante illo obtineri potest, quia nimirum, licet ex se spectatum delectationem non afferat neque ex se deceat aut conveniens sit homini, tamen, ut conferre potest ad aliud bonum obtinendum, conveniens censetur, et hoc est bonum utile. Atque ita constat, et illa tria membra sub ratione boni contineri et esse aliquo modo inter se distincta, saltem ratione formali concepta seu habitudine; nam re seu subjecto non semper necesse est distingui: constat enim eandem rem, verbi gratia, amorem aut devotionem erga Deum, esse et honestam et jucundam et utilem. — Denique facile ex dicta declaratione intelligitur membra illa exhaurire

divisum, quia neque inter bonum per se aut in ordine ad aliud reperiri potest medium, cum haec immediate et quasi per contradictionem opponantur, neque praeter bonum conveniens ob delectationem vel absque illa sed solum propter seipsum potest aliud membrum excogitari, cum haec etiam membra quasi per contradictionem seu immediatam negationem distinguantur, quia omne bonum, quod per se est conveniens praecisa ratione delectationis, honestum reputatur." — Man sehe indes die folgende Anmerkung, welcher gemäss es angezeigt erscheint, weitergehend zunächst etwa zwischen dem Gute der Selbstbewahrung und den Gütern der Selbstvervollkommnung zu unterscheiden und erst bei den letzteren — im Hinblick auf den impulsiven und affectiven Willen sowie auf die vernünftige Erkenntnis des Menschen — die Arten des utile, delectabile und honestum aus einander zu halten. (Wie es nämlich der Erkenntnis des Menschen und seinem affectiven Willen eigen ist, durch die Vernunftgemässheit der Urteile hervorzuragen oder sich Ehre zu erwerben und im Besitz oder auch schon in der Hoffnung eines Gutes sich zu freuen, so dem impulsiven Willen, beim thätigen Vorgehen zur Erreichung eines Zieles geeignete Mittel zu gebrauchen, die als solche nur um ihres Zweckes willen begehrt werden.)

[5]) Der Gesichtspunkt der Notwendigkeit begegnet uns neben dem der Nützlichkeit und dem der Schicklichkeit zunächst bei der Betrachtung der Werke Gottes, wie wenn der heilige Thomas über das Weltganze schreibt: „Perfectio universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo, sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem

aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae absolute ad ipsum requiruntur; licet et haec etiam habeant quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione." S. Thomae Summae philos. l. 1. c. 86. Im Moralunterrichte aber ist es sozusagen selbstverständlich, nicht blos die Nützlichkeit (und Annehmlichkeit und Ziemlichkeit), sondern auch die Notwendigkeit gewisser Tugendübungen hervorzuheben und dem letzteren Gesichtspunkte selbst eine entscheidende Bedeutung beizumessen, wie sie den vorhergenannten Wertbestimmungen nicht zukommt. Auch diese Betrachtungsweise aber entspricht der früher dargelegten Geistesausrüstung des Menschen und bedarf hiernach keiner weiteren Rechtfertigung.

§ 2.

Die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit im Weltplane Gottes und die ewigen Folgen unseres Wohl- oder Übelverhaltens.

Um die Ordnung leichter zu verstehen, welche das Weltganze beherrscht, ist vor allem darauf zu achten, dass die Welt zur Offenbarung Gottes dienen soll und deshalb weder als ein trügerischer äusserer Schein, noch als eine in oder mit dem göttlichen Wesen sich vollziehende Entwicklung, noch auch als ein dem göttlichen Wesen mehr und mehr sich entfremdender

Gegensatz zu demselben gedacht werden darf. Als Offenbarung Gottes hat die Welt vielmehr notwendiger Weise folgende drei Eigentümlichkeiten: sie ist a) ein wahrheitsgemässer Abglanz göttlicher Vollkommenheiten, b) zugleich aber auch eine frei gewollte, nicht innerwesentliche, sondern über das göttliche Wesen hinausgehende und dem Nichts zugewendete und deshalb auch unvermeidlich mit Merkmalen der Nichtigkeit behaftete Veranstaltung Gottes und c) doch auch ein zu Gott zurückstrebendes oder bleibend auf Gott angewiesenes und nur durch grössere Annäherung an Gott harmonisch abschliessendes Ganzes. Ex ipso et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia, schreibt der Apostel Röm. 11, 36.

Dies vorausgeschickt, lässt sich in Kürze angeben, dass Gott nach freiem Ratschluss aus der unendlichen Zahl seiner Vollkommenheiten vornehmlich drei in der Welt offenbaren wollte, seine lebendige Einzigkeit, seine freigebige Güte und seine allbedingende Macht und Herrschaft, und dass die Offenbarung dieser Vollkommenheiten, während sie sich durchweg als wahrheisgemäss, freigewollt und wohlabschliessend erweist, zugleich durch die reiche Fülle und Mannigfaltigkeit der göttlichen Werke, sowie durch die klare Ordnungsmässigkeit, mit welcher sich dieselben an einander reihen, den Eindruck des Majestätisch-schönen hervorbringen und so zu Gottes Verherrlichung dienen soll. Man vergl. den Anfang des Symbolum Nicaenum, das

caput 1. des Lateranense quartum und vom Concilium Vaticanum das caput 1. der Sessio III. sowie den zugehörigen canon 5.[1]).

Deshalb enthält das Weltganze zunächst zahlreiche und mannigfache Abbilder der lebendigen Einzigkeit Gottes, von welchen ein jedes diese göttliche Vollkommenheit wahrhaft und, wennschon auf endliche Weise, doch auch in bleibender Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbilde offenbart. Es sind dies a) die körperlosen Geister, b) die Körperwelt und c) das Menschengeschlecht, drei Reiche, welche in klarer Ordnungsmässigkeit dadurch sich von einander unterscheiden und wechselseitig ergänzen, dass jeder blosse Geist im Vergleich mit den vernunftlosen und den menschlichen Wesen die ähnlichere Nachbildung der lebendigen Einzigkeit Gottes ist und als solche vornehmlich die Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarung bezeugt, die Körperwelt dagegen infolge ihrer geringeren Gottähnlichkeit vornehmlich als ein der Nichtigkeit zugewendetes Werk freithätiger Offenbarung des lebendig Einen sich darstellt und das Menschengeschlecht, in welchem das minder gottähnliche Körperliche mit dem mehr gottähnlichen Geistigen vereint gleichsam zu Gott zurückstrebt, den harmonischen Abschluss dieser Offenbarungsreihe bildet.

Diesen zahlreichen Abbildern der lebendigen Einzigkeit Gottes werden ferner mannigfache Güter zu teil, welche zur Offenbarung der göttlichen Freigebigkeit dienen. Zu denselben gehören a) das Geschenk des

Daseins und Lebens, b) die mit irgend einer Verpflichtung oder wenigstens Berechtigung verbundene Verdienstfähigkeit nebst der Zuerkennung des thatsächlichen Verdienstes und c) die übernatürliche Heiligung und Beseligung. Und auch diese Güter bekunden eine klare Ordnungsmässigkeit der göttlichen Werke, indem sich aus dem wirklichen Dasein und Leben der Dinge die Offenbarung der göttlichen Güte vornehmlich als eine wahrhafte und nicht blos scheinbare erkennen lässt, durch die bezeichnete Verdienstfähigkeit der endlichen Wesen vor Gott aber vornehmlich die Aussergöttlichkeit der Welt zu Tage tritt und im Heilsleben die Verdienstfähigkeit der Geschöpfe mit der übernatürlichen Einwirkung Gottes vereint und durch die letztere selbst auch in die übernatürliche Ordnung aufgenommen abermals einen zum Urgrunde aller Vollkommenheit zurückführenden harmonischen Abschluss des göttlichen Waltens darstellt *).

Bei der Zuwendung dieser mannigfachen Güter aber an die Wesen der Welt wirken endlich noch dreierlei Vollzugsthätigkeiten zusammen, welche die allbedingende Macht und Herrschaft Gottes offenbaren und, indem sie sich zu einer dreifachen Weltordnung an einander reihen, nochmals die allseitige Ordnungsmässigkeit der göttlichen Werke klar hervortreten lassen. So entsteht eine erste Weltordnung, welche der Kürze halber als die daseingewährende bezeichnet werden mag, dadurch, dass Gott mit allbedingender

Macht die endlichen Wesen a) aus nichts in's Dasein ruft, dass er ihnen b) aber auch eine eigene Wirksamkeit zu irgend einer (persönlichen oder unpersönlichen) Selbstoffenbarung oder Selbstdarstellung verleiht und dass er sie c) überdies für die Pläne seiner Weltregierung verwendet, insbesondere sich ihrer zur harmonischen Vollendung des Weltganzen bedient und zu diesem Behufe sie geeigneten Falles selbst einer bleibenden Vollendung zuführt. Und in gleicher Weise beruhen eine zweite und eine dritte Weltordnung, die sich als verdienstgewährende und als übernatürlich-verklärende bezeichnen lassen, auf je dreierlei entsprechenden Vorgängen, nämlich jene, die verdienstgewährende Weltordnung, a) auf der verpflichtenden, aneifernden und berechtigenden, b) auf der zulassenden und ertragenden und c) auf der vergeltend eingreifenden Thätigkeit der göttlichen Vorsehung und diese, die übernatürlich-verklärende Weltordnung, auf den Zuwendungen a) der zuvorkommenden, b) der begleitenden und c) der nachfolgenden Gnade.

In dieser grossen Ordnung der Dinge nun findet sich das Menschengeschlecht gewissermassen an den letzten Platz gestellt und doch auch vor allen übrigen Geschöpfen geeignet und berufen, wie es in der ersten, auf die lebendige Einzigkeit Gottes bezüglichen Offenbarungsreihe den harmonischen Abschluss bildet, so überhaupt dem Weltganzen zur letzten harmonischen Vollendung zu gereichen. Deshalb wurde dieses unser

Geschlecht, dem schon wegen der Zusammensetzung unserer Natur aus Körper und Geist eine reiche Fülle natürlicher Kräfte sowie eine vielgradige, unpersönliche und persönliche, Verdienstfähigkeit eigen ist, noch insbesondere einer Heilsordnung gewürdigt, gemäss welcher, um die Offenbarungen der göttlichen Güte nicht mit einem Zurückweichen vor geschöpflichen Verirrungen und Missverdiensten, sondern unter allen Umständen mit einem obsiegenden Werke übernatürlicher Beseligung sich vollenden zu lassen, selbst der Sohn Gottes unsere Natur annahm und durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit eingegangen uns der gnadenreichsten Lebensgemeinschaft mit sich teilhaftig machte. Und deshalb gewährte Gottes Vorsehung, die alles zum Endziele einer harmonischen Weltvollendung hin vorausschauend vorbereitet und lenkt, dem Menschengeschlechte eine vieltausendjährige und, so lange die vorherbestimmte volle Zahl der ewig zu Beseligenden dem übernatürlichen Heile erst gewonnen werden soll, noch fort und fort andauernde Verzögerung des Weltgerichts zugleich mit einer ebenso lang andauernden Periode der Vermehrung und Ausbreitung sowie der Verdienstfähigkeit und des Gnadenempfanges auf Erden[3]).

Die menschliche Sittlichkeit aber wurde, so ist aus allem Vorstehenden zu schliessen, im göttlichen Weltplane dazu ausersehen, dass unser Geschlecht während eines zeitlich andauernden Erdendaseins durch pflichttreuen Freiheitsgebrauch, wie das Sittengesetz

ihn uns vorschreibt, auf übernatürlich beseligende Weise zur letzten harmonischen Vollendung des Weltalls diene: — eine Aufgabe, die mit der Ordnung des Weltganzen, welche Gott festgesetzt hat, aufs innigste verbunden unvermeidlich auch das Weltganze zur Anteilnahme bewegt. Deshalb droht dem Verächter jener Aufgabe im Falle seines unbussfertigen Hinscheidens nicht blos ewiger innerer Unfriede und Zwiespalt, sondern auch ewige äussere Trostlosigkeit und Widerwärtigkeit, da alle Reiche der Welt wider ihn stehen und ihn der Untreue gegen Gott und Mitgeschöpfe beschuldigen müssen. Ebenso gewiss übersteigt aber auch das Glück des Friedens und der Tröstung jede menschliche Darstellung, welches für unabsehbare Ewigkeiten denjenigen bereitet ist, die gemäss dem Ratschlusse des göttlichen Weltplanes in kindlicher Verehrung des Allmächtigen und Allgütigen durch ein übernatürlich beseligendes Verhalten ausharrend bis an's Ende ihrer Prüfungszeit zu Gottes Verherrlichung leben.

---

[1]) Die genannten Texte lassen erkennen, wie die Grundgedanken des göttlichen Weltplanes, die als Bestandteile der Offenbarungslehre von jeher im christlichen Bewusstsein enthalten waren, doch nur allmälig in den kirchlichen Lehrentscheidungen über Gott und die Welt vollständiger zum Ausdruck gelangten. So begann, um der Kürze halber von den Thatsachen der Heilsgeschichte und den hierauf bezüglichen Lehrentscheidungen abzusehen, das Konzil vom Jahre 325 seine Feststellung des christlichen Glaubens noch

erst mit der schlichten Formel: „Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.“ Das Konzil vom Jahre 1215 dagegen erweiterte dieses Bekenntnis u. a. durch die Worte: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, ... unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.“ Das Konzil vom Jahre 1870 aber erklärte: „Sancta catholica apostolica romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae . . . . Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Universa vero quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter.“ Denzinger, Enchiridion (s. o. S. 32), ed. 6., Wirceburgi 1888, p. 9, 119, 386 s.

[2]) Die natürliche Verdienstfähigkeit, welche füglich vor der übernatürlichen in Betracht gezogen wird, beruht nicht lediglich auf dem Geschenke des Daseins und Lebens, auch nicht lediglich auf dem Besitze eines der vernünftigen Erkenntnis beigegebenen freien Willens, sondern auch und zwar unmittelbar auf einer besonderen Massnahme Gottes, die zur Gewährung des Daseins und aller unserem Geiste

wesentlichen Kräfte, — auch abgesehen von der übernatürlichen Darbietung verpflichtender oder doch berechtigender Verhaltungsregeln, — noch hinzukommt und von der daseingewährenden Thätigkeit Gottes wohl zu unterscheiden ist. So reden die Theologi Salmanticenses (im Hinblick auf die physischen und moralischen Güter und Übel des Lebens) von einer doppelten Ordnung, in welcher der vernunftbegabte Teil unserer menschlichen Natur der Vervollkommnung fähig ist und ihr zuneigt, der physischen und der moralischen Ordnung, und unterscheiden demgemäss von den Fähigkeiten, welche unserem Erkenntnisvermögen an und für sich angehören, das lumen synderesis, quod convenit sibi (nämlich dem Intellect) non omnino ex propriis, sed ex participatione (debita tamen) sapientiae legisque divinae, wie sie denn auch dem menschlichen Willen eine doppelte Neigung zum Guten beilegen, eine inclinatio physica et essentialis, die zum Wesen des Willens gehört und sich bei allen vom Willen hervorgerufenen Thätigkeiten beteiligt, sie seien sittlich gut oder schlimm, und eine inclinatio moralis et participata, die vom Urheber der Natur zum Zweck unseres sittlichen Wohlverhaltens noch hinzugefügt ist und allein auf das sittlich Gute sich richtet. Collegii Salmanticensis Carmelitarum Disc. Cursus theologicus, Tract. XI. Disp. I. Dub. V. n. 72; Tract. XII. Disp. II. Dub. III. n. 31 s.; Tract. XIII. Disp. XVII. Dub. II. n. 37. (T. VI. ed. Paris. 1878, p. 38 et 253; T. VIII. ed. Paris. 1877, p. 365 s.) — Im übrigen sollten gemäss dem göttlichen Weltplane die verschiedenen Geschöpfe je nach ihrer Art auf verschiedene Weise in's Dasein treten, anders jeder körperlose Geist, anders jedes vernunftlose Einzelwesen und wieder anders jeder einzelne Mensch, indem der letztere dem Körper nach durch Erzeugung und zugleich dem Geiste nach durch unmittelbare Hervorbringung aus

nichts entsteht. Ebenso begegnen wir, was die Zuteilung der Verdienstfähigkeit betrifft, bei den körperlosen Geistern einer persönlichen Erhebung jedes einzelnen zum sittlich Guten, bei den vernunftlosen Geschöpfen einer unpersönlichen Unterstellung unter das persönliche Verdienst oder Missverdienst anderer und bei jedem einzelnen Menschen wieder zweierlei Vorgängen, indem zunächst die Verdienste oder Missverdienste seiner Vorfahren, seiner Erzieher oder Führer sowie seiner Lebensgefährten ihn mehr oder minder mitberühren, weiterhin aber die Aufgabe, sich sittlich zu bewähren, auch an ihn selbst herantritt. Und ähnlich verhält es sich auch mit den Wegen der übernatürlichen Heiligung und Verklärung.

[3]) Bildet der numerus electorum in aeterna felicitate locandus (Missale Romanum, Orationes ad diversa n. 35; vergl. Apok. 6,11) zwar ein Geheimnis, das uns Menschen verborgen ist, so gilt doch auch hier, dass Gott durch eine reiche Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Werke sich verherrlichen will. Deshalb redet die heilige Schrift, wie von einer geringen Zahl der Auserwählten im Vergleich mit der grossen Zahl der Berufenen (Matth. 20, 16), so auch von einer unzähligen Menge der Verklärten und beschreibt uns die letztere nicht wie eine Summe unterschiedsloser Seliger, sondern wie eine Versammlung treubefundener und geheiligter Diener Gottes aus allen Völkern und Sprachen (Apok. 7, 9 u. 14). Sofort zeigen sich aber auch gewisse Grundlinien einer obwaltenden Ordnung im Ganzen der vieltausendjährigen Menschheitsgeschichte, die ungeachtet aller menschlichen Willensfreiheit und Herzensverkehrtheit durch Gottes Vorsehung planmässig ihrem bestimmten Ziel- und Endpunkte mehr und mehr zugeführt wird. Denn da der göttliche Ratschluss dahin geht, dass in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit — aus den verschiedensten

Völkern und Kulturgestaltungen — Angehörige des Menschengeschlechts bis zur vorherbestimmten vollen Zahl einer heiligmässigen Gesittung und beseligenden Vollendung teilhaft werden, erscheint es wohlverständlich, wenn die Geschichte unseres Geschlechts nicht blos die Stadien der Heilsverheissung, Heilsvollendung und Heilszuwendung durchmisst, sondern gleichzeitig in der Weise voranschreitet, dass mit der Vermehrung und Ausbreitung der Menschen über die vielgestaltigen Ländergebiete der Erde unter dem Einflusse der erlangten Wohnsitze sowie des organisierten Zusammenlebens der Generationen die mannigfachsten Kultur- und Civilisationsbestrebungen hervortreten und, durch Gottes Fügung bald mehr bald minder auch in den Dienst der Heilsdarbietung gestellt, deren Mittel und Wege von ihnen zu fördern sind, eine zeitweilige Blüte erreichen, bis einst mit der Vollzahl der Heiligen das Weltgericht und die Weltvollendung eintritt. (Nur besteht die volle Wirklichkeit der Geschichte, wegen der freien Mitwirkung, die uns gewährt ist, nicht blos aus den Vorgängen, welche Gottes Vorsehung grundlegend geplant und in die Wege geleitet hat, sondern auch aus solchen Ereignissen, welche menschlicherseits herbeigeführt und mit so manchen ihrer Nachwirkungen von seiten Gottes zugelassen sind, sowie aus denjenigen Fügungen und Führungen, durch welche Gott auch die Verirrungen der Menschen zum Guten wendet und seinen Ratschlüssen dienstbar macht oder schon in der Zeitlichkeit Gericht hält über die Menschen, Gutes belohnend und Böses bestrafend, und die bedrohte Planmässigkeit der Begebenheiten in erschütternden Glückswechseln wiederherstellt.)

Sapere ad sobrietatem

Anhang III.

Bemerkungen über die Geschichte der Sittlichkeit.

§ 1.

Die geschichtlichen Ideale der Sittlichkeit.

Ist es, wie bereits hervorgehoben wurde, Aufgabe des Moralunterrichts, lediglich auf die Förderung des menschlichen Wohlverhaltens hinzuarbeiten, dem Gegenteile aber keinerlei Vorschub zu leisten, so fallen folgerichtiger Massen bei der Betrachtung der Sittlichkeitsgeschichte an erster Stelle diejenigen Thatsachen in's Gewicht, welche für das sittliche Wohlverhalten von ermutigender und vorbildlicher Bedeutung sind. Sofort wendet sich aber die Aufmerksamkeit dem erhabenen Bilde dessen zu, der um unseres Heiles willen vom Himmel auf die Erde kam und dem die selig Vollendeten insgesamt einst gleichförmig sein werden (Rom. 8, 29). All sein Thun und Lassen

während der Zeit seines Erdenwandels war von hingebungswürdigster, nachahmenswertester Angemessenheit und Ziemlichkeit, in den Tagen des Widerspruchs wie des Beifalls, der Anerkennung und Bewunderung wie der Anfeindung und Herabwürdigung, im Verkehr mit Hochgestellten und mit Niederen, mit Wissensstolzen und mit Geistesarmen, im Leben und im Sterben. (Proinde imitatio ejus maxime honesta.) All sein Thun und Lassen atmet Liebe und menschenfreundliches Erbarmen, das mit der heilbringenden Wahrheit uns zugleich die lebenspendende Gnade darbietet und mit der Gnade und Wahrheit uns den Frieden der Seele verleiht. (Quapropter hujus semper inhaerere mandatis prae ceteris tum utile, tum delectabile est.) Und all sein Thun und Lassen diente der Aufgabe, dem Willen des Vaters zu entsprechen, der ihn zur Rettung unserer Seelen, die nur noch in Vereinigung mit ihm vor Gott wohlgefällig erscheinen können, in die Welt gesendet hat. (Idcirco ab eo non separari vel necessarium ad salutem)[1]).

Um ihn, den Einen und Unvergleichlichen, schart sich sodann eine unübersehbare Zahl idealer Gestalten, in deren Erdenleben, wenngleich oft erst nach geleisteter Sühne für begangene Fehler, das ganze Wesen der Sittlichkeit in seiner geheimnisvollen Höhe und thatsächlichen Vereinbarkeit mit jedem Stande und Lebensberufe wie in seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der von Orts- und Zeitverhältnissen bedingten Erscheinungsweisen hervortrat: der Sternenkreis der

Heiligen Gottes, deren Gnaden und Tugenden wir bewundernd betrachten, nicht als ob wir, da sie durch ihre blosse Menschennatur uns näher stehen als der gottmenschliche Heiland, in thörichter Anmassung auch ihre ungewöhnlichen Handlungsweisen nachahmen dürften, sondern vornehmlich, weil das Vorbild ihrer gänzlichen Hingabe an Gott auf mannigfache Art und immer wieder uns sittlich aufzurichten und zu allem Guten anzuspornen vermag[2]). Beispielshalber seien genannt die heilige Landgräfin Elisabeth von Thüringen († 1231), die Wohlthäterin und Pflegerin der Armen und Kranken, von welcher das römische Brevier d. 19. Novembris unter andrem berichtet: Andreae regis Hungariae filia, . . . defuncto conjuge, ut Deo liberius serviret, depositis omnibus saecularis gloriae indumentis, vili tunica induta est atque ordinem poenitentium sancti Francisci ingressa patientiae et humilitatis virtute maxime enituit: nam bonis omnibus exuta, a propriis aedibus ejecta, ab omnibus derelicta, contumelias, irrisiones, obtrectationes invicto animo toleravit, adeo ut summopere gauderet se talia pro Deo pati; — sowie der heilige Priester Vincenz von Paul († 1660), dessen Tugendwandel nach Schilderung seiner ungemein segensreichen priesterlichen Wirksamkeit dasselbe Brevier d. 19. Julii mit den Worten beschreibt: Haec inter et alia gravissima negotia Deo jugiter intentus, cunctis affabilis ac sibi semper constans, simplex, rectus, humilis, ab honoribus, divitiis ac deliciis semper abhorruit, auditus dicere: Rem

nullam sibi placere praeterquam in Christo Jesu, quem in omnibus studebat imitari.

Und diesen von Gott selbst durch zahlreiche Wunder verherrlichten Lichtgestalten der Sittlichkeitsgeschichte reihen sich zuletzt noch rühmenswerte und ungeachtet nebenhergehender Mängel und Fehltritte in der Bewunderung der Nachwelt fortlebende Beispiele von Lebensweisheit oder Seelengrösse oder Tugendstrenge oder anderen sittlichen Vorzügen aus den verschiedensten Völkern und Zeiten bis zu den jüngst verflossenen Tagen an, auch die Beispiele menschlichen Mitgefühls und hochsinnigen Strebens, die uns im Heidentume begegnen, wennschon dieselben im Hinblick auf Gott und unsere übernatürliche Bestimmung des vollen Wertes ermangeln, nicht ausgeschlossen[1]).

So ist es zunächst der Eindruck des Ermutigenden und Vorbildlichen, welchen die Geschichte der Sittlichkeit durch eine lange Reihe ihrer Erscheinungen hervorzubringen vermag. Als höchste Triebkräfte aber zum sittlichen Aufschwunge dienen nach Ausweis der bezeichneten Erscheinungen auf Seite der uns anerschaffenen Natur die menschliche Vernunft, deren Licht auch inmitten der Heidenwelt nicht gänzlich erloschen ist, auf Seite der hinzukommenden Hilfeleistungen aber die göttliche Gnade, deren Reichtum im Leben der Heiligen am deutlichsten sich offenbart, — jene wie diese herrührend von Christus, dem Schöpfer unserer Natur wie dem Mittler unseres Heiles.

[1]) Vorbilder in der einen oder anderen Tugendübung sind uns auch manche Grosse der Welt. Eine weit höhere Bedeutung für unser sittliches Aufstreben besitzen jedoch die Heiligen des Himmels, da sie dasselbe nicht blos durch das Beispiel ihres Erdenlebens, sondern auch durch die Kraft ihrer Fürsprache bei Gott unterstützen. Christus aber ist uns Vorbild, Fürsprecher und Begründer des Heiles zugleich. 1 Petr. 2, 21 ff.; 1 Joh. 2, 1 f.; Hebr. 5,9.

Blicken wir auf die unübersehbaren Millionen von Menschen, welche der Erscheinung Christi ihre sittliche Erneuung und Rettung verdanken, so erstreckte sich auf unzählige allerdings auch die geistige Bewegung, welche von Buddha ausging, sowie diejenige, zu welcher Mohammed den Anstoss gab. Als Erlöser der Menschheit indes von ihrer Sündenschuld hat weder der eine noch der andere gelebt und gelitten und keiner von beiden erreicht irgendwie die sittliche, in der vollkommenen Harmonie mit dem Willen des Vaters hervortretende Grösse und Vorbildlichkeit Christi. Man sehe über Buddha und seine Abwendung von allem Verkehr mit Gott Edmund Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, Münster in W. 1890, S. 49 ff., 78, 128; — über Mohammed und seine ungezügelte Geschlechtslust Hubert Grimme, Mohammed, I. Teil: Das Leben, Münster in W. 1892, S. 138 ff.

Doch genügt, um auszudrücken, was Christus thatsächlich der Menschheit und jedem Menschen ist und sein will, nur einiger Massen die Sprache der ascetisch-mystischen Theologie, die uns Jesum in seinem irdischen, himmlischen und sacramentalen Leben betrachten und in ihm unseren erstgeborenen Bruder, guten Hirten und König, unseren Heiland und Tröster, unseren Retter und Gott liebend verehren und verherrlichen lehrt. Die Nachfolge Christi aber ist uns, besitzen wir erst auf diese Weise von ihm eine

Kenntnis, in allen Verhältnissen möglich. „In allen Lagen des Lebens," schreibt ein Geistesmann unserer Tage, „kann sich der Christ, welcher Christum kennt, die Frage stellen: Was würde hier jetzt Christus an meiner Stelle thun? Und immer erhält er eine klare und bestimmte Antwort." Tilmann Pesch, S. J., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Freiburg im Br. 1895, S. 301.

[4]) Durch ihre Heiligsprechungen will die Kirche uns lebendige Tugendbeispiele vorführen und in den Orationen des Breviers ermahnt sie uns immer wieder, wie es zur richtigen Heiligenverehrung gehört, das Tugendleben der Tagesheiligen überhaupt oder auch in einer bestimmten Richtung nachzuahmen. Indes näherhin betrachtet ist der Zweck der kirchlichen Heiligsprechungen doch ein umfassenderer. „In sententia", schreibt Benedict XIV., „quae a Summo Pontifice solemniter in canonizatione profertur, tres causae finales exprimuntur: prima est ad honorem Sanctae et individuae Trinitatis, secunda ad exaltationem fidei catholicae, tertia ad christianae religionis augmentum". Denn, so erklärt derselbe Gelehrte, allein durch Gottes Gnade vermochten die Heiligen ihre löblichen und verdienstlichen Werke zu vollbringen; wahre Heilige ferner und wahre Wunderthäter zeichnen allein den katholischen Glauben aus, dem sie bei Heiden und Irrgläubigen zur Empfehlung gereichen; und drittens wächst bei den Angehörigen der Kirche infolge der Heiligsprechungen die Andacht zu den Heiligen und ihre Verehrung durch mannigfache Übungen der Frömmigkeit (augetur cultus sanctorum, innotescit vita canonizati, ejus virtutes fidelibus proponuntur ejusque miracula enarrantur: ex quo fit, ut crescat fidelium devotio erga ipsos hincque moveantur ad exercendos erga eosdem varios actus, qui pertinent ad virtutem

christianae religionis). De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione l. I, c. 13, n. 8 ss. (ed. 2, Patavii 1743, p. 63). Dementsprechend berichten uns die Brevierlesungen von den Heiligen nicht blos Begebenheiten, welche sich zur unmittelbaren Nachahmung eignen, sondern auch Vorgänge, welche zunächst nur unsere Bewunderung hervorrufen wegen der Gnaden, die den Freunden Gottes zu teil geworden sind, sowie das Verlangen in uns beleben nach eigener Besserung und Heiligung, um auch unsererseits Gott wohlgefälliger zu werden. So erblickt der eben genannte Autor in gewissen Beispielen aussergewöhnlichen Gehorsams, wie ihn u. a. der heilige Maurus bei der Errettung eines Ertrinkenden bewies, lediglich ein Zeichen, wie sehr die Tugend der Gehorsams Gott gefällt, und eine Mahnung zur Nachfolge, non quoad singulas circumstantias, sed solum quoad perfectionem et simplicitatem juxta communes et ordinarias leges obedientiae. Constat enim, schreibt Benedict, aliquando Spiritum sanctum movere homines justos, ut supra communem et ordinarium cursum virtutum mirabilius operentur; qui modus operandi in exemplum etiam nobis proponitur, non ut illum eundem modum operandi imitemur, sed ut illius admiratione moti saltem perfectionem virtutis assequi contendamus; quemadmodum late explicat Suarez (De Religione Tom. IV, l. IV, cap. 15, n. 33). L. c. l. III, c. 41, n. 10, p. 404. Der heilige Franz von Sales aber erklärt: „Que si quelques grans serviteurs de Dieu ont fait semblant d'estre folz, pour se rendre plus abjectz devant le monde, il les faut admirer et non pas imiter; car ilz ont eu des motifz pour passer à cet exces qui leur ont esté si particuliers et extraordinaires, que personne n'en doit tirer aucune consequence pour soy." Introduction à la vie devote, 3. partie, chap. 5. (Oeuvres de Saint François de Sales, T. III, Annecy 1893,

p. 150.) — Ausserdem ist beim Gebrauche von Heiligenlegenden der Umstand im Auge zu behalten, dass nicht alles der geschichtlichen Wahrheit entspricht, was in den überlieferten Heiligenleben auffälliges berichtet wird: teils Fälschungen, teils Verwechselungen, teils Dichtungen sind hier mit im Spiele, und einen vollkommenen Verlass gewähren uns allein die Erzählungen der heiligen Schrift. Desgleichen erscheint von Belang, dass das Leben so manches Heiligen, wie es wirklich stattgefunden hat, keineswegs von anfang an, und auch nicht immer in reiferen Jahren, frei von Fehlern und Sünden war: auch die heilige Schrift bestätigt dieses Urteil, indem sie nicht blos Untadelhaftes von den Auserwählten Gottes erzählt, und sie beobachtet dieses Verfahren ohne Zweifel auch aus dem Grunde, weil sich aus den erzählten Fehltritten entnehmen lässt, dass kein Mensch wegen seiner eigenen bisherigen Verfehlungen an der Möglichkeit der Besserung und Heiligung verzweifeln darf. Und schliesslich bleibt zu bedenken, dass Gott uns zur unmittelbaren Regelung unserer Entschliessungen nicht das Vorbild der Heiligen, sondern die praktische Vernunft mit der Stimme des Gewissens gegeben hat, welches uns sagt, was im einzelnen Falle für unseren Teil uns obliegt: auch die löblichen, aber immerhin auffälligen Handlungen der Heiligen dürfen wir deshalb nicht blindlings nachthun wollen, sondern haben im einzelnen Falle gewissenhaft zu erwägen, inwieweit unsere besondere Lebenslage zur unmittelbaren Nachahmung einer bewunderten Tugendübung oder aber nur im allgemeinen zur Nacheiferung der Heiligen im Streben nach Heiligkeit Raum und Anlass bietet. S. die Studie von Max Huber S. J. über „Die Nachahmung der Heiligen“ in der Theologisch-praktischen Quartal-Schrift, Linz 1889, 1890 und 1891. — Sehen wir aber von der Nachahmung des Ausserordentlichen in der

Lebensführung der Heiligen ab, so empfiehlt sich die fleissige Betrachtung ihres Erdenwandels immer noch aus dem Grunde, weil Beispiele auf den Willen mächtiger einzuwirken pflegen, als blosse Worte, — vorausgesetzt, dass das nachzuahmende Beispiel von einer Person ausgeht, welche uns Bewunderung oder doch wenigstens Achtung einflösst. An den verherrlichten Lieblingen Gottes so manche Handlungsweisen zu gewahren, welche als schlichte Erfüllung des Sittengesetzes sich ohne Weiteres nachahmen lassen, spricht deshalb die Verehrer der Heiligen unwillkürlich an. Und so ergiebt sich wie von selbst der Entschluss, wenigstens in den allgemein pflichtmässigen Tugendübungen dem Heiligen, dessen Leben wir betrachteten, bereitwillig nachzufolgen.

[3]) Sunt nonnulli etiam vitae saecularis, qui imitandum aliquid habeant de actione virtutis, erklärt Gregor der Gr., Hom. in Ev. 25, 2 (S. Gregorii Magni XL. Homiliarum in Evangelia libri duo, ed. H. Hurter S. J., Oeniponte 1892, p. 182; Migne, Patrologiae latinae T. 76, col. 1190), nachdem schon Basilius der Gr. in der Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften (Griechischer Text mit deutschen Anm. von G. Lothholz, Jena 1857, desgl. mit Erkl. u. Übers. von C. Wandinger, München 1858, Übers. von V. Gröne, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1875, Migne, Patrologiae graecae T. 31, col. 575 ss.) auf die Sanftmut und Geduld des Pericles, des Euclides von Megara und des Socrates, auf die Zurückhaltung des Alexander gegenüber den gefangenen Töchtern des Darius und auf die Scheu des Clinias vor dem Eide lobend hingewiesen hatte. Doch ermangeln die Tugenden, welche ein Ungläubiger durch angelegentliche Übung des Guten nach den Weisungen seiner natürlichen Einsicht sich erwirbt, der beseligenden

Frucht oder des Verdienstes für den Himmel, da hierzu die Gnade der Rechtfertigung und mithin auch die Wurzel und das Fundament aller Rechtfertigung, der göttliche Glaube, notwendig ist. Quanti gentiles, schreibt der heilige Ambrosius, habent misericordiam, habent sobrietatem, sed fructum non habent, quia fidem non habent. Labuntur cito folia, ubi ventus flaverit. Et aliqui Judaei habent castimoniam, sedulitatem in lectione multam et diligentiam: sed sine fructu sunt et versantur ut folia. S. Ambrosii In psalmum primum enarratio, n. 41 (Opp. juxta ed. monach. S. Benedicti, Parisiis 1836, T. 2, p. 55). Ja wegen ihres Zurückbleibens hinter der thatsächlichen Bestimmung des Menschen zur übernatürlichen Seligkeit sind die Tugenden der Ungläubigen etwas sittlich Ungenügendes und Verfehltes und lassen sich insofern, nach der augustinischen Redeweise, in einem weiteren Sinne des Wortes selbst als Sünden bezeichnen. Omnis infidelium vita, lesen wir bei einem Schüler des grossen Gegners des Pelagianismus, peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono: ubi enim deest aguitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus. S. Prosperi Aquitani Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum, n. 106 (Migne, Patrologiae latinae T. 51, col. 441). Aber die Tugenden der Ungläubigen sind nicht etwas in jeder Hinsicht Verkehrtes, sondern innerhalb der Schranken der natürlichen (d. h. der blos ethisch oder moralphilosophisch, nicht auch theologisch normierten) Sittlichkeit etwas Vernunftgemässes und Geziemendes und erscheinen deshalb — abgesehen von ihrer Beschränkung auf eine minderwertige Form des sittlichen Wohlverhaltens — nachahmenswürdig sowohl für den noch nicht Gerechtfertigten, der sie pflichtmässig vor ihrem Gegenteile bevorzugt, als auch für den bereits im Gnaden-

stande Befindlichen, der im löblichen Verhalten nicht den Ungläubigen nachstehen soll. In dieser Beziehung anerkennt der heilige Thomas von Aquin, abweichend von der augustinischen Redeweise, neben der schlechthin wahren Tugend (des im Gnadenstande Befindlichen oder der charitas Teilhaften) noch eine wahre, wennschon unvollendete Tugend (des der charitas oder auch der spes oder der fides Ermangelnden), indem er unter Hinzunahme der blossen Scheintugend (wie z. B. der Vorsicht und Unermüdlichkeit des Habgierigen) u. a. folgendes bemerkt: a) Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio . . . et ad hoc ordinatur homo per charitatem . . . et sic nulla [füge bei: simpliciter] vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. — b) Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum sed apparens, virtus etiam quae est in odine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum . . . c) Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. S. th. 2. 2. qu. 23. art. 7. c.; cf. ad 1um. Schliesslich sei noch an die Lehre des Michael Bajus erinnert, deren kirchliche Verurteilung dem Gesagten zur Bestätigung dient. Insbesondere sind anzuführen Prop. 25: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia, Prop. 36: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus, Prop. 37: Cum Pelagio sentit,

qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit, Prop. 38: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur, und Prop. 62: Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni aeterni (eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis), rejicienda est. Denzinger, l. c. n. 905 ss. Über die irrtümlichen Grundanschauungen aber, welche durch die kirchliche Verwerfung der Sätze des Bajus zurückgewiesen wurden, s. man die Monographieen von F. X. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867, und von J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg im Br. 1871 (vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1895, S. 177 ff.).

§ 2.

Der geschichtliche Verfall der Sittlichkeit und der Weg durch Leiden zur sittlichen Vollendung.

Werfen wir hiernach, um auch das Ganze der Sittlichkeitsgeschichte in ihren wichtigsten Einzelheiten zu überschauen, noch einen Blick auf den Niedergang der Sittlichkeit, welchen das Menschengeschlecht zu beklagen hat[1]), so stürzte, wie das Buch der Bücher bezeugt, bald im Anbeginn der Menschengeschichte

eine Selbstüberhebung, die bis zum Ungehorsam gegen Gottes strenges Gebot sich steigerte (Genes. 3, 3—22; Eclus 10, 15), unser Geschlecht in schwere Schuld vor Gott und überlieferte uns im Verhältnis zum vollen Umfange der Sittlichkeitsforderungen einem Zustande der Entblössung und Verwundung, vergleichbar der Hilflosigkeit des unter die Räuber Gefallenen in der Parabel des Herrn (Luc. 10, 30). In diesem Zustande geschahen schon frühzeitig Unthaten, die wegen ihrer Frevelhaftigkeit gleichsam zum Himmel schreien, so der Brudermord in der Urfamilie (Genes. 4, 4—10), hervorgegangen aus Neid und Zorn (1 Job. 3, 12; Sap. 10, 3), und die Sünde der Sodomiter (Genes. 18, 20), erwachsen aus Stolz, Überfluss und sorgloser Ruhe und Mangel an Mildthätigkeit (Ezech. 16, 49). Und nicht blos einzelne Personen oder Ortschaften verhärteten sich gegen die Mahnungen der menschlichen Vernunft wie der göttlichen Gnade, sondern auch weitere Gesellschaftskreise, ja ganze Nationen nahmen Anschauungen und Gewohnheiten an, infolge deren sie sich zu bestimmten Verfehlungen, auch die schlimmsten Ungehörigkeiten nicht ausgeschlossen, für befugt oder selbst für verpflichtet erachteten: Götzendienst, Hurenwesen, Menschenraub seien beispielshalber nur kurz erwähnt.

Zwischen den Erscheinungen der menschlichen Sündhaftigkeit und ihres Gegenteils, des sittlichen Wohlverhaltens, stehen nun gewissermassen vermittelnd die zahlreichen Leiden, welchen das Menschenge-

schlecht seit der Urzeit unterworfen ist. Denn wie dieselben zum Teil in den persönlichen Verfehlungen der Menschen ihren Grund und Ursprung haben, indem so manches Ungemach als gerechte Sühne und heilsame Strafe über die Schuldigen hereinbricht oder doch als natürliche und ordnungsmässige Wirkung ihres Übelverhaltens ihnen zustösst, so legt Gottes Vaterhand uns seit dem Verluste des Paradiesesweges auch persönlich unverschuldete Widerwärtigkeiten auf, zu dem Zweck, dass wir vor drohenden Entartungen, wie vor Selbstüberhebung, Gottvergessenheit und Mitleidlosigkeit, bewahrt bleiben oder in wichtigen Tugenden, wie in der Gottesliebe, im Gehorsam, in der Geduld, auf verdienstreiche Weise geübt und vervollkommnet werden. Daher kann denn auch nicht befremden, was von der Allgemeinheit des menschlichen Erdenelendes gilt: seit dem Eintritte der Sünde wurde noch eines jeden Lebensweg mehr oder minder von Trübsalen heimgesucht, auch die Heiligen Gottes nicht ausgenommen, da es auch ihnen nicht anders beschieden ist, als durch Leiden und Prüfungen zur Vollendung zu gelangen. Ja selbst der gottmenschliche Heiland hat nach dem Ratschlusse des Vaters es nicht anders erwählt, als durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit einzugehen, und deshalb, als die Zeit seines Hinganges gekommen war, den Händen seiner Peiniger sich ausgeliefert und das Marterholz des Kreuzes uns vorangetragen [2]).

Die Sittlichkeit selbst aber erscheint hiernach,

vom Standpunkte ihrer Geschichte betrachtet, keineswegs als ein sorg- und müheloses Heranreifen zu vollkommenem Wohlverhalten, wie wenn keinerlei Widerstreit ihren Entwicklungsgang bedrohte; sie ist gefährdet durch die Sünde, zu welcher üble Neigungen und Versuchungen der mannigfachsten Art den Menschen anlocken, und selbst durch die Leidensprüfungen des Lebens, indem auch diese nicht selten dem Menschen zum Falle gereichen. Deshalb gleicht die sittliche Lebensführung einem geistigen Kampfe oder einem unermüdeten Entgegenwirken, sei es auf dem Wege der Unschuld oder auf dem der Busse, gegen alle Reizungen zum Bösen, ja auch gegen alle abstellbaren Leiden und Missstände, welchen wir früher oder später sittlich erliegen könnten. Aber sie gleicht nicht minder einem stetig erneuten Empordringen und Obsiegen der Vernunft und Gnade, in welchem selbst das unabstellbare Erdenweh sich zum Guten wendet und unserer beseligenden Vollendung dient [3]).

---

[1]) Wurde im zweiten Anhange, durch Darlegung des Wertes der Sittlichkeit oder ihrer Bedeutung für das zeitliche und ewige Wohlergehen des Menschen, vornehmlich dem glücksbedürftigen affectiven Willen Rechnung getragen, so war es mit Rücksicht auf den hingebungsbedürftigen, dem Hohen und Edlen zugewendeten affectiven Willen wohlangemessen, im vorliegenden Anhange zunächst die geschichtlichen Ideale der Sittlichkeit zu betrachten, ein Vorgehen, das zugleich dem erziehlichen, nur auf das Gute gerichteten Zwecke des Moralunterrichts

unmittelbar entsprach. Indes ist der sittliche Fortschritt und Aufschwung, zu welchem der Moralunterricht beitragen soll, doch nicht ausschliesslich durch den Blick nach der Höhe bedingt, zu welcher wir emporzustreben haben, sondern auch von der Vermeidung der Irrwege und Untiefen abhängig, die uns drohend umgeben. Deshalb erscheinen die noch folgenden kurzen Hinweise auf den geschichtlichen Niedergang der Sittlichkeit nicht blos vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung, die nicht gern einen irgendwie bedeutsamen Teil ihres Forschungsgebietes ausser acht lässt, sondern auch von dem des Moralunterrichts, der neben ermutigenden Beispielen zweckmässig auch warnende Thatsachen zur Sprache bringt, wohlberechtigt, wie wenig auch eine geflissentliche Vertiefung in die Geschichte der menschlichen Unsittlichkeit ratsam wäre. Und hiernach kann auch die noch beigefügte Besprechung der Erdenleiden, von welchen sowohl unsere dermalige Lebenslage als auch die nunmehr uns obliegende Lebensführung ihr eigenartiges, durch den geschichtlichen Niedergang der Sittlichkeit verursachtes Gepräge empfängt, nicht befremden. Bezüglich der leitenden Gesichtspunkte aber, unter welchen das auf diese Weise umschriebene oder doch angedeutete Ganze der Sittlichkeitsgeschichte sich als Werk einer planmässig waltenden Vorsehung darstellt, s. o. im zweiten Anhange § 2 Anm. 3 (S. 178 f.).

[2]) Man erwäge, um das von den persönlich unverschuldeten Leiden Gesagte bestätigt zu finden, Schriftworte, wie: „Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet“ (2 Cor. 11, 7); „Gloriamur in tribulationibus, scientes, quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem“ (Rom. 5, 3 s.); „Quem enim diligit Dominus, castigat; flagellat autem omnem filium

quem recipit“ (Hebr. 12, 5) u. a. St. — Begreiflicher Weise bilden die Trübsale, welche den Unschuldigen wie den Schuldigen heimsuchen, für viele, die des Glaubens ermangeln, ein düsteres Rätsel. Die Versuche der vorchristlichen Zeit, dieses Rätsel zu lösen, und die Bedeutung der christlichen Offenbarung in dieser Hinsicht beleuchtet die Schrift Paul Keppler's „Das Problem des Leidens in der Moral“ (Freiburg im Br. 1894). „Aus Leiden Lehre“, heisst es daselbst u. a. S. 27, „— das ist die höchste Stufe antiker Leidensanschauung; im Leiden Liebe und aus Leiden Liebe — das ist die Edelfrucht vom Baume des Kreuzes.“

[3]) Blicken wir zum Schluss auf die noch übrigen Hauptstücke der generellen Moraltheologie, so reiht sich zunächst die Darstellung der allgemeinen Erziehungsweisen der Sittlichkeit ungezwungen an die vorstehenden Ausführungen an. Denn wollen wir den bezeichneten Kampf bestehen und nach dem Vorbilde Christi und seiner Heiligen gemäss dem hohen Werte der Sittlichkeit in allen Richtungen und Angelegenheiten des Lebens den Willen Gottes thun, so erscheint es mit Rücksicht auf die impulsive Neigung unseres Willensvermögens, die nunmehr, nachdem der affectiven Willensneigung bereits durch die Wertfrage und Geschichtsbetrachtung Rechnung getragen worden, unmittelbar in's Auge zu fassen ist, zuvörderst wünschenswert, gleichsam über das Kampfesziel, über die Kampfesweise und über die Kräftigung zum Kampfe, die der einzelne für seinen Teil anzustreben hat, wohlunterrichtet zu sein. Das Kampfesziel aber erstens ist im Wesen der Sache das Lebensziel des Menschen, nur dass bei jener Betrachtungsweise zugleich die Schwierigkeiten berücksichtigt werden, welche sich der Verfolgung unserer Endbestimmung entgegenstellen. Dasselbe besteht also in der

beseligenden Anschauung Gottes, durch deren Erreichung wir zugleich zur harmonischen Vollendung des Weltalls für unseren Teil bestimmungsgemäss beitragen sowie auf gleiche Weise zu Gottes Verherrlichung dienen. Und dieses Lebensziel erweist sich nicht blos als ein so wertvoller Gewinn, dass wir um seinetwillen vor keinem erforderlichen Opfer zurückschrecken dürfen, sondern bildet nicht minder einen so erhabenen Endpunkt unseres Wollens und Strebens, dass sich als Weg dahin für die Dauer unserer Entwicklungs- und Prüfungszeit kein anderes Verhalten empfiehlt, als vom Lichte des Offenbarungsglaubens geleitet fort und fort um Gottes Gnade und Freundschaft zu werben. Die richtige Art und Weise zweitens, im einzelnen Augenblicke den bezeichneten Weg zum vorgesteckten Lebens- oder Kampfesziele einzuhalten, hängt davon ab, dass wir wenigstens insoweit guten Willens sind, um jedem Entschlusse oder Plane, der wegen seines Gegenstandes, sei es an sich oder nach Lage der Umstände, oder wegen eines hinzukommenden persönlichen Zweckes, gegen unsere ewige Bestimmung und den derselben entsprechenden Lebensweg, also gegen das pflichtmässige Bemühen um den Stand der Gnade und Liebe, verstossen würde, unsere Zustimmung verweigern, mögen auch widerstreitende Lust- oder Unlustregungen oder Gemütszustände den selbständig wählenden Willen zu einer entgegengesetzten Entscheidung drängen. Um aber drittens sowohl in der Richtung des Lebenszieles als auch bezüglich der anzuwendenden Kampfesweise die nötige Willenskraft und Beständigkeit zu besitzen, sind zweierlei bleibende Seelenbereitschaften zu pflegen, nämlich einenteils in der Richtung des Lebenszieles die theologischen — und anderenteils bezüglich des im einzelnen Augenblicke zu beobachtenden Verhaltens die moralischen Tugenden. Vgl. die Abschnitte der Summa theologica De ultimo fine humanae vitae

(1. 2. qu. 1.—5.), De actibus humanis qui sunt proprii hominis nec non de passionibus animae (1. 2. qu. 6.—21. u. qu. 22.—48.) und De virtutibus (1. 2. qu. 55.—67.).

Diesen Grundbedingungen des sittlichen Wohlverhaltens, deren angelegentlichere Erfüllung, wie namentlich die andauernd eifrige Tugendübung, auch bereits zur Vervollkommnung im sittlich Guten beiträgt, lassen sich nun noch unmittelbare Vervollkommnungswege beifügen und zwar aus dem Grunde, weil die richtige Art und Weise des menschlichen Freiheitsgebrauches nicht blos eine persönliche Angelegenheit des einzelnen Menschen bildet, sondern zugleich eine gemeinsame Aufgabe des Menschengeschlechtes ist, das seinem Berufe, auf übernatürlich beseligende Weise zur harmonischen Vollendung des Weltganzen zu dienen, nur durch sittliche Lebensführung gerecht wird. Wenigstens gelangt die Sittlichkeit, — die als Gegenstand eines besonderen und eines gemeinsamen Strebens dem doppelten Bedürfnisse des impulsiven Willens, nicht blos nach selbständigem Vorgehen, sondern auch nach fügsamer Mitwirkung, entspricht, — auf dem Wege der thätigen Teilnahme am Weltberufe unseres Geschlechtes, wie sie nach dem Verluste des Paradiesesweges durch unermüdliche Bekämpfung der Sünde und ihrer Hilfskräfte im dienst- und opferwilligen Anschluss an Christus und sein Reich zu geschehen hat, zu einer vollkommeneren Verwirklichung, als nur durch die angelegentlichere Übung der allgemeinen Erziehungsweisen, welchen ein jeder für sich allein obliegt. Im einzelnen kommen denn auch hier vornehmlich in Betracht: die besondere Nachfolge Christi durch Beobachtung der drei evangelischen Räte sowie der freiwillige Gehorsam gegen einen geistlichen Seelenführer, der Weg der unablässigen Reinigung nebst genauerer Unter-

scheidung der Todsünden von den lässlichen Sünden und den schuldlosen Verfehlungen sowie die Wege der Erleuchtung und Vereinigung nebst dem Streben nach der Gabe der Beschaulichkeit und die thunlichste Vermeidung und Abstellung aller bedrohlichen Missstände und schlimmen Gelegenheiten des Lebens bei eigenem richtigen Verhalten in den unvermeidlichen schlimmen Gelegenheiten und Versuchungen. Vgl. die Unterweisungen der Philothea Über die Notwendigkeit eines Seelenführers (I, 4), Über die Wege der Reinigung sowie der Erleuchtung und Vereinigung (I, 5 ff. u. II, 1 ff.; s. über den Inhalt des zweiten Buches auch die Angabe des Verfassers in der Vorrede;) und Über die Versuchungen (IV, 1 ff.).

Zur sorgfältigen Beobachtung aller einzelnen Sittlichkeitsforderungen aber, von welcher an sechster und letzter Stelle (s. o. S. 109) zu handeln ist, leiten die Lehrstücke vom Gewissen und Sittengesetze an, die allein aus der Zahl der üblichen Hauptgegenstände der generellen Moraltheologie in der vorliegenden Übersicht noch unerwähnt blieben und die als Unterweisungen über die beiden unserer Vernunft gegebenen sittlichen Verhaltungsregeln auch noch dem Umstande Rechnung tragen, dass die Sittlichkeit eine Sache nicht blos des affectiven und impulsiven Willens, sondern auch des praktischen Urteils ist. Vgl. die Abhandlungen des Homo apostolicus De conscientia (tract. I) und De legibus (tract. II).

Betrachteten wir also zuerst die Sittlichkeit nach ihrer bleibenden, immer und überall festzuhaltenden Eigenart, deren Feststellung von Seiten der Erkenntnis gleichsam einem Wunsche unserer geistigen Selbstbewahrungskraft entspricht, (s. o. S. 164), sowie nach ihrem Werte und ihrem geschichtlichen Auf- und Niedergange, der

sie uns als einen ansprechenden Gegenstand unserer affectiven Willensbewegungen zeigt (s. o. S. 195), so kommt dieselbe weiterhin — in der Darstellung ihrer Erziehungsweisen und Vervollkommnungswege — noch als Gegenstand unserer impulsiven Willensbewegungen sowie zuletzt — in den Lehrstücken vom Gewissen und Sittengesetze — als Gegenstand unseres praktischen Urteils zur Sprache: die in der Einleitung (o. S. 106 ff.) gewonnene Aufzählung der moraltheologischen Hauptstücke und Hauptfragen erhält auf diese Weise auch eine psychologische Erklärung und Begründung.

Inhalt.

Seite

§ 1. Vorbemerkungen 1

§ 2. Eigenart, Wert und Behandlungsweise des Moralunterrichts überhaupt 5

§ 3. Eigenart, Wert und Behandlungsweise der Moralwissenschaft insbesondere 15

§ 4. Eigenart, Wert und Behandlungsweise der katholischen Moraltheologie selbst 22

§ 5. Zur Geschichte und Litteratur der katholischen Moraltheologie 33

§ 6. Fortsetzung. Moraltheologen des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts 49

§ 7. Fortsetzung. Die Hauptrichtungen der neueren Moralliteratur 70

§ 8. Das moraltheologische Studium; a) seine sittlichen Anforderungen 91

§ 9. Fortsetzung; b) Lern- und Forschungsaufgaben 97

§ 10. Zur Übersicht über die einzelnen moraltheologischen Fragen 106

Anhang I. Bemerkungen über die Eigenart und über die Grundrücksichten der Sittlichkeit.

§ 1. Der Begriff der Sittlichkeit im Sinne des Moralunterrichts 113

§ 2. Die Vorzüge der menschlichen Natur unter den beiden Gesichtspunkten der Endbestimmung des Menschen und der Forderungen des Sittengesetzes 128

§ 3. Die Vorzüge der menschlichen Weltstellung unter den vorgenannten Gesichtspunkten der Endbestimmung und des Sittengesetzes .....

Anhang II. Bemerkungen über den Wert der Sittlichkeit.

§ 1. Die unmittelbar eintretenden Wirkungen des sittlichen Wohlverhaltens auf den Menschen ..... [illegible]

§ 2 Die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit im Weltplane Gottes und die ewigen Folgen unseres Wohl- oder Übelverhaltens 169

Anhang III. Bemerkungen über die Geschichte der Sittlichkeit.

§ 1. Die geschichtlichen Ideale der Sittlichkeit..... 181

§ 2. Der geschichtliche Verfall der Sittlichkeit und der Weg durch Leiden zur sittlichen Vollendung 192

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Opolu
8085 S
001-008085-00-0