

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das Speculum morale.

Von
Dr. Gass.

II.

Für diesen zweiten Teil ¹⁾ unserer Arbeit haben wir uns eine genauere Charakteristik des unechten Speculum morale vorbehalten, doch sind dazu einige kritische Vorbereitungen erforderlich.

Wie wichtig das ganze grossartige encyclopädische Werk für die gelehrte Bildung der nächstfolgenden Jahrhunderte geworden ist, ergibt sich schon aus dem hohen Alter der Ausgaben, welche bis in die Anfänge der Typographie hinaufreichen. Die älteste seltene und mir unbekannt gebliebene Strassburger Ausgabe ist vielleicht schon 1469 begonnen, spätestens in den Jahren 1473 bis 1476 durch Johann Mentelin veranstaltet worden; so frühzeitig unternahm man also die Vervielfältigung eines Unterrichtsmittels, welches der ganzen Literatur Dienste leisten sollte, und welches gegenwärtig wohl mehr als zwanzig gewöhnliche Octavbände für sich in Anspruch nehmen würde. Eine zweite Nürnberger Ausgabe fällt in die Jahre 1483 bis 1486, eine dritte Baseler, durch Johann von Amerbach nach 1480 unternommen, ist unvollständig geblieben. Daran schliessen sich zwei venetianische Ausgaben, ebenfalls Incunabeln, von 1484 und von 1493 und 1494; die zweite befindet sich auf der hiesigen

1) S. den ersten Artikel oben Bd. I, S. 365—396.

Bibliothek und ist von Schlosser benutzt worden, Schönheit des Drucks und Stärke des Papiers geben ihr ein ehrwürdiges Aussehen. Lesbarer ist freilich die dritte, Venetiis 1591 apud Dominicum Nicolinum, dieselbe, deren ich mich im folgenden meist bedient habe, nachdem sie mir durch gefällige Vermittelung des Herrn Oberbibliothekar Dr. Zangemeister zugänglich geworden. Im Laufe von zwanzig Jahren folgten einander also sechs Editionen, fast alle in sechs bis zehn Folianten das Ganze umfassend, — ein Aufwand, der damals wohl nur in seltenen Stellen nicht gescheut wurde. Späterhin ist das Opus majus nur noch einmal: Opera et studio Theologorum Benedictinorum Collegii Vedastini in alma Academia Duacensi, Duaci ex officina Typogr. B. Belleri 1624, in vier Folianten, doch ohne kritische Sorgfalt abgedruckt worden ¹⁾. Auch die Zahl der Handschriften ist beträchtlich, und mit ihrer Hülfe allein kann der Text der Citate sicher gestellt werden.

Darin stimmen alle Ausgaben überein, dass sie vier Teile des Ganzen unterscheiden und das Speculum morale als dritten Teil enthalten; der Schriftsteller selber nennt dieses in dem vorangestellten Prolog, erkennt es also augenscheinlich als integrierenden Bestandteil des Gesamtwerks an, wofür es denn auch noch manche Neuere gehalten haben ²⁾. Indessen bemerkte doch schon Bellarmin, dass zahlreiche Stellen des ersten Buches des „Sittenspiegels“ fast wörtlich mit der „Summa“ des Thomas von Aquino, nämlich mit der prima secundae und secunda secundae übereinstimmen, und wagte nur nicht, sei es den einen oder den andern eines so augenfälligen Plagiats zu beschuldigen. Den echten Vincenz zum Ausschreiber des Thomas zu machen, war freilich unmöglich, da er weit früher gestorben ist, ehe Thomas seine Summa schrieb. Bei näherer Einsicht müsste man beinahe blind sein, um dem

¹⁾ Genauere Beschreibungen dieser Ausgaben liefert nach dem Vorgehen von Ebert, Pantzer und Schöpflin besonders A. Vogel in dem mehrfach citirten Programm (Freib. 1843), § 1—8.

²⁾ Kreuser in seiner Kunstgeschichte citirt vielfach den Vincenz, ohne mit einem Worte der Unechtheit des dritten Stücks zu gedenken.

Verfasser der drei anderen Spiegelbilder auch dieses vierte beilegen zu können, — so gross ist schon der formelle Abstand. Vincenz schreibt nicht allein weit bündiger und fasslicher, sondern er ist noch völlig unabhängig von der höchst eintönigen und schwerfälligen Erklärungs- und Beweismethode, welche namentlich das erste Buch des Sittenspiegels beherrscht; auch werden spätere Ereignisse erwähnt, wie die Bulle Martins IV. von 1282, der Ausgang der Kreuzzüge und die Eroberung von Ptolemais im Jahre 1291, andere Data führen bis in den Anfang des folgenden Jahrhunderts. Es blieb daher nichts übrig, als die Autorität der Ausgaben und des Prologs, wie er jetzt im Drucke vorliegt, umzustossen; nach früheren Untersuchungen französischer Gelehrten ist der wahre Sachverhalt durch Eckart und die *Histoire littéraire de la France* ans Licht gestellt worden ¹⁾. Das *Speculum morale* ist ein späterer, erst um 1310 abgefasster oder vielmehr compilirter Nachtrag, wahrscheinlich von der Hand eines Franciscaners, welcher durch Zusammenstellung mehrerer Schriftstücke einen *Conspectus* der Sittenlehre anfertigte, der dann geeignet erschien, als dritte Abtheilung dem Gesamtwerk einverleibt zu werden. Zu diesem Zweck wurde der Prolog an der betreffenden Stelle gefälscht, ein *opus quadripartitum* trat an die Stelle des *tripartitum*, denn es hat sich ergeben, dass die älteren Handschriften in der Vorrede nur ein *Speculum naturale, historiale, doctrinale*, aber kein *morale* nennen. Die Leser liessen sich eine so gewaltige Einschiebung gefallen, und was die jüngeren Abschriften einstimmig bezeugten, konnte dann bei dem gänzlichen Mangel an kritischer Beobachtung mechanisch aus einer Ausgabe in die andere übergehen; nur soviel war damit erreicht, dass neben der encyclopädischen Lehrform des echten Vincenz nunmehr auch die streng kirchliche und scholastisch argumentirende eine Aufnahme innerhalb des Ganzen gefunden hatte.

Die Quellen, welche der uns unbekannt Compiler theils

¹⁾ Jac. Echard, *St. Thomae summa suo auctori vindicata*, in *Scriptores Ord. praedic. recensiti etc.* Par. 1719. *Histoire litt. de la Fr.* XVIII, p. 474sqq.

wörtlich benutzte, teils in grossen Schriftstücken zusammenarbeitete, werden von Vogel und von Liliencron übereinstimmend angegeben¹⁾. Zunächst sind es die beiden Abteilungen des zweiten Teils der Summa des Thomas, welche hauptsächlich dem ersten Buche des Speculum zum Grunde liegen; aus Thomas sind die Definitionen und letzten Urteile entlehnt, während die Methode nur in abgekürzter und verschlechterter Gestalt beibehalten ist. Dazu kommen aber noch vier andere Schriften: 1) Tractatus de consideratione novissimorum eines unbekanntem Verfassers, gegen 1300 geschrieben und als Sermones de quatuor novissimis auch anderweitig gedruckt, Quelle für den eschatologischen Abschnitt; 2) Stephanus de Borbone oder de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti, übrigens ungedruckt, hier an geeigneter Stelle aufgenommen; 3) Petri de Tarentasia (Papst Innocenz V., † 1276) Commentarius in quatuor libros sententiarum; 4) Richardi de Mediavilla (Middleton) Quaestiones, Schrift eines um 1300 gestorbenen Minoriten.

Nur etwas bleibt unter diesen Umständen noch zweifelhaft, ob es nicht wenigstens im Plane des Vincenz gelegen, ein viertes Speculum als Anleitung zur Erkenntnis der sittlichen Angelegenheiten selbst auszuarbeiten. Schlosser hat dies einfach angenommen, indem er nur bedauert, dass der Tod den ehrwürdigen Mönch verhindert habe, diesen moralischen Teil selbst zu vollenden, dessen Gegenstand ihm als einem durchaus sittlich begründeten und durch reiche Erfahrungen entwickelten Charakter besonders nahe gelegen haben müsse. Auch Liliencron hat sich für diese Auffassung erklärt, die von der Histoire litt. und von Vogel bestritten wird²⁾. Bestimmtere Gründe zu deren Gunsten scheinen

1) S. von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876. Diese mir erst vor kurzem bekannt gewordene „Festrede“ ist teilweise auch unserem Vincenz gewidmet und gewährt z. B. einen weit schöneren Einblick in das Speculum naturale als Schlossers Buch. Ueber die Quellen des Speculum morale, vgl. S. 43 und Vogel, S. 21.

2) Hist. litt., p. 475. Vogel a. a. O., § 9. 10. Schlosser a. a. O., S. 197.

allerdings nicht vorzuliegen. Bedenken wir, dass in dem ursprünglichen Text des Prologs einfach und ohne Nebenbemerkung gesagt wird: *Opus universum in tres partes — in tria volumina — distinxit*, dass Vincenz der Moral bereits zwei Bücher des Lehrspiegels, die wir kennen, gewidmet, dass er ferner den Geschichtsspiegel ganz nach sittlichen Gesichtspunkten entworfen und ausserdem die religiöse Weltanschauung dem Naturspiegel einverleibt hatte: so sind wir nicht berechtigt, ihm eine noch weiter reichende Intention beizulegen; der Schriftsteller durfte glauben, schon mit jenen drei Abteilungen über Natur, Geschichte und Lehrwissenschaft das *Universum* menschlichen Wissens umfasst zu haben. Dagegen nach Vollendung des Werks traten leicht noch andere Erwägungen in Kraft. Das Detail der Ethik, die Menge der überlieferten Vorschriften und asketischen Anleitungen, kurz die ganze kirchlich und dogmatisch normirte Lebenslehre fehlte dem *Opus majus*. Hatte nun ein späterer scholastisch geschulter Mönch aus Thomas und andern Schriften ein solches Lehrbuch componirt oder, wie sich Schlosser ausdrückt, zusammengestoppelt: so konnten andere füglich den Einfall haben, demselben in der Encyclopädie des Vincenz eine Stelle zu geben, wodurch zugleich für dessen Anerkennung und Gebrauch gesorgt war. Der Schreiber braucht in diesem Falle nicht auch der Betrüger gewesen zu sein.

Für unseren Zweck ist an diesem mutmasslichen Hergang wenig gelegen. Wer das *Speculum morale* durchblättert, wird durch die Menge der eingestreuten, obwohl höchst nachlässig behandelten Citate noch an den alten Polyhistor Vincenz erinnert werden. Ausser Aristoteles, der jetzt schlechtweg *Philosophus* heist, finden Plato, die Stoiker und Epicurus als philosophische Zeugen Erwähnung, als klassische Schriftsteller Homer, Ovid, Plinius, Gellius, Cicero, Seneca; und weit grösser ist die Zahl der kirchlichen Gewährsmänner, eines Augustin, Hieronymus, Orosius, Gennadius, Isidor, Alcuin, Anselm, Hugo und Richard vom heiligen Victor und vieler anderen. Was aber unseren Sammler von dem streng lehrenden Thomas unterscheidet, ist die Einmischung historischer oder für historisch geltender und moralisch brauchbarer Exem-

plicationen. Von der Bibel abgesehen wird die ganze Kaiser- und Königsgeschichte von Alexander dem Grossen bis zu Karl dem Grossen und Ludwig dem Heiligen citirt, nicht minder die Mönchsorden und Heiligenlegenden, Frankreich und Lothringen liefern die meisten Beispiele. Die Erwähnung der Kreuzzüge und der Albigenser, der Cluniacenser und Cistercienser, der beiden Bettelorden, die jedoch nirgends in Gegensatz zu einander gestellt werden, sodann einzelner Persönlichkeiten wie Bischof Fulco von Toulouse, Remigius von Rheims, Guillerin aus Novum castrum in der Diöcese Lausanne, Maria von Ognies († 1213), deren Leben Jacob de Vitry beschrieben, — dies und ähnliches lässt mit Gewissheit schliessen, wo der Concipient lebte. Daneben tauchen ferne Nebelgestalten auf, — ein Ritter Tundal in Hibernien ¹⁾, ein Dandamus, der Schüler der Bragmanen und Gymnosophisten, dazu Naturscenen aus der *Historia transmarina* ²⁾. Die beste Parallele liefert hier Jacobus de Voragine, der Dominicaner mit seiner oft gedruckten *Legenda aurea*. Und selbst Tierfabeln müssen zur Erläuterung dienen; zwei dergleichen werden einem Guiard, Kanzler von Paris und nachherigem Bischof von Tournay, in den Mund gelegt und kommen darauf hinaus, dass der veridicus, eben weil er die Wahrheit sagt, übel davon zu kommen pflegt ³⁾. Dadurch erhält das Ganze das Ansehen einer illustrierten Moral, und denken wir nun diesen Erzählungs- und Sagenstoff in den Rahmen von schulmässig formulirten Sätzen und Folgerungen eingeschüttet: so ist es, als ob Logik, Geschichte, Phantasie, Träumerei und Gefühl wie im wilden Tumulte lägen, und nur dieses Zeitalter war einer solchen Mischung des Ungleichartigen fähig.

1) De visione Tundali, *Spec. mor.* II, 3, 3.

2) Vgl. *Spec. mor.* lib. I, p. 1, dist. 26, p. 3, dist. 4; lib. III, p. 2, dist. 7. 20, p. 3, dist. 2. — „Quod cum nautae vident ardeam ad modum aquilae ab imo ad alta ascendere, signum est statim nasciturae tempestatis gravissimae.“ Vielleicht ist mit dieser *Historia transmarina* die *Historia orientalis* des Jacobus de Vitriaco gemeint, doch kann ich dies nicht controliren, da mir von diesem Werk nur das dritte Buch, bei Gretser, *Opp.* III, zur Hand ist.

3) *Spec. mor.* III, 3, dist. 12.

Für das Sprachcolorit ist bemerkenswert, dass hier und da lateinisch-gallische oder altfranzösische Ausdrücke eingestreut werden, wie *guerra* für *bellum*, *grilo*, *muscio* (*asinus*), *modernus*, *palfredus*, worin sich gleichfalls die Heimat verrät. Tyrelire wird eine Schachtel genannt oder ein Kinderspielzeug, so eingerichtet, dass es zerbrochen werden muss, um seinen Inhalt von sich zu geben ¹⁾. Einmal begegnen wir einem französischen Sprüchwort: *Qu'apprend poulain en dentéure, tant comme il vit si li dure* ²⁾.

Nach diesen Bemerkungen kann der Leser von diesem Product nur die ungünstigste Meinung haben. Für sich betrachtet ist es allerdings nur ein Machwerk von geringem Wert und wird daher in der *Histoire littéraire* als *compilation misérable* bezeichnet. Und dennoch möge ihm die folgende Darstellung gewidmet werden ³⁾, zunächst weil es vollständiger ist als andere gleichartige und gleichzeitige Arbeiten; denn was auf dem Gebiet der Sittenlehre bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts geleistet worden, wird, wie auch Vogel anerkennt, sich sonst nirgends in solchem Umfange gesammelt finden. Um seines Gegenstandes willen legt sogar Liliencron diesem Teil der kirchlichen Universalwissenschaft die grösste Wichtigkeit bei. Dazu kommt aber noch die Eigentümlichkeit der Einteilung. Das *Speculum morale* zerfällt in drei Bücher; das erste umfasst die Tugend-, das dritte die Sündenlehre, und als zweites Buch tritt ein Abschnitt von den letzten Dingen dazwischen ⁴⁾. Für uns erscheint diese Einteilung völlig fremdartig und verkehrt, es wird sich aber ergeben, dass sie dem Ganzen ein Gepräge giebt, bei dessen

1) *Speculum morale* III, 10, 15: „*Quod non emittit quod continet, nisi prius frangatur.*“

2) *Lib. III, 3, dist. 7.* Das Sprüchlein ist auch anderweitig nachweisbar in der Form: „*Qu'apprend poulain en dentéure, Tenir le veult tant com il dure*“ (Was das Hühnchen in der Kindheit lernt, will es festhalten, so lange es lebt).

3) Eine kurze Uebersicht des Inhalts hat schon von Liliencron gegeben, a. a. O., S. 22 ff.

4) S. Liliencron, S. 22 ff.

Betrachtung zu verweilen der Historiker der Ethik volle Ursache hat.

Man erwarte im folgenden nicht etwa einen Auszug aus dem Sammelwerk, der in kurzem ohnehin unmöglich sein würde; unsere Aufgabe ist vielmehr die der Beleuchtung und Beurteilung sowie der Anknüpfung an die schon früher vorhandenen Dogmen der Moral. Es wird genügen, mit Benutzung der besonders charakteristischen Einzelheiten dem Gange des Systems zu folgen; und wenn wir dabei auf die von dem Sammler ausgebeuteten Stellen des Thomas mehrfach verweisen werden: so kann doch im übrigen nichts daran gelegen sein, genau zu wissen, wie sich derselbe zu seinen Quellen verhält, und wie viel von den eingestreuten geschichtlichen oder legendenhaften Notizen auf seine eigene Rechnung kommt ¹⁾.

1.

Das Verhältnis der Psychologie zur Ethik hat einer wissenschaftlichen Behandlung der letzteren von jeher grosse Schwierigkeiten bereitet. Durch alle gelehrte Literatur der Ethik lässt sich der Unterschied einer mehr beschreibenden oder behauptenden Methode verfolgen. Das Sittliche ist gegeben, es soll als ein Wahres und Notwendiges anerkannt werden; zu diesem Zweck wird entweder auf ein Inneres verwiesen, auf Zeugnisse des Bewusstseins oder des Gewissens, welchen eine objective Norm entspricht, und die daher unter allem Wechsel der Selentätigkeit sich gleichbleiben und gebieterisch geltend machen, oder es werden gewisse Verhältnisse des physischen und psychischen Organismus nachgewiesen, unter welchen der Mensch eine bestimmte Richtung des Wollens und Handelns einschlägt, die dann, weil sie sich

¹⁾ Von allgemeineren Werken erwähnen wir zur Vergleichung: Neander, Vorlesungen über die Geschichte der Ethik, herausgegeben von Erdmann, S. 290 ff. Desselben Wissenschaftliche Abhandlungen, herausgegeben von Jacobi, S. 42 ff. Werner, Thomas von Aquino, Bd. II, S. 467; der letztere liefert jedoch nur ein Referat über die Lehre des Thomas, indem er so gut wie alles Kritische dem Leser überlässt.

vom Naturtriebe wie von der leeren Willkür abscheidet, den Namen einer höheren und sittlichen für sich beansprucht. Das eine Verfahren hält sich an die subjective Erscheinungsform, das andere fordert die Selbständigkeit des Princip, jenes geht von der Peripherie, dieses vom Centrum aus. Als Anfänger der descriptiven Moral darf Aristoteles gelten; indem er jede Tugend in die Mitte zwischen entgegengesetzte Fehler stellt, giebt er dem Sittlichen den allgemeinen Charakter eines Masshaltens, welches im einzelnen verdeutlicht werden muss, um an gleichartigen Merkmalen erkannt zu werden. Dagegen waren die Stoiker imperative Moralisten, von den Proportionen des Selenlebens wollte ihr hartes Princip nicht abhängig sein; pflichtgemäss handelt der Mensch nach ihrer Lehre nur, indem er das Weltgesetz als die Grundbestimmung seines eigenen Vernunftwesens anerkennt, um ihr dann in der Reihenfolge seiner Tätigkeiten unerschütterlich treu zu bleiben. Aehnliche Unterschiede wiederholen sich in der neueren Zeit. Den Empirikern hat es stets nahe gelegen, die Symptome zu sammeln, deren Wiederkehr das Vorurteil einer Bewegung nach der Art des Sittlichen zu erwecken und damit auch dieses als ein Eigentümliches festzustellen geeignet sind; die Aesthetiker verfeinerten und veredelten dann das Bild einer sittlichen Wohlgestalt. Man denke unter anderen an Hume, welcher fast lediglich innerhalb der Grenzen einer descriptiven Entwicklung stehen bleibt, denn er verzichtet auf jeden Beweis für die Realität des Guten, als welcher sich aus der höheren Ordnung gewisser Triebe und aus der Ebenmässigkeit ihres Wirkens ergibt. Recht im Gegenteil kann die Kant'sche Moral nur mit Schwierigkeit an den Massstab des Verhältnismässigen herangezogen werden, sie verleugnet ihn vielmehr und beginnt mit einem Machtspruch, der durch sich selber Gehorsam fordert, statt sich einer subjectiven Proportion zu unterwerfen.

Von der biblischen Sittenlehre muss gesagt werden, dass sie den ganzen Menschen vor Augen hat und daher nach beiden Seiten bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte darbietet. Was sie aber voranstellt, ist immer nur derselbe einfache Aufruf, immer nur dieselbe unmittelbar gültige Forderung des

Gerechten und Gottgewollten. An einer Entscheidung ist alles gelegen; denke nicht daran, was übrigens zur Vollständigkeit deiner selbst gehören mag, verkürze und verwunde dich lieber, dann bist du gerettet. In der richtigen Verhältnismässigkeit der Kräfte kann das Heil nicht enthalten sein, folglich wird es sich auch theoretisch noch nicht aus der Abmessung eines Zuviel oder Zuwenig erklären lassen. Freilich aber ist damit nur die Aufrichtung des wahrhaft Guten, nicht das Ziel der persönlichen Entwicklung für dasselbe ausgesprochen, und es bleibt die Aussicht stehen, dass die Symmetrie der sittlichen Bewegung, die anfänglich aufgegeben werden musste, schliesslich doch wieder erreichbar und erstrebenswert erscheint. Der erste Bruch schliesst die Aufgabe einer nachherigen harmonischen Ausbildung nicht aus, und darum wird auch niemand folgern, dass die beschreibende Methode, nachdem sie an der einen Stelle untauglich befunden worden, überhaupt jedes christliche und wissenschaftliche Recht verloren habe.

Der erste Artikel dieser Abhandlung hat gezeigt, dass die ältere kirchliche Ethik sich ziemlich früh mit einer Reihe von psychologischen und anthropologischen Begriffen in Verbindung gesetzt hatte. Sie wuchs dadurch in die Breite, die Aufmerksamkeit richtete sich auf zweierlei, den Boden kennen zu lernen, wo das Sittliche erwächst, aber auch die göttliche Autorität rechtzeitig herbeizuziehen, die ihm allein volle Stärke und Wahrheit verleiht. Die Scholastik mit sehr erweiterter Kenntnis des Materials wie der Denkformen setzt den eingeschlagenen Weg fort; denn sie erst recht hat das doppelte Bestreben, beides zu verknüpfen, was der Mensch mitbringt und selbst in seiner sündhaften Beschaffenheit als höchste Lebensbestimmung noch verrät, und was er für den Zweck der Wiederherstellung von obenher empfangen muss. Und für die erstere Richtung und die in ihr nötigen Unterscheidungen und Vergleichen war inzwischen der selenkundige „Philosoph“ der beste Lehrmeister geworden. Schon in den Propyläen offenbart sich das Gefüge des Tempels, schon im Eingange bemerken wir eine Composition, deren ungleiche Bestandteile sich dann über den ganzen Körper des vielgliedrigen Systems erstrecken.

Gegenstand der Ethik ist das menschliche Handeln (opus, operatio) und dessen Notwendigkeit. Die vernünftige Natur hat ihr Wesen darin, dass sie einem Ziele zustrebt, sie handelt zweckvoll, indem sie ein Höchstes zu erreichen sucht; der Mensch als die denkende und willensfähige Creatur ist auf die Gewinnung oder Wiedergewinnung seines eigenen Grundes und Urbildes hingewiesen. Nicht Ehre noch Ruhm noch Reichtum und Lust vermögen ihn zu beglücken; seine Seligkeit muss zugleich Vollkommenheit sein, und nur auf dem Wege der Vernunft und demnachst der Willens-tätigkeit kann sie ihm zuteil werden. — Von diesen Sätzen ausgehend, findet Thomas von Aquino die menschliche Seligkeit in der Anschauung des göttlichen Wesens und untersucht dann weiter den Anteil des Intellects, des Willens und des Genusses, durch welchen sie empfangen wird; er fragt, wie weit sie natürlich erreichbar ist, und welchen höheren und vollendenden Grad sie einer übernatürlichen Mittheilung verdanken muss. Unter dem Namen des Willens werden hierauf die Kategorien des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Richtigen und Unrichtigen, Guten und Schlechten, des Beweggrundes, Vorhabens und Erfolges vorgeführt; aber so ernstlich auch Thomas über die ethischen Qualitäten reflectirt: so bleibt er doch durchaus bei dem Aristotelischen Grundgedanken stehen, dass das Sittliche aus der Vernunftbestimmung als solcher her stammt und von ihr abhängig bleibt. Die Vernunft ist das Gebietende, denn stets ist sie auf das Gute, soweit es nämlich erkannt wird, hingerichtet; von ihr empfängt der Wille die Intention, während er bei der Ausführung des Gewollten sich der eigenen Kraft überlassen sieht. Gott aber ist in allem Tun der erste Bewegende ¹⁾.

An dieser Stelle setzt unser Speculum morale mit seiner weit ausgesponnenen Gedankenreihe ein. In allen deinen Werken denke an das Ende! Schwierigkeit im Guthandeln, Unklugheit in der Voraussicht der Zukunft, Neigung zur Sünde sind die Uebel, welche die Menschheit aus der Erbschaft ihres Anfängers sich zugezogen hat, und um sie zu

¹⁾ Werner, Der heilige Thomas von Aquino, Bd. II, S. 471 ff.

überwinden, gilt es rasch beginnen, treulich und aus Liebe arbeiten, männlich fortfahren und mit Demut endigen¹⁾. Was die Handlung sei nach ihrer Entstehung, Art und Richtung, nach Ziel und Erfolg, muss aus innerlichen und äusserlichen (intrinsic et extrinsec) — wir würden sagen: aus subjectiven und objectiven — Principien untersucht werden, die einen machen die andern nicht entbehrlich. Aus Vernunft, Willen und Affect besteht der Mensch, und jeder dieser Factors kommt in Rechnung; oder sollten etwa die Affectionen in der Entwicklung der sittlichen Handlungsweise keine Stelle verdienen? So urtheilten einst die Stoiker, indem sie Unterdrückung alles Leidentlichen und Begehrlichen forderten, welchem sich die Epikuräer wieder bedachtlos hingaben, und nur die Peripatetiker trafen die richtige Auskunft²⁾. Sie gewährten auch diesen theils sinnlichen theils intellectuellen Regungen einigen Spielraum; fehlen dürfen sie nicht, aber sie sollen auch nicht ausschweifen; das wahre Ziel alles Strebens giebt ihnen erst das rechte Mass, und in der Leitung und gegenseitigen Ausgleichung des Leidentlichen ist zugleich der sittliche Gang der Tätigkeit enthalten. Mit dem Leben der Affectionen kommt gleichzeitig auch das sittliche Werden zur Darstellung. Alle Affectionen oder, wie sie hier nach Thomas genannt werden, Passionen zerfallen in eine doppelte Reihe, sie sind erstens begehrllicher Art (concupiscibile, ἐπιθυμητικόν) und drücken dann Zuwendung oder Abwendung aus, wie Liebe, Sehnsucht, Ergötzen, Freude, sammt ihrem Gegenteil, wie Hass, Flucht, Schmerz, Traurigkeit. Oder zweitens haben sie den gemeinsamen Charakter der Erregung (irascibile, ὀρεκτικόν) als Hoffnung und Verzagttheit (desperatio), als Furcht, Verwegenheit, Zorn und Eifer. Die ersteren werden durch Gegen-

1) Spec. mor. lib. I, p. 1, dist. 1. 2: „Debemus inchoare celeriter sine dilatione, laborare fideliter ex dilectione, continuare viriliter sine defectione, consummare humiliter sine elatione. — Brevissimum est omne tempus quo vivimus.“

2) Spec. mor. I, p. 1, dist. 7: „Nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas, Peripatetici vero, passiones moderatas esse bonas.“ Conf. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 22. Werner a. a. O., S. 482 ff.

wärtiges, die anderen durch Bevorstehendes und Künftiges hervorgerufen; daher gehen auch jene notwendig voran, eine Neigung muss vorhanden sein, ehe ein Hoffen und Sorgen, ein Zürnen und Eifern eintritt ¹⁾. Aber das ist nicht der einzige Unterschied.

Die Passionen der Begehrung stellen ein einfaches Verhältnis zu ihrem Gegenstande dar, stets beziehen sie sich auf ein gegenständliches, welches entweder gesucht oder gemieden wird; folglich entsteht hier keine andere Alternative als die der Anziehung oder Abstossung, der Vor- und Rückbewegung. Eigentlich wird nur das Gute geliebt, das Schlechte nur unter dem Gesichtspunkte des Guten ²⁾; daher ist es auch das Gute, welches mit seiner unmittelbaren Attractionskraft dem Menschen zuerst nahetritt. Schon damit ist die höhere Ordnung dieser Regungen dargetan, welche gradlinigt auf den Weg zu dem einen und letzten hindeuten. Ganz anders die Passionen der Erregung; mit ihnen verbindet sich stets die Vorstellung einer Hemmung und Schwierigkeit, welche der Erreichung des Gewünschten im Wege steht, daher scheiden sie sich in Furcht und Hoffnung. Man bedenke ferner, dass diese beiderlei Affectionen nicht einfach nebeneinander hergehen, sondern sich gegenseitig beschränken und kreuzen; was als Verlangen und Neigung begonnen hat, wird durch hinzutretende Furcht gestört, abgelenkt oder erschüttert. Die Affecte der Erregung sind jeder Unruhe und Schwankung ausgesetzt, sie können nur in den Passionen der ersten Ordnung ihr Regulativ finden, weil diese von vornherein eine Richtung auf das Gute mitbringen ³⁾. Der Mensch der Erregung soll sich gleichsam nach dem des Begehrens umsehen, weil dieser ihn zu leiten und an die Zweckbeziehung für das Gute heranzuziehen

¹⁾ Spec. mor. I, p. 1, dist. 5. 6.

²⁾ Lib. I, p. 1, dist. 10: „Non amatur certe nisi bonum, — malum autem non amatur nisi sub ratione boni. — Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum, unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale et proportionatum, unde relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris.“

³⁾ I, dist. 6: „Et ideo passiones irascibiles omnes terminantur ad passiones concupiscibiles.“

vermag. Dass auf diesem Wege Gefahren, innere Conflictc und Ausschreitungen möglich sind, wenn einzelne Affectionen für sich regieren wollen, statt in anderen Mass und Gestalt zu suchen, und dass ebenso das innere Gleichgewicht der höchsten, von der Vernunft vorzuhaltenden Zweckbestimmung förderlich ist, leuchtet ein. — Wir werden aber auch mit den individuellen Eigenschaften der Passionen bekannt gemacht, die Hand des Scholastikers untersucht sie mit mikroskopischer Genauigkeit, freilich nur in beschreibender und aufzählender Weise. Seiner Aufgabe gemäss muss er die Liebe (*amor*) an die Spitze stellen, ohne zu fragen, ob sie auch als ein Intellectuelles gedacht zu den Passionen gehöre; ihre Empfänglichkeit soll sie dazu machen. Ihre Gründerin ist das Gute, und wie sie aus ihm stammt: so bleibt sie ihm auch zugesellt, hat ihr Object in Gott und in der Creatur und bezeugt ihren Ursprung durch verbreitende Wirksamkeit. Alle Einigungen, Verbindungen und Freundschaften sind ihr Werk, und ihr Recht reicht so weit, als sie sich nicht dem Irdischen und Weltlichen als solchem anheftet. Entzweiung und Dissonanz als die Kriterien des Schlechten müssen daher notwendig auf die Seite des Hasses fallen; aber soviel dieser auch anstiften mag, die Liebe ist doch von vornherein stärker als er ¹⁾. Und ihr scheint auch die Freude ebenbürtig zu sein; denn Wohlgefallen oder Ergötzung (*delectatio*) haben wir mit den Tieren gemein, sie hat ein weites Gebiet und gestattet Abstufungen von der niedrigsten bis zur höchsten spirituellen Lust; die Freude (*gaudium*) allein ist menschlich, weil wir uns nur dessen freuen, was uns von der Vernunft als begehrenswert vorgehalten wird. Entfernter hängen Sehnsucht (*desiderium*) und Abscheu (*abominatio*) mit der Liebe zusammen, ihre Steigerung macht sie gefährlich. Die irascibeln Regungen, *spes* und *desperatio*, *timor* und *audacia*, *ira* und *zelus* entwickeln sich unter lauter Schwan-

1) I, 9—12: „*Impossibile est, effectum sua causa esse fortiorem, omne enim odium procedit ex aliquo amore, — unde impossibile est, quod odium fortius sit amore simpliciter.*“ — Thom. Aquin. Summ. II, 1, qu. 31.

kungen, aber bei der Menge ihrer möglichen Arten, Beweggründe, Gegenstände und Früchte muss auch ihnen eine günstige Wirkung unter Bedingungen abgewonnen werden. Furcht hat mehr Gefahren als Hoffnung, der Hass ist schlimmer als der Zorn, dieser aber heftiger und naturartiger als jener, denn er kann jede Wallung des Gemüts und Verdunkelung des Denkens bis zur Verstockung und zum Schweigen hervorbringen ¹⁾. Am wenigsten kann der Traurigkeit etwas Günstiges nachgerühmt werden, doch soll an allen Stellen noch die Möglichkeit des Ablenkens, der Busse und der Heilung übrig bleiben.

Man denke sich nun diese Beobachtungen, die wir nur beispielsweise hervorheben, weiter vervollständigt: so ergiebt sich ein Einblick in das Leben der Affecte sammt allen seinen Wandlungen und Misverhältnissen. Damit beabsichtigt der Schriftsteller eine Art von psychologischer Moral herzustellen, was ihm aber schärfer angesehen nur unter starken Unklarheiten und Vorgriffen gelingt. Der benutzte Apparat von Selenkräften ist reich genug: zwei Reihen von Passionen und in der Mitte die Vernunft, mit welcher sie unmittelbar communiciren. Ob sie alle den Namen Passionen verdienen, bleibe dahingestellt; es ist höchst sinnreich, dass sie von der Liebe als der ältesten und edelsten unter ihnen angeführt werden. Allein diese Anschauung lässt den Willen hinter der Intelligenz völlig zurücktreten, das handelnde Ich kommt nicht zu seinem Recht und muss durch Harmonie und Disharmonie der Affecte über sich verfügen lassen. Unter diesen Umständen kann auch das Wesen des Sittlichen nicht klar werden. In der Erläuterung des Einzelnen werden Tugend, Sünde, Schuld und Gewissen und Busse herbeigezogen, das Heilsame und Verderbliche (*bonitas et malitia*) in den Affecten streng gesondert, die Hilfsmittel zur Bekämpfung ihres Uebermasses angeführt. Wir befinden uns also schon mitten in der Moral, und doch ist diese noch nicht gegründet, sondern nur durch eine Anzahl von Voraussetzungen und anti-

¹⁾ I, 1, 33: „Potest tanta esse perturbatio irae, ut omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas.“

eipirenden Momenten zurecht gemacht. Das Sittliche ist schon da und noch nicht da, denn es wird nur nach Massverhältnissen und psychischen Functionen abgebildet. Teilweise lag der Fehler in der Abhängigkeit von dem einseitigen Standpunkt des Aristoteles; es war natürlich, dass unsere Kirchenlehrer bei dieser Grundlegung allein nicht stehen bleiben wollten. Auch abgesehen davon erscheint der Versuch lehrreich, indem er uns daran erinnert, dass spätere Moralthologen stets auf Schwierigkeiten gestossen sind, wenn sie aus der Psychologie und der Abmessung der Selenkräfte wie mit gleichen Füßen in die Ethik springen wollten.

Die innerlichen Principien genügen also nicht, ja sie sollen auch eigentlich nicht hinreichen. An die Affecte schliessen sich zunächst die Habitus, ἕξεις an, diese bekannte Aristotelische Kategorie, welche, einmal in die theologische Sprache aufgenommen, sich bis tief ins siebzehnte Jahrhundert innerhalb derselben behauptet hat. Thomas verweilt ausführlicher bei den Habitus, sie sind ihm sittliche Fähigkeiten oder Dispositionen, welche, von der Vernunft und dem durch sie bestimmten Willen ausgegangen, eine Richtung auf das Handeln mitbringen, durch Uebung zu Fertigkeiten werden und den Uebergang zur Tugend bilden ¹⁾. Dagegen schreitet das Speculum im zweiten Teile des ersten Buchs von der subjectiv psychologischen Norm sogleich zur objectiven vorwärts. Auf das innerliche Princip, wie es genannt wird, folgt das äusserliche als gebieterische Autorität, und dieses ist vor der Welt schon gegeben ²⁾. Jetzt verschwindet jede Unsicherheit; was vorhin wie ein Mittel zu vernunftgemässer Leitung und Beherrschung alles Leidentlichen erwogen wurde, — jetzt erhebt es sich als das Absolute über alles Dasein. Gott ist der erste Bewegende, seine Vorsehung umfasst die künstlerischen Vorbilder der Dinge, seine Weis-

1) Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 49. 50.

2) Spec. mor. I, p. 2, dist. 1: „Principium extrinsecum inclinans ad malum est diabolus, — principium autem extrinsecum movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et adjuvat per gratiam et alia virtutibus adjuncta sive dona beatitudinis et fructus.“

heit hat sie durch einen zweckbestimmenden Zusammenhang der Schöpfung selber eingepägt. Sie ist die Bildnerin des Lebens, aber auch die allein gültige Leiterin menschlicher Handlungen, welche Gehorsam fordert. Zwar in sich selber verstehen wir sie nicht, wohl aber deren Ausstrahlung, wie sie sich durch alle Ordnungen der Natur und der Selentätigkeit hindurch wahrnehmen lässt. Wenn nun mit der Weisheit das ewige Gesetz zusammenfällt: so bildet eben dieses, von welchem einige mehr und andere weniger verstehen, zugleich den idealen Hintergrund aller Rechte und Normen¹⁾. Auf ihm aber ruhen in stufenmässiger Ordnung noch drei andere Daseinsformen des Gesetzes. Zunächst das natürliche, welches sich schon nach dem bisherigen unausweichlich darbietet. Soll die speculative Vernunft von Haus aus auf Zweckmässigkeit des Handelns und Vermeidung des Verkehrten und Schädlichen eingerichtet sein: so kann ihr dieser Zug nur aus der Naturanlage einwohnen. Nicht minder tief gegründet ist der Wissens- und Tätigkeitstrieb, das Bedürfnis geselliger Verbindung und geschlechtlicher Gemeinschaft sammt den Motiven gegenseitiger Schonung und Selbsterhaltung; daran hängen Gemeinplätze, die sich ergänzen und vervollständigen, auch im einzelnen verleugnen, aber nicht verbannen lassen. Daher bezeichnet das Naturgesetz den unzerstörbaren Boden jedes anderen. Die Vernunft verbürgt und bestätigt es, aber um von ihm aus Recht und Ordnung herzustellen, sind positive Satzungen erforderlich; daher folgt drittens das Menschengesetz (*lex humana*) als der Inbegriff bürgerlicher und staatlicher Vorschriften. Wir werden hier erinnert an die anderweitig von den Scholastikern ausgeführte doppelte Auffassung des Gewissens. Die praktische, in positiven Urteilen auftretende, aber dem Irrtum ausgesetzte *conscientia* ruht auf einer dem Geiste selber ein-

1) Lib. I, p. 2, dist. 1: „*Legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in se ipsa est, nisi solum beati qui Deum vident per essentiam, sed omnis creatura rationalis cognoscit ipsam secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio est quaedam irradiatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis.*“

gepflanzten und unverlierbaren Verbindlichkeit, der synderesis; wie also jene in dieser ihre Wahrheit hat: so soll auch jedes menschliche Gesetz, während es selber dem Wechsel unterliegt, eine gemeinsame, weil mit der Schöpfung schon gegebene Grundlage unter sich haben. Das Menschengesetz mit seinen endlichen Verhältnissen will gestalten, befestigen und durch Bestrafung Schranken aufrichten, das göttliche aber (*lex divina*), welches die vierte Stufe einnimmt, bringt eine letzte Steigerung hinzu; indem es die Erkenntnis ewiger Glückseligkeit erschliesst, überschreitet es das Mass^{*} natürlicher Fassungskraft und lässt jeden Zweifel schwinden; mit dem tiefsten Beweggrund tritt auch der höchste Lebenszweck ans Licht¹⁾. Im Dekalog werden die moralischen Normen zusammengefasst, damit der Mensch in keinem Falle über sein eigenes Sollen im Unklaren bleibe, sie werden aber auch aus ihrem innersten Grunde hergeleitet; was der Vernunft unmittelbar eingeprägt ist, muss an der Spitze stehen, mit Gott muss der Dekalog beginnen. Damit ist die Aufgabe erschlossen, aber ihre Lösung noch nicht ermöglicht; denn so lange der Sinn noch selbstisch an das Irdische gebunden war und nicht gelernt hatte, durch „Verachtung der Welt“²⁾ sich in der Region des Ewigen heimisch zu machen, — so lange ist das alte Gebot nur wie eine drückende Last empfunden worden. Es bedurfte eines nochmaligen Beistandes, ein göttliches Geschenk musste zu der schon vorhandenen Natur- und Gesetzesausstattung hinzutreten; dieses aber konnte erst mit der Hinwegräumung der menschlichen Sündenschuld verliehen werden; es ist das neue, durch die Gnade des heiligen Geistes den Gläubigen mitgeteilte Gesetz, die *nova lex evangelii*³⁾. Aristoteles hat hier nicht mitzusprechen, Augustin

1) Ibid. dist. 2—4.

2) „Secundum affectum continentur in evangelio ea, quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax spiritus sancti; mundus enim i. e. amatores mundi non possunt capere sp. s.“ I, 2, 7.

3) Spec. mor. I, p. 2, dist. 7: „De nova lege secundum se. Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam sp. s. et ad usum hujus gratiae pertinentia, — et ideo dicendum est, quod principaliter

nimmt seine Stelle ein. Ganz nach dem Schema der Augustinischen Ueberlieferung wird weiter unten nachgewiesen, wie in dem einen christlichen Princip Gesetz und Evangelium zusammenfließen, wie das zu voller Idealität erhobene evangelische Gesetz, um seinem eigenen Willen gerecht zu werden, auch eine Kraft der Ausführung mitbringt, wie endlich diese ganze übernatürliche Geistesmacht von der Menschheit Christi aus durch das Medium der Sacramente umbildend in das Leben einströmt. Psychologisch angesehen erfolgt jede Veränderung auf dem bezeichneten rationalen Wege; daher muss zuerst im Denken und Wissen ein neues, über den weltlichen Massstab erhabenes Verständnis der Dinge erzeugt werden, welchem dann auch das Vermögen nachzukommen genötigt ist. Die Wahrheit ganz erkennen, das Gute als solches wollen, Gott lieben, von der Sünde erstehen, durch sich selber ausharren im Guten, — dies alles sind Wirkungen der Gnade, welche im Unterschiede von jeder einzelnen Eigenschaft und von den Tugenden, die sie hervorbringt, stark genug ist, um in die ganze Reihenfolge menschlicher Zustände ergreifend und umstimmend einzudringen. Die Bewegung aus dem Stande der Schuld in den der Gerechtigkeit ist Rechtfertigung, und sie führt zum Verdienst, welches selbst wieder die Aussicht auf ewigen Lohn eröffnet. Verdienst, — an diesem Namen hängen entgegengesetzte Bestimmungen; es wird ausgeschlossen durch den unendlichen Abstand des Leistenden von dem Fordernden, aber es wird wieder eingeführt durch die Gnade selber, welche ihm die Bedeutung einer billigen (*congruum*) Anerkennung von Seiten Gottes beimisst, weil es doch nur durch persönliche Anstrengung erworben werden kann. Zwei Interessen stehen einander entgegen, aber das religiös-praktische überwiegt und macht sich das rein be-

nova lex est lex indita, secundo autem est scripta. — Dupliciter enim est aliquid inditum homini, uno modo pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est indita homini; alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum. — Thom. Aquin. I, 1, quaest. 90.

griffliche dienstbar; und wenn nun nachdrucksvoll hinzugefügt wird, wie gerade in dem Verdienst die über jede andere Creatur erhabene Menschenwürde sich kundgiebt: so fühlt man wohl, welche Wichtigkeit dieser Begriff im kirchlichen Bewusstsein bereits erlangt hatte ¹⁾.

2.

Die kirchliche Moralwissenschaft, nach dem Bisherigen schon tief in die Dogmatik eingedrungen, hat hiermit ihre erste Hauptstation erreicht; das Gute ist auf subjective und objective Principien gegründet, der Gute, d. h. der für das Gute Tätige, ist von unten auf lebendig geworden. Zuerst der Mensch der relativ berechtigten, leistungsfähigen und von dem Wohlgefallen am Guten eröffneten Affectionen, hierauf der andere des Gesetzes, zuletzt der vom Geist des Evangeliums und der Gnade Ergriffene und Erneuerte. — Einer stellt sich über den andern, jeder liefert oder kann doch liefern seinen Beitrag zum Handeln in der Richtung auf ein gemeinsames Ziel, und wenn die erste Stufe einer vernunftgemässen Leitung der Passionen noch ganz und die zweite der gesetzlichen Objectivität teilweise dem natürlichen Standpunkt zugehört: so erhebt die dritte der Gnade sich zu einem freien Leben für das Ewige, dessen Genuss durch Verdienst errungen wird. Denn in dem Genusse Gottes besteht das ewige Leben, und die Bewegung nach dem göttlichen Gut ist der eigentümlichste Act der Liebe, von welchem alle anderen Tugendkräfte angeführt werden ²⁾. Biblisches und Augustinisches sind mit Aristotelischen Definitionen verknüpft und nach Thomas' Vorgange in einen weiten Rahmen aufgenommen. Wissenschaftlich hinterlässt das Ganze einen unklaren Eindruck. Die genannten Stufen scheiden sich nicht rein und werden ihrem Inhalt nach vielfach ineinandergeschoben, so dass die Factoren der höheren auch in der vor-

1) Spec. mor. I, 1, dist. 15. De merito effectu gratiae.

2) I. c. I, 2, dist. 15: „Vita aeterna in Dei fruitione consistit, motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur.“

angehenden schon mitwirken, und selbst die Tatsache der Versöhnung bereits in Anspruch genommen wird, ehe sie sich in ihrem specifischen Wert dargelegt hat. Andererseits wird die Sünde als ein Bruch hingestellt und zur Erklärung desselben der Satan an die Spitze gestellt; und doch mildert sich dann wieder alles und wird einem Uebergange ähnlich, und der Leser bleibt in der Ungewissheit, ob der sittliche Gegensatz wirklich ein durchgreifender sei, oder ob die Sünde nur insoweit verderblich eingewirkt hat, dass sie die Menschenkraft innerhalb der Natur und des Weltkreises festbannte. Dieses Fehlers ungeachtet ergiebt sich eine immerhin sinnvolle Anschauung. Natur und Gesetz und höchste übernatürliche Freiheit gleichen einem grossartigen System von Kräften, sie sind qualitativ und graduell verschieden und dennoch des gegenseitigen Anschlusses fähig, ihre Zusammengehörigkeit überwiegt den dazwischenliegenden Widerspruch. Der Mensch entspricht dem Universum, denkend und handelnd hat er von einer Höhe zur andern emporzuklimmen; die Gnade verhilft ihm zum Verdienst, er wird Empfänger des höchsten Guts, indem er zugleich die Menschenwürde zu ihrem Gipfel erhebt. Gott bleibt das *primum movens* trotz aller Hindernisse und Verführungen, die sein Regiment vereiteln wollen.

Der nächste Abschnitt giebt Gelegenheit, von diesen Bemerkungen weiteren Gebrauch zu machen. Den Kern dieses Systems bildet die Tugendlehre, und wie diese in den Kanal der Ueberlieferung aufgenommen war und einen ansehnlichen Vorstellungsapparat an sich gezogen hatte, welcher von dem echten Vincenz ohne sonderliche Kunst und nur mit grossen Strichen umschrieben worden, ist aus dem ersten Stück erinnerlich. Auch ist das allgemeine Schema dieses Lehrstücks, wie es Thomas angiebt, schon vielfach dargestellt worden; wenu irgendwo, so erkennt man an dieser Stelle die scholastische Compositions-methode, welche Fächer aufeinanderbaut, um an ihnen die ganze Höhe und Breite der sittlichen Aufgabe nachzuweisen. Aus den angeborenen Fähigkeiten sind die moralischen Fertigkeiten oder Habitus hervorgegangen, aus ihren vier Hauptstücken erwachsen sie zu einem festen Körper, welcher sich dann wieder mit losen

Gliedern und zahlreichen Ausläufern umgiebt. In ihm herrscht der ausführende Wille, da er aber nicht selbständig zu Werke geht: so müssen die intellectuellen Potenzen als Leitmittel vorantreten. Aus der Erkenntnis führt der Weg in die moralische Praxis, jene kann wohl ohne diese, aber niemals diese ohne jene existiren. Hat aber die moralische Tüchtigkeit durch die vier Cardinaltugenden ihren vollen Umfang genommen, dann empfängt sie durch die drei theologischen Tugenden ihren letzten Aufbau, und aus der vierfachen Abstufung wird eine siebenfache, ja sogar eine zehnfache, sobald die intellectuellen Eigenschaften hinzugenommen werden. Das Christentum hat die menschlichen Tugenden adoptirt, um sie durch Gnadengüter zu vollenden ¹⁾.

Es ist nötig, diesen Rahmen nach Anleitung des Speculum mit einigen Erläuterungen auszufüllen. Auch von unserem Sammler werden drei intellectuelle, vier cardinale oder principale und drei theologische Tugenden zu einem Complex von Kräften verbunden, welche tief in das Naturreich der Affecte herab, aber auch in das höchste Gebiet der Gnade emporreichen. Aus Weisheit, Wissen und Erkenntnis (*sapientia, scientia, intellectus*) wird die speculative und zweckbestimmende Geisteskraft zusammengesetzt, sie ist theils angeboren theils erworben und gründet darauf ihre Würde, dass sie der Wahrheit dient. Aber erst durch die ausführende Tat nimmt ihr Gegenstand den vollen Charakter des Guten an, am Guten

1) Vgl. Werner a. a. O., S. 515—519. Thomas hält sich ganz an die Aristotelische Namenreihe. Zu der intellectuellen Richtung werden gerechnet: *intellectus, scientia, sapientia* mit Hinzufügung von *prudentia, eubulia, synesis, gnome, ars*; zu der praktischen *philotimia, magnificentia, liberalitas, magnanimitas, affabilitas, eutrapelia, mansuetudo*. Diese sollen sich dann auf die vier Cardinaltugenden reduciren, welche von den Alten als politische oder Gemeinschaftstugenden betrachtet wurden, während sie als *virtutes purgatoriae et exemplares* noch eine höhere christliche Wirksamkeit in sich aufnehmen. Schliesslich folgen die drei theologischen Potenzen, und unter diesen ist der Glaube dem Erkennen, die Hoffnung dem Wollen, die Liebe dem Affect zugewandt. Thom. Aquin. I. c. II, 1, quaest. 55.

aber hängt der Genuss der Seligkeit und der Ruhm des Verdienstes. Zum Handeln und Ausüben hat Christus die Jünger ermahnt, und alle Heiligen und Märtyrer sind reinigende Darsteller oder tätige Vorbilder des Göttlichen geworden. Durch Handeln wird die Sünde verbannt, wie es auch ein Handeln war, was sie in die Welt einführte; daher ist Gutsein sicherer als Philosoph sein ¹⁾. Man bemerke diese Wendung wohl. So gefissentlich diese ganze Deduction einen intellectuellen Moralismus an die Spitze stellt: so verlegt doch im weiteren Verlauf das christliche und noch mehr das kirchliche Interesse alle sittliche Realität in die praktische Verwirklichung, und die *virtus moralis* reicht weiter als die *intellectualis* ²⁾. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass dem Tun des Guten auch ein Sein desselben im Subject entspreche, daher die häufige Hervorhebung der Intention als des Prüfsteins sittlicher Wahrheit; aber der kirchliche Trieb war doch zu stark, als dass sich nicht die operative Seite der Tugendübung immer mehr hätte in den Vordergrund drängen sollen. Sodann ordnen sich die moralischen Tugenden nach ihrem ungleichen Verhältnis teils zur Intelligenz teils zu den Affecten. Je mehr ein rationales und ideales Wesen in ihnen vorherrscht, desto einfacher werden sie aus sich selber bestimmt, wo sie dagegen mit den Passionen in unmittelbaren Verkehr treten, kann es nur der psychische Gesamtorganismus sein, welcher ihnen Stellung giebt; und dann sind sie auf die Richtigkeit der Massbestimmung und Abgrenzung angewiesen. Für sie bleibt es also bei der schon besprochenen *commensuratio*; wo eine Tugend innerhalb des Begehrlichen ihr Arbeits- und Darstellungsfeld sucht, muss sie sich wieder im Mittelraum behaupten, das Uebermass abschneiden und das Leidentliche niederhalten, bis es sich ihrer Schranke unterwirft ³⁾. Denn

1) *Spec. mor.* I, 3, dist. 4: „*Virtus expellit peccatum, scientia non.* — *Securius est bonum esse, quam esse philosophum.*“

2) *Ibid.* dist. 101: „*Dicendum quod virtus moralis consistit in eo, quod ea quae sunt hominis, per rationem ordinantur.* — *Dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est.*“

3) *l. c.* I, 3, dist. 6: „*In quantum autem corrumpitur commensuratio*

der stoische Absolutismus, welcher alle Affection vernichten und alle sittlichen Leistungen und Fehler einander gleichstellen will, ist abermals zu verwerfen.

Zur genaueren Beschreibung des Einzelnen lagen mancherlei Gesichtspunkte bei der Hand. Wir lassen die höhere Gruppe von schlechthin christlicher Herkunft voranstehen. Diese theologischen Tugenden müssen zunächst über das Niveau der übrigen emporgerückt werden; sie sind zu erhaben, um von den Passionen behelligt zu werden, zu selbständig, um unter den Schwierigkeiten des Excesses und des Defects Raum zu finden, folglich von dem Standpunkt der blossen Mittlerschaft freizusprechen. Aber sind es auch wirklich Tugenden? Wenn der Name *virtus* auf alle diese Kräfte und Fähigkeiten angewendet werden sollte: so war es nötig, überall etwas Virtuelles in ihnen nachzuweisen, selbst in dem unmittelbar von Gott Empfangenen, aus natürlichem Vermögen Unerreichbaren. Der Verband mit dem Sittlichen durfte nirgends fehlen; daher wird gesagt, der Glaube sei allerdings ein zustimmendes Wissen und Aneignen des gegebenen Inhalts, aber indem er sich auf seinen Inhalt unmittelbar hinrichtet, werde daraus ein Act ¹⁾. Dasselbe gilt von der Hoffnung, wenn sie, statt einer blossen Neigung und Disposition zu gleichen, willenskräftig bis zu ihrem letzten unsichtbaren Ziele vordringt; in der Liebe aber bedurfte das stetig mitwirkende actuelle und virtuelle Moment keines Beweises. Doch besitzt diese den grossen Vorzug, dass sie, selbst auf das jenseitige Leben verpflanzt, keine Veränderung noch Steigerung ihres Wesens erleidet; sie bleibt sich immer gleich, an ihrer unzerstörbaren Einheit scheitert selbst die scholastische Teilungskunst ²⁾.

interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis. — Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem constituitur.“

1) Der Verfasser hält sich dabei, was auch Spätere gewagt haben, an die Unterschiede von *credere Deo*, *Deum* und *in Deum*, indem er in der letzten Ausdrucksweise den eigentlichen Glaubensact bezeichnet sieht. l. c. I, 3, dist. 14. 15: „*Credere est cum assensione cogitare.*“

2) l. c. I, 3, 24: „*Nam charitatis finis est unus, — unde relinquitur,*

Die Cardinal- oder Principaltugenden waren von den früheren Bearbeitern schon so vollständig ausgestattet worden, dass sie jetzt als sichere Festungen und Sammelplätze oder auch als ehrwürdige Familienhäupter mit reichlicher Nachkommenschaft vorgestellt werden konnten. Längst haben sie ihr heidnisches Gewand abgelegt und sind vollkommen kirchlich eingebürgert, ohne sich jedoch ihrer vorchristlichen Herkunft schämen zu sollen. Vor allen musste die Klugheit sich über ihren Ehrenplatz rechtfertigen. Die Lobsprüche eines Cicero und Seneca finden in verändertem Sinne Gehör; von Alters her ist sie gepriesen als die umsichtigste Ratgeberin in allen Dingen, stets kundig in der Auffindung des Besseren. Das macht sie der Urteilkraft verwandt, aber erst die sittliche Intention erhebt sie zu ihrer wahren Würde als die tätige Pflegerin der höchsten Zwecke. Der Klugheit kommt es zu, dem Handeln die Richtung auf ein sittlich normirtes Ziel zu geben, und eben darum muss sie mit den intellectuellen Kräften Verkehr haben; und wenn von der Tugend überhaupt gesagt wird: „Virtus est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit“, so gilt das besonders von der Klugheit, sofern sie alles Tun zweckvoll in höchster Potenz leitet und den tätigen Menschen mit seiner Bestimmung im Einklange erhalten soll. Was bedeutet aber die Schlangenklugheit im Munde Christi (Matth. 10, 16)? Die Antwort lautet naiv: wie die Schlange, um nur den Kopf zu wahren, ihren Leib der Gefahr aussetzt, so sollen auch wir alles Irdische und Leibliche zu opfern bereit sein, um nur im Anschluss an Christus unser Haupt den Ruhm des seligen Lebens zu erringen. Solche Deutung genügte freilich, um jeden Anstrich des Egoismus von diesem Namen fernzuhalten ¹⁾.

Die Gerechtigkeit vereinigt alle Eigenschaften der Dauerhaftigkeit und der Ruhe, sie trägt eine Festigkeit in sich, die von Regungen der Leidenschaft nicht berührt wird.

quod charitas est una virtus simpliciter, non distincta in plures partes.“ — Thom. Aquin. II, 1, quaest. 62.

1) l. c. I, 3, dist. 34. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 61.

Ihr Eigentümliches besitzt sie in einer alietas, d. h. in einer Beziehung auf ein anderes, statt der Rückbeziehung auf den Handelnden selber. Es handelt sich um ein Recht des andern, welches Anerkennung oder Entscheidung fordert, ein Anspruch soll gewahrt oder, falls er geschädigt worden, wieder hergestellt werden. Auch haben alle gerechten Handlungen den Charakter des Notwendigen und Verbindlichen, und da in ihnen entweder ein Verhältnis mehrerer zu einander oder zu einem Gemeinsamen in Betracht kommt: so hat der „Philosoph“ guten Grund, wenn er die Gerechtigkeit in zwei Arten, die distributive und communicative, unterscheidet. Fragt man aber, worin das Recht besteht: so liess sich dasselbe auf niedere und höhere Güter und deren Gültigkeit beziehen, bis zuletzt sogar ein Gottesrecht als tiefster Grund jedes andern erscheinen musste. Dann aber ähnelt die Gerechtigkeit wieder der Klugheit, sie ist wie diese intellectuell, moralisch und selbst religiös bedingt, nur mit dem Unterschiede, dass sie anders verfährt, ein anderes Material zu verwalten und andere Entscheidungen zu treffen hat; wie weitschichtig sie angewendet werden konnte, ist klar ¹⁾.

Die beiden noch übrigen Cardinaltugenden gehören darin zusammen, dass sie wieder in das Gebiet des Leidenschaftlichen und Erregten hinabreichen, auch den Willen noch mehr vorherrschen lassen. Dem Anschein nach fehlt der Tapferkeit das sittliche Motiv oder ist doch nicht notwendig mit ihr verbunden; denn kann nicht auch der Schlechte den Gefahren furchtlos entgegengehen, und darf nicht selbst der Gute einer Schwäche (debilitas) den Vorzug geben, indem er darauf verzichtet, um irdische Güter mit irdischen Mitteln zu kämpfen? In dem unerschrockenen Kraftaufwand allein kann das Wesen dieser Tugend nicht gesucht werden, — nein sie ist eine Stärke des Herzens, welche es mit allen Angriffen der Gewalt wie der List, der Begierde und der Versuchung aufzunehmen vermag, so allseitig brauchbar ist ihre Waffenrüstung. Der Tapfere wird zum Frommen, denn Gott soll seine Stütze sein, aber auch zum Denker, denn der Vernunft-

1) Conf. I, 3, 47. 48.

zweck soll ihn regieren¹⁾; und wenn vollends die Ableitung des Wortes fortis von fero zu Hülfe genommen wurde, dann war es nicht mehr schwer, die Tugend der Helden und der Dulder, der Märtyrer, Asketen und Mönche (religiosi) mit demselben Attribut zu schmücken. Dagegen entstand nach der Seite der vierten Tugend, der Mässigung, eine fliessende Grenze, es war also nötig, wieder zu einer genaueren Unterscheidung einzulenken. Die Tapferkeit, heisst es weiter, ist im allgemeinen doch vordringender Art, sie gleicht einer Besitzergreifung, die Mässigung zügelt und beherrscht; jene will erlangen, diese ein schon Vorhandenes in Schranken stellen, natürliche Affectionen sollen durch sie temperirt, vernunftwidrige Triebe ausgeschieden werden. Wenn Gerechtigkeit und Tapferkeit für das Heil der Menge arbeiten: so dient die Mässigung dem persönlichen Wohlsein des Einzelnen, und was sie bewirkt, ist Harmonie der Sinnentätigkeit und Ebenmässigkeit des Handelns, kurz Gesundheit, Gleichgewicht und Schönheit der gesammten Lebensführung, — eine Beschreibung, die man füglich in ein neueres Lehrbuch der Ethik einrücken könnte²⁾. Endlich ist in der Klugheit der ethisch gedachte Gottesgeist, in der Mässigung die Rückbeziehung der göttlichen Absichten auf ihr eigenes Mass, in der Gerechtigkeit die Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, in der Tapferkeit die unbeugsame Verwaltung ewiger Gesetze dargestellt; alle vier haben in der Gottheit ihr Urbild.

Die rechte Detailarbeit beginnt aber erst damit, dass die Cardinaltugenden bis in ihre Teile, Anhänge und Verzweigungen verfolgt werden; jede breitet ihre Arme weit aus, um möglichst grosse Gebiete des sittlichen Wandels zu umfassen. Die Klugheit versetzt uns in die allgemeine Werkstätte, von welcher aus alle Dispositionen des Handelns getroffen werden; in ihr präexistirt jede Tätigkeit, noch ehe sie zur Erscheinung

1) Spec. mor. I, 3, dist. 80: „[Fortitudo] est vigor animi, quantum in se est, omnia ad rationem ducens et dirigens. — Deo innixum nulla vis, nulla fraus, nulla jam illecebra vel stantem dejicere potest vel subijcere dominantem.“

2) l. c. I, 3, dist. 91: „Licet pulchritudo conveniat cuique virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae.“

kommt, an ihre Anleitung knüpft sich jedes Gelingen. Ihr und ihrem Einfluss werden Gedächtnis, Studium, Lern- und Lehrfähigkeit, Betrachtung (*consideratio*), Gewandtheit (*sollertia*), Umsicht, Vorsicht, Sorge, Zucht zugewiesen, in der That eine bunte Menge, die zusammen eine allseitige und vermöge ihrer Intention auch sittlich geartete Virtuosität repräsentiren soll. Auch die *Discretion*, die schlecht in diese Reihe passt, wird hinzugenommen; schon die alten Mönchslehrer, wie Johannes Cassianus, hatten sie empfohlen, und das *Speculum* bemerkt, dass damit eigentlich nur ein sittlicher Takt gemeint sei ¹⁾. Wird die Gerechtigkeit als Bereitwilligkeit, jedem das Gebührende zuzuteilen, definirt, dann ist der Gerechte auch der wahre Vergelter und Wiedererstatte, der nichts weiss von den Listen des Advocaten noch vom Ansehen der Person. Damit aber nicht genug, die Religion selber beruht auf der Pflege von Schuldigkeiten, daher müssen deren pflichtmässige Leistungen wie Devotion und Contemplation, Verehrung, Gelübde, Opfer, Frömmigkeit, Observanz, Gehorsam, Dankbarkeit und sogar Wahrhaftigkeit der gleichen Rubrik eingeordnet werden ²⁾. Mit der Tapferkeit treten die Helden der Vergangenheit auf den Schauplatz, und alle guten Geister werden zu ihrem Preise herbeigerufen. Dass *fortitudo* und *magnanimitas* in gleicher Reihe mit *patientia*, *tribulatio* und *perseverantia* auftreten, darf nach dem Obigen nicht mehr befremden; als Sieger unter andringenden Gefahren sollen eben Tapferkeit und Leidensfähigkeit einander ähnlich sein, und gerade diese Handreichung gleicht einer Vignette zur Veranschaulichung eines sittlichen Geistes, welcher selbst die ritterliche Stärke durch Züge der Duldung und Entsagung veredeln wollte ³⁾. Das pathologische Moment spricht überall mit, nicht ohne den begleitenden Schmerz ist die tapfere

1) I. c. I, 3, dist. 43: „Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum ordinatrixque affectuum et morum doctrix.“

2) I. c. I, 3, 59. Die „*annexae virtutes iustitiae*“ betragen nicht weniger als 15.

3) Einzelfragen sind, ob der Tapfere des Zornes bedarf, ob seine Tugend momentaner oder dauernder Art ist.

Tat ihres Ruhmes wert. Endlich hat auch die Mässigung ein langes Gefolge; Bescheidenheit, Anstand, Milde, Enthaltbarkeit, Schamhaftigkeit, Gleichmut sind ihre Teile oder ihre Adjuncten; weit weniger passt schon die fürstliche Tugend der Gütigkeit (*clementia*), welche einst in Seneca ihren Lobredner gefunden hat. Wenn aber auch die Virginität als die kostbarste Perle eines königlichen Schatzes und die freiwillige Armut als ein geistiges Martyrium, welches heiter und ruhig macht, in diese Gruppe aufgenommen, wenn also ein extremes oder ausschliessliches Verhalten auf blosses Masshalten zurückgeführt wird: so geht die Folgerichtigkeit verloren, und es bleibt nur die Absicht stehen, auch der mönchischen Vollkommenheit ein Unterkommen in dieser Stammtafel zu sichern ¹⁾.

Ausführungen wie diese verdienen ganz eigentlich den Namen von Spiegelbildern des Zeitalters; die Theorie giebt sich den Zweck, eine schon vorhandene Sittenbildung zu überschauen und bis ins Einzelne zu rechtfertigen. Das ganze Lehrstück seiner Form nach stellt ein Gebäude von mehreren Stockwerken vor Augen, deren jedes in zahlreiche Gemächer geteilt ist und bis zur Unförmlichkeit in Nebenräume sich ausdehnt. In dem unteren soll die sittlich vernünftige Tüchtigkeit sich ausbreiten, in dem oberen die christlich vervollkommnete ihre Wohnung haben; dem christlichen Leben ist der Zugang von der niederen zur höheren Region aufgetan ²⁾.

1) *Spec. mor. I, 3, 104.* Dieser Artikel verrät die ganze leidenschaftliche Liebe eines Bettelmönchs, der sein Princip verfechten will; alle Motive und Materialien werden benutzt. Von der wahren Armut wird gesagt: „*Perfectum bonum est in hoc mundo, nihil possidere, — paupertas facit hominem levem ut currat, — promptiorem, laetiozem, quietiorem, — generat securitatem, humilitatem, patientiam, — pauperes habent Deum promotorem, susceptorem. — Quod martyrii genus gravius quam inter epulas esurire, inter vestes algere! — Regnum denique coelorum pauperum est.*“

2) Nach dem Vorgange des Thomas werden den einzelnen Tugenden häufig die ihnen widersprechenden Fehler (*vitia opposita*) sogleich zur Seite gestellt, obgleich diese nachher im dritten Buche eine selbständige

Durch diese höchst weitläufige innere Structur wird aber die Kritik — ganz abgesehen von den schon gerügten Willkürlichkeiten der Verknüpfung — in doppelter Weise herausgefordert. Die vier grossen Tugendfelder werden dergestalt ausgeweitet, dass sie die höher gelegenen, welche der Offenbarung angehören, entbehrlich zu machen drohen. Die Gottähnlichkeit soll ja schon in dem Umkreise der Cardinaltugenden enthalten sein; auch Religion, Frömmigkeit, Andacht sammt allen Vorzügen des sittlichen Betragens und der asketischen Selbstverleugnung werden aus ihnen hergeleitet. Hiernach ist jeder zu dem Schlusse berechtigt, dass der Mensch schon von diesem Standpunkte aus alles Gute erreichen könne, ohne noch besonders durch Glauben und Liebe befähigt zu werden; die Notwendigkeit der letzteren wird durch die überreiche Ausstattung jener durchaus zweifelhaft gemacht. Andererseits aber erscheinen die drei theologischen Tugenden wieder so durchgreifend und bedeutend, dass die Frage entsteht, ob nicht aus diesen Motiven allein auch alle übrige sittliche Tüchtigkeit hervorgebracht werden könne. Beide Entwicklungen, wie sie hier vor Augen liegen, scheinen sich also eher zu verdrängen, als dass sie sich an einander angeschlossen hätten; es war der stets wiederkehrende Fehler der scholastischen Methode, dass sie, schlechthin conservativ verfahrend, jedes Stück ihres Materials für sich ausbeutete, um es dann neben oder über das andere zu stellen, in der Meinung dass damit auch eine innere Einheit erreicht sei.

Zweitens muss die grosse Menge der Tugenden Bedenken erregen. Wie sehr man auf numerische Vollständigkeit ausging, ist schon im ersten Artikel bemerkt worden. Wohl mochte sich ein schöner Wetteifer mit dieser Bereicherung verbinden; dem sittlichen Streben sollten die Vorbilder in möglichst langer Reihe vorgeführt werden, jedes für sich dar-

Reihe bilden, — Beweis genug, dass der Sammler unterlassen hat, seine Quellen gegeneinander auszugleichen. Unvermeidlich war es freilich, dass er z. B. die Hoffnung an zwei Stellen und also auch in doppelter Bedeutung auftreten liess, zuerst unter den Passionen und später als theologische Tugend.

stellbar, jedes für sich der Anstrengung wert; nur der Wissenschaft war damit noch nicht gedient. Bei Albertus Magnus werden mehr denn vierzig Tugenden unterschieden, und wenn man einmal so viele zählte, warum sollten ihrer nicht noch mehr werden, da eine bestimmte Grenze nicht abzusehen war? Schon Thomas von Aquino hat eine Anzahl von griechischen Bezeichnungen aus dem Aristoteles herübergenommen, wie *εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη φιλοτιμία, εὐτραπελία*; dieselben Worte kennt auch unser Speculum, und die neuere Zeit erlaubt wohl etwas Aehnliches, z. B. bei Entlehnung des Wortes Pietät, wofür unserer Sprache der Ausdruck fehlt. Wollte man nun weiter von einer Sprache zur andern wandern: so würde sich ergeben, dass sich die dabei gesammelten sittlichen Begriffe nicht genau decken, man müsste sie denn selbst wieder spalten und nuanciren wollen. Damit gelangen wir aus den Arten in die Varietäten, aus der Ethik in die Synonymik und schliesslich in das Lexikon. Für die Völkerpsychologie wäre dies ein lehrreiches Geschäft; der Ethik aber macht es nur Beschwerde, weil sie, je mehr die sittlichen Qualitäten gezählt und vereinzelt werden, um so weniger den Rückblick in das Dynamische und Allgemeine findet, welches das Lehrstück beselen soll. Jene Verfasser oder Concipienten unseres Speculum liefern eine möglichst parcellirte oder sozusagen eine multiplicirte Tugendlehre; ihre Erklärungen fallen entweder allzu theoretisch aus, weil sie künstlich distinguiren, oder alizu praktisch, weil sie das Tugendhafte zuletzt nur auf einzelne Handlungsweisen beschränken, welche sich dann sofort zum Verdienst stempeln liessen.

Es hängt damit zusammen, dass dieses Zeitalter eigentlich noch keine Pflichtenlehre kannte, sondern nur mit den beiden Principien des Gesetzes, der Tugend und des Verdienstes operirte, während seine Tugenden vielfach wieder wie Pflichten gedeutet wurden. Die reine Unterscheidung dieser beiden Begriffe fehlte noch, und darum auch die Veranlassung, den Gegenstand des Sittlichen in doppelter Weise zu beleuchten, zuerst aus dem Gesichtspunkt der Kraft und Freiheit, dann aus dem anderen der Notwendigkeit, wodurch ein gründlicheres und vollständigeres Verständnis möglich gemacht

wird. Nach unserer Meinung ist dies einer der interessantesten Fortschritte der neueren Moralwissenschaft. Nur ein Factor trat damals gewissermassen an die Stelle des Pflichtmässigen, es war das Asketische, wie sich später ergeben wird.

Zwei traditionelle Artikel, die sich zunächst anschliessen, bedürfen nur kurzer Erwähnung. Seit Augustin und Gregor I. war es üblich, nach Jes. 11, 2 sieben Gaben des Geistes ¹⁾ zu unterscheiden, auf welche schon der alte Hymnus „Veni creator spiritus“ hindeutet ²⁾. Im Anschluss an die Vulgata und in umgekehrter Ordnung nannte man sie timor, pietas, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia und fügte, um die Siebenzahl zu erreichen, neben der pietas noch eine scientia hinzu. In beiden Kirchen hat sich dieser Complex von göttlichen Gaben als ein zusammengehöriges Ganze vererbt, aber zu der ausgebildeten Tugendlehre trat es in ein schwieriges Verhältnis. Was sollte man machen mit Namen, die teilweise in dem Entwurf der letzteren schon gegeben waren, und wo liessen sie sich einschalten? Die einzig mögliche Stellung war die eines Mittel- und Bindegliedes zur Einführung der drei theologischen Tugenden. Man deutete die Geistesgaben als vervollkommnende Steigerungen der bereits entwickelten intellectuellen und moralischen Kräfte. Was sich der Mensch als Habitus der Erkenntnis und Willens-tätigkeit oder als Cardinaltugend angeeignet, wird durch sie erhöht, wie durch einen geistigen Anhauch; der Erfolg ist Eintritt in einen höheren Adel des Geistes, Befähigung zur Aufnahme des Glaubens und der Liebe, also eine gewisse Vorstufe zum Empfang der eigentlich evangelischen Gnaden-

1) Spec. mor. libri primi p. 4: De donis, welcher Abschnitt aus Stephani de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti geschöpft ist. Dazu vgl. Thom. Aquin. II, 1, quaest. 68.

2) Greg. M. Moralia I, c. 27: „Septem quippe nobis filii nascuntur (mit Beziehung auf die sieben Söhne des Hiob), cum per conceptionem bonae voluntatis sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur.“ Vgl. die Bemerkungen in meiner Symbolik der griechischen Kirche, S. 349.

güter ¹⁾. Es war nur nötig, auch die einzelnen Namen demgemäss zu interpretiren. Die Furcht kann in mehreren Gestalten, in knechtischer und kindlicher Unterordnung auftreten, als Geistesgabe wird sie zur lauterer religiösen Scheu. Auch Wissen, Frömmigkeit, Tapferkeit nehmen einen höheren Charakter an, besonders aber wird die Weisheit zu einer fürstlichen Hoheit und Würde emporgehoben; sie ist es, welche als Geistesgabe dem Denken und Reden, dem Urteilen und Handeln ein Gepräge der Gotteswürdigkeit verleiht, und das Speculum zieht die Gestalten der Kaisergeschichte zu ihrem Lobe herbei ²⁾. — Ein zweites kleines Lesestück bildeten längst die Seligpreisungen der Bergpredigt; ihre Auslegung nährte neben dem ethischen auch das asketische Interesse und war namentlich den Griechen seit Chrysostomus lieb geworden ³⁾. Aber auch die Lateiner nach dem Vorgange des Ambrosius verweilen gern bei dieser Gedankenreihe, welche namentlich von den Mystikern in die Skala der Selentätigkeiten eingeschaltet wurde; daher muss auch das Speculum an dem Faden der sieben oder, wie Andere zählten, der neun Makarismen den Weg der Erlösung und des Friedens verfolgen ⁴⁾.

¹⁾ Spec. mor. I, 4, dist. 1: „Dona autem sp. s. sunt, quibus omnes animae virtutes disponuntur ad hoc quod subdatur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse cooperatio donorum ad virtutes theologicas, quibus homo unitur spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. — Dona perficiunt virtutes animae in comparatione ad sp. s. moventem.“ Conf. Thom. Aquin. I, 2, quaest. 68. Werner a. a. O., S. 524.

²⁾ Spec. mor. I, c., dist. 6.

³⁾ Symb. d. gr. K., S. 356.

⁴⁾ Spec. mor. I, 4, dist. 8: De beatitudinibus, dazu die Nachweisungen in meiner Symbolik der gr. K., S. 358. Unser Speculum geht von den Seligpreisungen über zu den Wirkungen der göttlichen Gnade, um nun die dogmatischen Capitel folgen zu lassen: „De incarnatione filii Dei, De utilitate passionis domini, De pace, De beatitudinum correspondentia donis“, dist. 9—23. Auf dieselben Makarismen wurde zuweilen auch eine Tugendreihe gebaut, welche lautet: „paupertas spiritus, mansuetudo, luctus, esuries iustitiae, misericordia, munditia cordis, pax“. Durandi Ration. I, 7. Thomas handelt von den Seligpreisungen II, 1, qu. 69.

Mit den Seligpreisungen wendet sich die Betrachtung schon dem Genusse der höchsten Güter zu, und der Cyklus ethischer Erwägungen scheint dem Abschluss nahe. Aber nein, das Ziel wird durch düstere Gestalten wieder weit in die Ferne gerückt, und die Tugendlehre fordert ihr eigenes Gegenteil in die Schranken.

(Schluss folgt.)
