

## Zur Geschichte der Ethik.

### Vincenz von Beauvais und das *Speculum morale*.

Von  
Dr. Gass.

---

#### II.

(Schluss.) <sup>1)</sup>

#### 3.

Vom christlichen Mittelalter ist mit Grund behauptet worden, dass es sich in einer sehr vorsichtig gehaltenen Theorie über Dasein und Verbreitung der Sünde verständigt, dass es sich aber auch dem Gefühl des sittlichen Elends oft genug in schreckhaften Schilderungen und mit wollüstiger Ueberschwenglichkeit überlassen habe. Eins wie das andere war wenig geeignet, bessernd auf die Sitten einzuwirken, die Theorie zu glatt, die Gefühlsausbrüche krass und betäubend. „Ach wie elend wird die Seele durch die Sünde, nichts übertrifft ihre Abscheulichkeit und Schande; kein Leichnam duftet so ekelhaft vor den Menschen wie die sündhafte Seele vor Gott, arm, schwach, blind, stumm und töricht wie sie ist. Sie wird zum Abscheu vor Gott, zum Wohlgefallen für den Menschen. Wäre die Sünde nicht, so gäbe es kein Uebel für den Menschen, nicht Tod noch Hölle, nicht Gericht noch Fegefeuer noch irgend eine Gefahr.“ <sup>2)</sup> Neben solchen Ausrufungen be-

---

<sup>1)</sup> S. die erste Hälfte dieses zweiten (Schluss-) Artikels oben Seite 332—365.

<sup>2)</sup> Sp. mor. fol. 167 ed. Venet. 1494: „Heu quam misera fit anima per peccatum, turpis simul et horrida, cujus turpitudine nihil horridius, feda et fetida; nullum enim cadaver putridum adeo fetet coram hominibus, sicut peccatrix anima coram Deo. Item fit anima per peccatum debilis et ad omne opus bonum infirma, pauper, caeca, muta et fatua“ etc.

gegnet uns dann wieder die bereits angedeutete wohlbemessene Erklärungsweise; dieser zufolge verteilt sich der Hergang der Sünde so künstlich unter den Anteil der Vernunft und des ihr folgenden Willens, des Affects und der Einbildungskraft, unter die Ursachen der Unwissenheit, des Irrtums, der Schwäche und der Verführung, dass man schwer begreift, wie eine so verstreute Schuld ein so ungeteiltes, einheitliches und sich selber gleichbleibendes Verderben zur Folge gehabt haben soll. Ohne Gnade giebt es keine Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen oder das Gute zu wollen. Das überlieferte Dogma behauptet, dass das sündhafte Agens dem Naturleben verderblich eingegossen sei, die Beweisführung aber führt auf einen Punkt, wo das Natürliche nur verkürzt erscheint; die Gnade steht über der Natur, sie ist bereit, wo diese hinfällig wird, ergänzend einzugreifen. Dieselbe Vernunft, durch deren Fehlgriff das sittliche Unheil eröffnet wird, um dann zur Ausführung zu gelangen, wird dennoch die Bildnerin jener vier Tugenden, welche als feste Säulen mitten unter allem Ungemach stehen bleiben, und auf welchen das höhere Gewölbe der christlichen Geisteskräfte ruhen soll. Und endlich wird gesagt, dass durch die wahre Erkenntnis der christlichen Menschenwürde die Macht der Sünde schon überwunden sei; bedenkt die Seele diese ihre zweite himmlische Abstammung: so sündigt sie nicht mehr, sie trägt in sich, was dazu befähigt, so bald sie will<sup>1)</sup>. Denn seiner Bestimmung nach ist der Wille ja nur der Exeutor dessen, was als geistiger Besitz in die Erwägung eingetreten ist. Desto gewaltsamer drängt sich daneben das Bekenntnis der Erfahrung auf, dass dieses Wollen ausgeblieben ist.

Im nächstfolgenden zweiten Buche tauchen, um wieder einzulenken, die Mächte des Jenseits vor den Blicken auf, teils beseligende, teils warnende, drohende und schreckensvolle. Die Form wechselt, die Sprache wird wärmer, oft erbaulich und pathetisch, worin sich eine andere Quelle ver-

1) Spec. lib. III, p. 1, dist. 1: „Revera omnis homo, si nativitatis hujus dignitatem consideret, non peccat. — Habet in se, unde peccare non possit, si velit.“

rät, aber die Anlage des Ganzen wird wieder aufgenommen <sup>1)</sup>. Ein Weiser, sapiens, übernimmt den Vortrag. Es ist ein Gegenwärtiges, was zum Handeln antreibt, aber auch das Zukünftige soll uns warnend oder anfeuernd bestimmen, daher die Losung: „Memorare novissima tua.“ An diese Hinweisung knüpft sich eine vollständige Eschatologie bis zu den letzten Ergebnissen des Endgerichts —, höchst überraschend in diesem Zusammenhang, aber auch ebenso bedeutungsvoll für den Standpunkt des sittlichen Bewusstseins. Auch werden diese letzten Dinge nicht etwa nur einfach und nachdrucksvoll genannt, sondern grüblerisch ausgelegt wie jedes andere Dogma, und grell ausgemalt wie jede sinnliche Erscheinung. Die damalige Lehrweise kannte eben keine anderen Denk- und Darstellungsmittel als diese, mochte auch ihr Gegenstand über alles Wissbare hinausgehen. Das Jenseits nimmt alle Farben leibhaftiger Wirklichkeit an, es gleicht nicht einer andern, sondern nur einer zweiten Welt, so reich und reicher wie diese, aber auch gegensätzlicher, da sie die Bestimmung hat, den Ertrag der ersten zu sammeln und zu vergelten. Um so gewaltiger sollen jene Bilder auf die Seele eindringen, der Mensch wandelt zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen dahin, und was ihm das eine nicht an sittlichen Impulsen zuführt, soll er aus der Betrachtung des anderen schöpfen. Zuerst ist es der Tod, welcher auf die Führung des Lebens zurückwirkt. Durch Adam verderblich, durch Christus wiederherstellend wirksam, bleibt der Tod unter tausend Abwandlungen und Erscheinungsformen sich selber ähnlich; denn es ist eine Bitterkeit, welche das eheliche Band des Leibes und der Seele zerreisst. Aber er wird sich auch unähnlich; stets als ein Künftiges vorgestellt, macht ihn die Häufigkeit und Plötzlichkeit seines Eintritts wieder zu einem Alltäglichen. Dabei vervielfältigen sich die Arten und Vorzeichen des Sterbens, über welche eine nahezu medicinische und pathologische Rechenschaft gegeben wird <sup>2)</sup>; seinem inneren

1) Diesem zweiten Buche liegt zum Grunde: „Liber anonymus de consideratione quatuor novissimorum“, nicht vor Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben.

2) Cf. Sp. m. II, 1, dist. 2—9: „De mortis angustia, de differentia morientium, de signis mortis.“

Charakter nach stellt sich der Tod unter die drei Rubriken: „*mors naturae, gratiae et culpae*“, er trägt also die Mittel in sich, um seine eigene Schwere entweder noch zu steigern oder in Trost und Seligkeit zu verwandeln. Denn was er vor Augen stellt, ist nicht das Gericht allein, auch tröstliche Aussichten, Befreiung von der Bürde des Körpers, Ende der Pilgrimschaft, Erlösung von der Trübsal knüpfen sich an sein Bild, und alle diese Aussichten sollen auf die Betrachtung eingehen, um sich in sittliche Antriebe zu verwandeln<sup>1)</sup>. Aus diesem Beispiele ist ersichtlich, in welcher Weise auch die folgenden eschatologischen Kapitel ausgebeutet werden. Der Sinn des Ganzen bleibt derselbe: „*Recordare novissima tua, et non peccabis.*“ Der allgemeine Eindruck der Vorhaltungen ist ergreifend, aber er contrastirt seltsam genug mit den gleichzeitigen Zuständen. Denn wahrlich, wenn diese Erwägung hinreichte, um die Sünde zu verbannen: so würde wohl ein Zeitalter, welchem die Bilder jenseitiger Entscheidung so geläufig waren, so geflissentlich und handgreiflich eingeschärft wurden, grössere Fortschritte in deren Ueberwindung gemacht haben<sup>2)</sup>.

1) Cf. *Spec. mor.* II, 1, dist. 5: „*Bonum est iudicium mortis, quia mors non est aliud quam exitus de carcere, finis exilii, laborum consummatio, ad portum applicatio, peregrinationis terminus, gravissimi oneris i. e. corporis depositio, de domo ruinosa liberatio, omnium periculorum evasio, omnium malorum consumptio, debiti naturae solutio, reditus ad patriam, ingressus ad gloriam.*“

2) Ich übergehe die folgenden Kapitel: „*De purgatorio, de poenis purgatorii*“, sowie den 2. bis 4. Teil des 2. Buches: „*De finali et extremo iudicio, de consummatione mundi — de futuro iudicio — de suppliciis reprobatorum — de acerbitate poenarum — de beatitudinibus corporis et animae etc.*“ sammt den Unterabteilungen als allzu dogmatisch; aber für die Eschatologie bilden sie, wie *Liliencron* (S. 23. 24. 32) mit Recht hervorhebt, eine wichtige Fundgrube. Als Höllestrafen wurden alle Grade und Formen des Leidens, der Pein, der Entehrung und Schmach zusammengehäuft: „*Summus dolor, summus ardor, summa frigiditas, summa in cunctis malis acerbitas, summa turpitude, summa debilitas, summa desolatio, summa calamitas*“ (II, 3, dict. 2. 5), und in der weiteren Schilderung ergeben sich ganz dieselben Züge, wie sie wenig später von *Dante* poetisch verarbeitet worden. Auch die Vision des Ritters *Tundal* wird in diesem Zusammenhang (II, 3, dist. 6) eingeschaltet; ihn lässt die Legende unter dem

Und dennoch beharrt der „Weise“ bei seiner principiell begründeten Ueberzeugung, indem er wiederholt: „In Ewigkeit wirst du nicht sündigen“, wobei er allerdings den Empfang der Christenwürde aus Wort und Sacrament dem Obigen gemäss zur Voraussetzung macht. Aus dem Eifer der Tugenderwerke und aus der Voraussicht der Zukunft folgt mit geradliniger Consequenz ein Drittes, die Bewahrung vollkommener Unschuld; denn die Seele braucht sich ja nur unter der Gewalt jener ergreifenden Eindrücke festzuhalten, dann darf sie auch der unverminderten Fortdauer ihres neuen Adels gewiss sein. Das Festhalten aber ist auch ein Fernhalten nachteiliger Erregungen oder Einflüsse, ein behütendes, prophylaktisches und asketisches Verfahren, welches die nachfolgenden moralischen Anweisungen verdeutlichen sollen.

Mit diesem ersten Teile des dritten Buchs setzt die Darstellung neu ein, indem sie nicht von den Affecten, sondern von dem Mittelpunkt des sittlichen Selbst, welches bisher noch gar nicht in Betracht gezogen war, ihren Ausgang nimmt. Das menschliche Selbst erscheint an dieser Stelle schon als ein sittlich gegründetes und erfülltes; es kommt nur darauf an, dass es sich auch mitten unter allen Reizungen der Sinnenwelt als solches behauptet, was nur auf asketischem Wege gelingen wird. Ein asketisches Moment zieht sich durch die ganze Entwicklung hindurch, jetzt tritt es aber ganz eigentlich in Kraft, und wir lernen die Askese kennen, ganz wie sie damals war, nicht in Verbindung mit der Tätigkeit überhaupt, sondern als eine besondere, der Selbstpflege des sittlichen Subjects gewidmete Operation, eine *custodia animae*. „Das Herz“, sagt der Weise, „ist das Princip des Naturwandels, aber auch des sittlichen Lebens und Todes“<sup>1)</sup>, aber es ist umgeben und umwoht von bald unruhigen, bald müssigen, spielenden und gefährlichen Gedanken. Ihnen, damit sie nicht ausschweifen noch sich beflecken, gilt

Schutze eines Engels durch die Hölle wandern, der Anblick und die teilweise Mitempfindung der Qualen soll ihn heilsam erschüttern und reinigen.

<sup>1)</sup> III, 1, dist. 1: „Sicut enim cor est principium vitae naturalis, ita est principium vitae vel mortis moralis.“

also die erste bewahrende Obhut, die zweite der Zunge, die dritte den Sinnen, unter welchen das Auge als der principale und leitende, aber auch reizbarste und verlockendste Sinn notwendig vorangeht <sup>1)</sup>. Dann folgen Gehör, Geschmack, Geruch, Tastsinn, auch sie bedürfen der Zügelung, und das Schweigen stellt sich dem Zungenübermut als unentbehrliches Schutzmittel zur Seite, schon die antike Philosophie hat seinen Wert erkannt <sup>2)</sup>. Da sich mit Rede und Sinnen-tätigkeit die Zugänge des Weltlebens eröffnen: so geht die Behütung in Selbstverteidigung (defensio) über. Die Versuchungen dringen heran, ihre Richtung wird als vierfach beschrieben, doch sind sie stets in die Zeitform gestellt und folgen der Gelegenheit (occasio). Zwar wächst mit ihren tausend Anlässen auch die Gefahr; dessenungeachtet bleibt die Versuchung eine problematische Grösse, ihre Ueberwindbarkeit macht sie wieder zu einem heilsamen Uebungsfeld <sup>3)</sup>; möglicherweise dient auch dieser Schritt noch zur Bewahrung des sittlichen Subjects, ad perseverandum hominem. Der Bearbeiter hätte es in der Hand gehabt, auch an dieser Stelle, also mit dem Emporkommen zu vollkommener Unschuld seine Gedankenreihe zu beschliessen. Allein er zieht es vor, den Leser nochmals in die schärfsten sittlichen Gegensätze zurückzusetzen. Die Sünde war ja schon vergessen und durch die Zukunftsgedanken verscheucht, aber sie wird wieder herbeigerufen, und wir befinden uns sofort in der Mitte ihrer positiven Gestalten, ja ihrer verwerflichsten Ausgeburten. Wenn dieser Gang des Vortrags einen Sinn haben soll: so kann er nur in der Annahme liegen, dass der Mensch, erst

1) III, 1, dist. 5: „Item natura visum inter sensus alios posuit capitaneum principem et superiorem ducem, et ideo magis timenda est ejus impugnatio.“

2) III, 1, dist. 4: „Xenocrates philosophus, cum inter multos taceret, interrogatus cur hoc faceret, respondit: quia me locutum esse poenituit, tacuisse nunquam. Item Socrates inter alios philosophos tacens interrogatus comparando, utrum hoc faceret ex inopia an ex stultitia, ait: nemo stultus tacere potest.“ Uebrigens stammt bekanntlich die obige Empfehlung des Schweigens aus der Mönchsmoral.

3) III, 1, dist. 9: „De utilitate tentationum.“

nachdem er sich mit dem Jenseitigen durch ernste Beherzigung vollständig bekannt gemacht, dem Kampf mit dem Laster gewachsen sei.

Die Lehre von den Fehlern oder Lastern (*vitia*), die sich im zweiten Teil des dritten Buchs an die Beschreibung der Versuchungen anschliesst, ist der letzte Abschnitt, welcher eine genauere Kenntnissnahme fordert; sie ist das Seitenstück der Tugendlehre und gewährt wie diese einen Einblick in die Psychologie und Asketik der Schule. Die Voraussetzung muss auf beiden Seiten dieselbe sein als höchste rationale Zweckmässigkeit der Naturanlage, welcher das Gute entspricht, das Böse zuwiderläuft. Auch hier tritt der Satz an die Spitze, dass die Menschennatur auf das höchste Vernunftprincip gebaut ist, dass das „menschlich Gute“ der Vernunftordnung zustrebt, der sittliche Gegensatz also an der Natur selber als Verhältnis der Consonanz und Dissonanz sich reflectirt, dass die Tugenden, wenn sie auch ihrer Vollkommenheit nach von der Natur nicht ausgehen, doch nach ihrer Richtung ihr und ihrer Anlage zugeneigt sind, dass Natur und göttliches Gesetz auf dieselbe Seite fallen, die Sünde also wider beide verstösst. Damit ist das Vorrecht des Guten in seiner gottgewollten Beziehung zum Menschenwesen festgestellt. Im Anschluss an dieses Grundverhältnis bildet sich dann die Tugend zunächst als Disposition und Habitus, und indem sie zu den Werken fortschreitet, kann sie allerdings vermöge der Freiheit auch ein anderes und entgegengesetztes Handeln geschehen lassen, aber damit wird jenes Habituelle noch nicht aufgehoben. Wie der Habitus nicht durch einen einzigen Akt hervorgebracht wird: so kann er auch durch einen solchen nicht verderbt werden <sup>1)</sup>, vielmehr bleibt nur ein gewisses, schlechthin sündhaftes Tun übrig, welches durch sich selbst die höhere Vollkommenheit aufhebt, während geringere Sünden mit den Tugenden, seien sie erworben oder eingegossen, zusammenbestehen. Es hält schwer, mit dieser Auseinandersetzung die gleich darauf wieder vorgetragene Erbsündenlehre zu vereinbaren,

1) III, 2, dist. 1: „De peccatis. Sicut enim non generatur unus habitus per actum, ita nec per unum actum corrumpitur.“

welche ja gar nicht umhin kann, eine verderbende Rückwirkung von der Handlung selber auf den vorangegangenen sittlichen Zustand, ja auf die Natur selber zu statuiren <sup>1)</sup>. Vorhin war die Entstehung des Habitus aus dem einzelnen Tun gelegnet, jetzt wird sie notwendig anerkannt, und es bedarf erst einer neuen Bestimmung, um dennoch zu beweisen, dass grade dieser Akt der Uebertretung von solcher Art gewesen, dass er den Urstand des Menschen dergestalt veränderte. Und wie verhält sich, was vorhin das menschlich Gute, *bonum hominis*, genannt wurde, zu den Folgen der Erbsünde? auch darauf erhalten wir keine Antwort. Indessen wird doch die Vererbung der Schuld und die sich fortpflanzende Nachahmung des ersten Ungehorsams und somit der Inhalt der Erbsünde als einer krankheitsähnlichen Störung und Ungleichmässigkeit des Organismus wieder so glimpflich beschrieben, dass der angezeigte Widerspruch leicht zurücktreten konnte; der Verfasser greift nach der Erbsünde, so oft er sie braucht, übrigens wird er durch seinen praktischen Zweck bei der Betrachtung des Tatsächlichen festgehalten <sup>2)</sup>.

Wir übergehen die nebensächlichen Bestimmungen z. B. über die Causalität der Sünde, wie sie sich unter mehrere innere und äussere Factoren verteilt, über Wirkung und Strafbarkeit <sup>3)</sup>. Wichtiger als dies alles ist die nunmehr erreichte innere Correspondenz der sittlichen Kräfte und sündhaften Hindernisse. Tugend und Untugend sollen in doppelter Weise auf einander bezogen werden, folglich unterliegen sie auch einer ähnlichen Abstufung; es muss einen geringeren Grad beider geben, wo sie noch relativ verträglich erscheinen, erst der höhere offenbart einen unversöhnlichen Gegensatz. Wie die

1) III, 2, dist. 12—14.

2) Aus Thomas, welcher Tugend- und Sündenlehre im Zusammenhange behandelt, gehört hieher; Summ. II, 1, quaest. 71 sqq. De peccato originali quaest. 82. Vgl. Werner, S. 503. 530 ff.

3) Vgl. *ibid.* dist. 17: „De macula peccati“. Hinterlässt die Sünde einen Flecken in ihrem Täter? Allerdings, denn mit dem Heraustreten aus dem Lichte der Vernunft und des Gesetzes muss in dem Glanz der Seele eine dauernde Trübung entstehen.



menschlich erworbene Tugend (acquisita) nicht alles leistet: so geht auch mit der geringeren oder lässlichen Sünde nicht alles verloren; beide verkehren noch mit einander, und der gewöhnliche Tugendmensch bleibt was er ist, selbst bei anhaftender Sünde, — recht ein Bild moralischer Alltäglichkeit, welche die Tugenden der Mehrheit stets mit einer sündhaften Dosis verbunden zeigt. Von hier aus ergab sich ein reichliches Material für die kirchliche Praxis, von hier aus ein weiter Ausblick in den sittlichen Wandel der Menge, und der Jesuitismus hat nachmals diese Fläche bis ins Unbegrenzte ausgeweitet. Mit der Annahme des Verzeihlichen soll jedoch das eigentlich Verdammliche an der Sünde nicht aufgegeben werden, es verlegt sich nur in eine höhere Schicht; dort oben, wo die übernatürlichen oder eingeflössten Tugenden (infusae) wohnen, dort werden sie von den schweren oder Tod-Sünden angefeindet, welche den Nerv der Liebe abschneiden, oder die letzteren von jenen ausgeschlossen <sup>1)</sup>. Im weiteren Verlauf werden die Todsünden stets vitia genannt, denn peccatum war die dogmatische Benennung, vitium die ethische. Es sind nicht unlautere Regungen noch vereinzelte Fehlritte, sondern abnorme Mächte, tödliche Ausgeburten, und kein Prädicat ist stark genug, um ihre Furchtbarkeit zu schildern. Die ihnen Verfallenden sind erst die wahren Sünder und eigentlichen Verderber der Menschenwürde, jede Entartung und tierische Misgestalt birgt sich in ihrem Antlitz <sup>2)</sup>.

Dies ist einer von den Fällen, wo die theoretische Distinction erst wichtig wird, indem sie der kirchlichen Beurteilung des Menschenlebens Raum giebt. Die Kirche lebte vom Verzeihen, die Indulgenz war ihr tägliches Brot, und dennoch konnte und wollte sie den verdammenden Spruch

---

1) Daher der Satz: „Sic ergo peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum autem veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum virtutibus acquisitis.“

2) Der Verfasser ist unerschöpflich in dieser Nachweisung, vgl. III, 3, dist. 19.

keinen Augenblick vergessen lassen; sie musste drohen, indem sie Nachsicht übte.

Die Unterscheidung von *peccatum veniale* und *mortale* war alt, aber erst damals ist sie als eine spezifische nach allen Seiten durchgeführt worden. Die Siebenzahl der Todsünden und deren Reihenfolge steht schon bei Gregor fest, er nennt sie *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria* und unterscheidet die beiden letzten als fleischliche von den fünf andern, welche geistiger Natur seien, alle aber sollen in der *superbia* ihre gemeinsame Wurzel haben <sup>1)</sup>. Spätere Zählungen wie des Petrus Lombardus und des Thomas stimmen wesentlich überein, nur dass man die *gloria inanis* der *superbia* füglich einverleiben konnte, um die üblich gewordene Zahl nicht zu überschreiten. Dies sind also die sieben Bande einer Gefangenschaft, von der uns Christus erlösen will, die sieben Anführer einer Macht, die uns ihm

---

1) Bekanntlich ist der Begriff der Todsünden im Unterschiede von den geringeren und verzeihlichen schon durch die Bussdisciplin des dritten Jahrhunderts veranlasst und auf gewisse schwere Vergehungen übertragen worden; für deren Zahl und Herleitung konnte die Parallele mit den Tugenden massgebend werden. Im Hirten des Hermas, in der dritten Vision cap. 8, werden sieben Frauenbilder gezeigt, welche den Turm umgeben; sie bedeuten Tugenden, *fides* und *abstinentia* stehen voran, und von ihnen sollen fünf andere abstammen: *simplicitas, innocentia, modestia, disciplina, caritas*; sie werden Töchter, *filiae*, genannt, und diese Art der Bezeichnung ist, wie das Obige beweist, später wieder aufgenommen worden. Die bestimmtere Zählung von sieben Todsünden wurde nachher eingeführt durch Ambros. *De poenit.* II, cap. 10, Hieron. in *Jerem.* cap. 2, August. *Enchirid.* cap. 64. 71. *Ejusd. De septem vitiis*, Opp. VII, besonders durch Greg. *Moral.* XXX, cap. 45, welcher letztere schon bestimmter auf die Stammesverhältnisse der *vitia principalia* eingeht. Auf diesen Autoritäten ruht die scholastische Theorie, z. B. des Thomas *Summae* II, 1, *quaest.* 84, art. 3. 4, qu. 88. In freierer Weise hatte Prudentius in der *Psychomachie* Tugenden und Laster als streitende Paare aufgeführt; auch werden zuweilen, wie von Althelmus, acht Hauptsünden gezählt. — Keine Ethik kann eine Unterscheidung der schwereren Sünden von den leichteren entbehren; dagegen ist jene scharfe gattungsmässige Scheidung mit Recht von Calvin bestritten worden, was die neueren Katholiken zur Verteidigung nötigte. S. Tournely, *Cursus theol.*, P. VI, cap. 2, p. 163.

wieder zu entreissen sucht. Und welch' eine Heerschar haben sie hinter sich! Gregor in den *Moralia* bedient sich eines kriegerischen Bildes, Thomas und unser *Speculum* veranschaulichen den Anhang als Nachkommenschaft und Familie, aber immer mit dem Bestreben einer möglichsten Vervielfältigung. Nicht umsonst war die Zahl der Tugenden so sehr angewachsen, denn sie sollen es auch mit ebenso vielen dämonischen Unholden aufnehmen und mit ihrer ganzen Sippschaft.

An der Spitze steht natürlich der Hochmut (*superbia*) als das ungeordnete Verlangen nach eigener Auszeichnung. Denn er ist es, welcher, die Niedrigkeit des menschlichen Wesens gänzlich vergessend, aus allen Gründen der Demut ebenso viele Anlässe zur Selbstüberhebung macht; darum heisst *superbia* nach Gregor die *regina omnium vitiorum* und ist die Anstifterin des menschlichen Abfalls geworden. In der Beschreibung ihrer Grade wie Leichtsinn, läppische Freude, die allen ernstesten Eindrücken aus dem Wege geht, Dünkelhaftigkeit und sündhafte Gewohnheit werden sichtlich die Erfahrungen der Mönchszelle ausgenutzt und daher auch die Belege aus Cassian, Isidor und Bernhard entlehnt unter Herbeiziehung von tausend biblischen und historischen Beispielen <sup>1)</sup>. Wenn der Einzelne sich zuweilen über das vorgeschriebene Mass als Heiliger geberdete (*singularitas*), wenn ein moralischer Unwille besonders anmasslich hervortrat, oder ein sprödes Misvergnügen an allem, was andere taten, zu mäkeln wusste (*indignatio*), wenn jemand zögerte, seine armen oder geringen Verwandten zu nennen, oder mit seinen Tugenden zurückhielt in der Besorgnis, dass sie Spott erregen möchten, oder der Beschämung auswich, um nicht seinen guten Ruf zu gefährden (*erubescencia bonitatis*): so waren dies Beobachtungen der Mönchsdisciplin, die aber übrigens für Erziehung und Sittenbildung nützlich werden konnten <sup>2)</sup>. Auch die

1) *Ibid.* III, 3, dist. 1 sqq.

2) *Spec.* III, 3, dist. 1. 6. 14. 18. Beispiele des falschen Errötens: „Sicut ille, qui requisitus qui esset pater ejus, respondit se nepotem esse ejusdam episcopi, non audens patrem suum nominare. Sicut de mulo dicitur fabulose, quod requisitus qui esset, respondit se creaturam esse.“

eitele Ruhmsucht (*gloria inanis*) soll, statt für sich zu stehen, nach der Einteilung des *Speculum* dem Hochmut untergeordnet werden, doch besitzt sie wieder ihre besondere Selbständigkeit, und die Zahl ihrer Töchter ist gross <sup>1)</sup>. Nicht allein falsche Wissbegierde (*curiositas*), Eifersucht, Vornehmerei, Schmeichelei, Hypokrisie und Ironie, Zwietracht, Gottesverachtung, Unehreerbietigkeit, Auflehnung, Ungescheutheit werden ihr aufgebürdet, auch Aberglaube, Untreue, Sacerilegium, Häresie, Apostasie und Verhärtung sollen von ihr abstammen. An dieser Stelle greift das kirchliche Urteil augenfällig ein; der richtenden Kirche war daran gelegen, dass die Häresie möglichst nahe an eine Todsünde herangerückt wurde, ohne dass man sonderlich bei der Psychologie und Ethik nachgefragt hätte, ob sie auch aus der eiteln Ruhmbegierde hervorgegangen sein müsse. Und dasselbe Interesse hat bei der Schilderung des Aergernisses (*scandalum*) mitgewirkt <sup>2)</sup>.

Die Ironie als Nachbarin der Hypokrisie war in diesem Zusammenhange umsoweniger zu übergehen, da sie Aristoteles in die Reihe der moralischen Bedenken eingeführt <sup>3)</sup>, auch Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sie berücksichtigt hatten. Die der neueren Zeit geläufige Bedeutung war schon damals bekannt; gegen eine Redeweise (*vulgaris modus loquendi*), welche aus der Aeusserung des Gegenteils die wahre Meinung des Redenden erschliessen lässt, konnte unter Voraussetzung einer ehrlichen Absicht nichts eingewendet werden, zumal doch selbst biblische Beispiele des Paulus, des Jesaias und Hiob dafür vorlagen. Es kann nicht verboten sein, unter Umständen auch indirect die Wahrheit sagen zu wollen. Man hielt sich jedoch an die Definition des Aristoteles und erklärte sie dahin, dass unter Ironie eine gesuchte Herabsetzung

1) *Ibid.* dist. 8: „[Vane gloriosus] similis est cani de quo dicitur, cum portaret caseum, transiens super pontem, videns umbram ejus in aqua, credidit ibi esse alium caseum et volens habere utrumque, dimisso caseo, quem portabat, et descendens ad umbram ejus amisit utrumque.“

2) *Ibid.* dist. 10–17. De haeresi, dist. 30.

3) *Arist. Eth.* IV, 8, 13. Andere klassische Stellen s. in Steph. *Thes.* s. v. *εἴρων* und *εἰρωνεία*.

von Verdiensten verstanden werden soll, eine Beilegung von geringeren Eigenschaften als wir selber anerkennen. Daher wird nun gefragt: Ist es erlaubt, Schlechteres von sich auszusagen, als der Redende in sich selbst vorfindet? Zum Nachtheil der Wahrheit gewiss nicht; es mag gestattet sein, sich die untergeordneten Eigenschaften, offen beizulegen und die höheren, deren man sich bewusst ist, zu verschweigen, nicht aber etwas Fremdes und nach eigener Einsicht nicht Vorhandenes sich anzudichten. So gefasst bleibt die Ironie stets Sünde, eine geringere zwar als die Prahlerei (*jactantia*), unter Umständen aber auch eine grössere, sobald sich noch eine andere dolose Absicht damit verbindet <sup>1)</sup>. Diese magere Erklärung trifft jedoch nur das anhaftende moralische Moment, nicht das didaktische, heitere und dialektische, daher geht die Feinheit verloren, welche einst die Griechen an jener Sokratischen Eigentümlichkeit so sehr angezogen hatte <sup>2)</sup>.

Neid (*invidia*) ist die zweite Principalsünde, der sich Spöttereie und Scheelsucht zugesellen, aber auch Absprecherei und falsches Zeugnis, obgleich sie nicht immer aus dem Neide entspringen, werden herbeigezogen. Der Neid gleicht einem Kampf des Gemütes, welches genötigt wird, fremdes Glück mit Unlust, fremdes Leid mit Wohlgefallen aufzunehmen, — beides wider die Natur, welche der Freude eine verbreitende Kraft mitgegeben hat, und diabolisch zugleich, da die Wirkung eines Guten, welche diesem entsprechen soll, dadurch in das Gegentheil verkehrt wird <sup>3)</sup>. Höchst nachdrücklich wird

1) Petr. Lomb. Sent. III, dist. 39, qu. 1. Thom. II, 2, qu. 113, art. 1. Davon abhängig Spec. mor. III, 3, dist. 11.

2) Für den späteren griechischen Sprachgebrauch ist merkwürdig Epist. ad Diogn. cap. 4, woselbst die *εἰρωνεία* im Sinne von Wichtigtuerei mit *δαισδαμονία* und *ἀλαζονεία* zusammengestellt wird. Vgl. Theodoret. Interpr. in Ps. 9, 8: *τῆ εἰρωνεία ζῶσι*. Ueber den antiken Begriff der Ironie und dessen verschiedene Deutungen und Modificationen s. Ribbeck, Rh. Mus. N. F. XXXI, p. 381—400.

3) III, 4, dist. 1. 2: „*Laetitia vel exultatio in alieno malo. — Hoc peccatum est contra naturam, quia objectum gaudii est bonum et objectum tristitiae malum, omne enim malum habet rationem tristabilis, et ideo contra naturam est, gaudere de malo. — Invidia contrariatur*

die Anschwärzung oder Herabsetzung betont, das vitium detractationis, welches etwa der biblischen *κακία* oder *κακοήθεια* (Röm. 1, 29) entsprechen soll. Thomas definiert sie als ein geflissentliches Sichvergreifen an dem Rufe des Nächsten, also an dessen teuerstem Eigentum; darum sei sie schlimmer als der Diebstahl, geringer freilich als Mord und Hurerei. Er will damit den herrschenden Ehrbegriffen gerecht werden, doch muss er einlenkend hinzufügen, dass die Freundschaft noch wertvoller sei als der Ruf; wenn also durch geheimes boshafes Zuraunen ein Freund dem andern abwendig gemacht werde: so sei diese Flüsterung (*susurratio*, *ψιθυρισμός*, Röm. 1, 29) doch strafbarer als jene Herabsetzung. Das Speculum ergeht sich in greller Malerei; die detractores fischen im Trüben, sie gleichen der Kropfgans, die nicht anders singen kann, als indem sie den Schnabel in den Schmutz steckt, um einen schrillen Ton hervorzubringen, der Hundefliege, die sich die wunde Stelle des Tieres aussucht, der widerlichen Rossbremse <sup>1)</sup>; sie verheimlichen das vorhandene Gute und nehmen das Schlimme allein wichtig. Tadel dich selbst zuerst: so wirst du gerecht sein.

Der Zorn (*ira*) als die dritte Hauptsünde, die verwildernde und entmenschlichende, hat gleichfalls eine zahlreiche Familie <sup>2)</sup>: Unwillen, Ungeduld, Lärmschlagen, Lästerung, Hader, Schmähsucht, Mord, Grausamkeit bilden sein Gefolge,

---

*charitati, quae maxima est et optima virtutum.*“ — Ich bemerke hier, dass in den folgenden Erklärungen dieses dritten Buches das Speculum unabhängiger von Thomas erscheint als im ersten; diesen allein kann der Schreiber hier nicht benutzt haben.

1) Spec. III, 4, dist. 3: „*Similis est muscae quae dicitur oestrum, quae sub cauda jumenti pascitur et in posterioribus brutorum rostrum infigit.*“ Zahlreiche andere Vergleiche folgen, der ganze Artikel ist mit Leidenschaft und nicht ohne psychologischen Geist geschrieben. Vgl. noch Greg. Moral. XIV, cap. 52. Thom. Aquin. II, 2, quaest. 73, art. 1—4.

2) Man erinnere sich, dass im ersten Teil Zorn und Traurigkeit zu den Passionen gezählt wurden, während sie hier als sittliche Cardinalfehler erscheinen, woraus abermals ersichtlich, dass der Bearbeiter mehrere Quellen benutzte, ohne deren Ungleichmässigkeit verdecken zu können. De filiabus irae III, 5, 3 sqq.

ohne dass untersucht wird, ob nicht diese Wirkungen einer leidentlichen Erregung nicht umgekehrt auch als Reizmittel des Zornes auftreten. Eine naheliegende Consequenz führte hier auf den Krieg, der aber doch eine Einlenkung nötig machte. Das Recht des Krieges ist in jedem christlichen Zeitalter streitig geworden, aber niemals hat sich die Grosskirche entschliessen können, es einfach zu verneinen, und damals war diese Verwerfung schon deshalb unzulässig, weil grade häretische Parteien sich gegen jeden tödlichen Waffengebrauch erklärt hatten. Das Speculum beruft sich daher auf den öffentlichen Charakter und den defensiven und patriotischen Wert des Krieges, welcher von vornherein nicht die Bestimmung habe, einen gewalttätigen Ausbruch der Leidenschaft zu erzeugen, sondern zu überwinden. Daher die teilweise Berechtigung desselben, doch wird nicht verschwiegen, dass der Krieg durch die Autorität des Fürsten allein, welcher doch auch unerlaubten Beweggründen folgen könne, nicht geheiligt werde <sup>1)</sup>.

Der nächstfolgende Name versetzt uns wieder ganz in die Schranken der Mönchsmoral. Schon in der dem Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii wird eine besondere Form der Schwermut genannt, von welcher Anachoreten heimgesucht zu werden Gefahr laufen <sup>2)</sup>. Spätere Darsteller des Mönchslebens verzeichnen dasselbe Leiden, welches als allgemeine Niedergeschlagenheit sich entwickelnd, in Stumpfsinn, Ueberdruß, Schlawheit des Gemütes ausarten und bis zur völligen Gedankenlosigkeit steigen könne. Das dafür übliche Wort *ἀκηδία*, d. i. *λίπη ἀλογίας μεστή* ging in die lateinische Kirchensprache über als *accidia* oder *acidia*; Cassianus, Cäsarius, Althelmus, Alcuin, Petrus von Blois, Peter Damiani u. a.

---

<sup>1)</sup> Spec. III, 5, dist. 12: „De bello. — Utrum clericis et praelatis licitum sit bellare, dicendum est quod non. — Quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint.“ Thomas handelt vom Kriege im Zusammenhange mit der Tapferkeit, II, 2, qu. 123, art. 5.

<sup>2)</sup> Hoeschel ad vitam Antonii, p. 130.

beschreiben sie als Species der Melancholie <sup>1)</sup>, und Hieronymus weiss zu sagen, wie sie in der Einsamkeit der Zelle ihre Heimat habe und unter übermässigem Nachtwachen und Lesen zu entstehen pflege. Statt nun also diese gesteigerte Traurigkeit als gefährliches Hindernis aller Geistestätigkeit pathologisch zu erklären und aus der unnatürlichen Eintönigkeit und Oede des Mönchslebens herzuleiten: dachte man sie als einfaches Product des sündhaften Willens. Die Akedie wurde zur principalen Sünde, für welche daher auch Dante eine besondere Höllestrafe ausdenken musste; noch in den neueren griechischen Bekenntnisschriften wird sie genannt <sup>2)</sup>. So kehrt sich das Prinzip gegen seine eigenen Ausgeburten, und über die krankhaften Stimmungen, die aus seiner Anwendung hervorgegangen oder mindestens Nahrung geschöpft haben, muss es selber Gericht halten. Thomas von Aquino macht sich den Einwand, dass es sich hier um etwas Leidentliches handle, welches, weil teilweise durch Körperzustände veranlasst, unmöglich mit einer moralischen Corruptel auf gleicher Linie stehen könne, muss aber dennoch — denn alte Autoritäten haben gesprochen — den überlieferten Begriff aufrecht erhalten. Er nennt die Akedie etwas Actives, Bewusstes und durchaus Verschuldetes, sie ist ihm eine Traurigkeit in Betreff eines göttlichen und geistlichen Gutes; was Freude und Liebe erzeugen soll, nimmt das Gemüt mit starrer Verdrossenheit hin und wird dessen Feind, um sich zuletzt gegen alle höheren Eindrücke zu verschliessen. Ebenso definirt der Sammler: „Tristitia de bono spirituali“, welche wohl auch in mehr sinnlicher Gestalt als lässliche Sünde vorkomme, aber in ihrer vollen Ausbildung und sobald sie auch die Vernunft verdüstert habe, werde sie zur unverzeihlichen <sup>3)</sup>. Es war ein

1) Als *anxietas cordis*, *amaritudo animi*, *inertia*, *languor spiritus*, *fastidium*, *taedium*; siehe zahlreiche Stellen bei du Fresne, *Lexic. s. v. acedia*, und Hieron. ep. 4: „Sunt qui humore cellarum immoderatisque jejuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam.“

2) Conf. *Orthod.* III, quaest. 36: *ἡ ἀκηδία εἶναι μία ψυχρότης καὶ ἀμέλεια διὰ τὴν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς τὴν αἰώνιον.*

3) *Spec.* III, 6, dist. 2: „Rursus quia accidia contrariatur caritati,



grausiges Bild psychischer Erschlaffung und moralischer Unzugänglichkeit, was man sich unter diesem Namen vergegenwärtigte und durch die Erfahrung bestätigt fand; um so gerechtfertigter schien es, dieses unselige Vergehen für viele andere Untugenden verantwortlich zu machen. Nach Thomas sind Bosheit, Groll, Kleinmut, Verzweiflung, Stumpfheit, Geistesabwesenheit die Töchter der Akedie; das Speculum fügt aber noch viele andere hinzu, wie Säumigkeit, Trägheit, Mattigkeit, Unruhe, Schwatzhaftigkeit, falsche Schweigsamkeit, Indiscretion, Schläfrigkeit, Nachlässigkeit, Mangel an Ehrfurcht (*indevotio*). Man kann sich in diesem bunten Gemisch kaum zurechtfinden, und grade dieses Beispiel beweist, wie leicht durch die Voranstellung eines traditionell gestempelten Begriffs das genetische Verständnis völlig irregeleitet wurde, sonst hätten die Verfasser wohl erkannt, dass es sich anders verhält als sie meinen. Denn wo nicht besondere Umstände obwalten, wird jener Stumpsinn nicht so selbständig als *speciale vitium* entspringen, noch so rational sich abschliessen, sondern sich aus mancherlei trüben Quellen zusammensetzen, so dass die vermeintlichen Töchter (*filiae*) selbst wieder zu Müttern werden.

Auch der Geiz (*avaritia*) als die fünfte Corruptel soll zahlreiche Abkömmlinge haben, wie Unruhe, Arglist, Betrug, Diebstahl, Meineid, die doch ebenso gut einen anderen Geburtschein nachweisen können. Ein starker Ausdruck der Verabscheuung eröffnet diesen Reigen, doch eröffnet sich zugleich ein weites Gebiet, wo Wucher, Gewinnsucht der Advokaten, Simonie und Mönchseigentum zur Sprache kommen. Von dem Gedanken aus, dass das Sacrament als solches sich nicht um Geld spenden lasse, wenn auch die kirchlichen Verwalter desselben auf Unterhalt einen rechtmässigen Anspruch haben, stellt sich die Simonie, weil sie mit geistlichen Dingen ein

---

*quae est specialis vita animae, manifestum est, quod accidia secundum suum genus est peccatum mortale.*“ Ihren höchsten Grad erreicht sie „in consensu rationis. Unde si sit ejus inchoatio in sensualitate et non perveniat ad consensum rationis propter imperfectionem actus, est peccatum veniale.“ Conf. Thom. Summae II, 2, quaest. 35.

pecuniäres Geschäft verbindet, als schweres und weitverzweigtes Verbrechen dar; die in ihr enthaltene Gottesverachtung macht sie zur Häresie, und der Moralist häuft die Prädicate und zählt die einzelnen Fälle und Umstände geflissentlich auf, um das kirchliche Urtheil auf jede Weise gegen die weltlichen Antastungen jener Art zu waffnen. Denn immer soll es einer Herabwürdigung des Göttlichen gleichen, wenn dessen Verwaltung von einem weltlichen Kauf oder Geschenk abhängig wird <sup>1)</sup>. Die Entgegensetzung des Geistlichen und Weltlichen bleibt dabei völlig unerwogen. Ueber den Wucher vernehmen wir das allgemeine Urtheil, er sei sündhaft, weil er auf eine unerlaubte Verdoppelung des Geldwerts hinausläuft. Die Bestimmung des Geldes muss in dessen unmittelbarem Gebrauch enthalten sein; mit der Verausgabung oder Verteilung erfüllt es seinen Zweck, es kann also nicht gestattet sein, aus dem blossen Austausch noch einen zweiten und gleichartigen Vorteil zu ziehen und damit gleichsam das Geld sich selbst erhalten und wieder erzeugen zu lassen, — ein pestartiger Misbrauch, der sich vielfach gestraft hat <sup>2)</sup>. Die Vorstellung eines Geschäftsverkehrs, welcher das Geld wieder zur Waare oder zur Kraft macht, wird also noch vollständig ferngehalten. Dagegen musste die Meinung des Aristoteles auch in diesem Falle willkommen sein, wenn man auch die Entscheidung nicht ihm, sondern Schriftstellen überlassen wollte (Exod. 22, 25. Lev. 25, 36. 37. Ps. 15, 1. 5). Ebenso hatte Thomas über die Sache geurtheilt, doch macht er noch den höchst bedenklichen Zusatz: wenn jemand schon entschlossen sei, sein Geld wucherisch, d. h. also um den Gewinn der Zinsen auszuleihen, so dürfte man sich dessen für Zwecke der Not oder Wohltätigkeit bedienen, denn es sei erlaubt, die Sünde des andern zum Guten zu benutzen, sobald man ihn nicht verleitet habe, eine Clausel freilich, durch die das vor-

1) Spec. m. III, 7, dist. 14. De speciebus simoniae, dist. 17.

2) III, 7, dist. 11: „Quaedam res sunt, quarum usus est ipsarum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum.“ Conf. Arist. Polit. I, 10. Steph. Thes. s. v. τόκος, ed. Paris.

angestellte Verbot praktisch nahezu aufgehoben wird <sup>1)</sup>. Für starke Verkehrtheiten dieses Abschnitts werden wir zuletzt durch den guten Gedanken entschädigt, dass geistiger und pecuniärer Besitz entgegengesetzte Eigenschaften haben, der eine wächst, der andere schwindet, je mehr er ausgebreitet und verteilt wird <sup>2)</sup>.

Die Gaumenlust (*gula*, *γαστρομαργία*) wird durch ihren Widerspruch gegen Vernunft und Natur zur Todsünde gestempelt; denn die Mässigung ist eine Freundin der Natur, darum hat sie dem Menschen einen verhältnismässig kleinen Mund gegeben. Aber es geschieht im Geschmack der Zeit, dass der Moralist die Trunkenheit, statt sie in gleiche Verdammnis aufzunehmen, vielmehr durch allegorische Deutung und mit Bezug auf Ps. 36, 9. Hohesl. 5, 1 u. a. St. adeln will; zuerst soll man an eine vierfache höhere Berauschung denken, eine anagogische im Sacrament, eine theologische bei Anhörung der Predigt, eine ekstatische bei Betrachtung der göttlichen Dinge und eine letzte beseligende, — dann erst folgt der gewöhnliche Gebrauch des Wortes <sup>3)</sup>.

Der ganze Cyklus schliesst ab mit der Ueppigkeit (*luxuria*), die dann als ein siebentes und besonderes Laster künstlich von dem vorigen unterschieden wird <sup>4)</sup>. Der sittliche Schauplatz ist hiemit vollständig versinnlicht. Die sieben Tugenden sehen sich ebenso vielen Unholden gegenüber, mit ihnen, die einen Hauch des Todes von sich geben, und mit ihrem ganzen zahlreichen Anhang sollen sie es aufnehmen. Die Anleitung dazu ergiebt sich aber nicht aus dem

1) Thom. Summ. II, 2, quaest. 78, art. 4: „Dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum.“

2) Spec. III, 7, dist. 11. Gleich darauf (dist. 18) handelt der Verfasser von dem vitium proprietatis der Klöster, indem er den Grundsatz der Bettelorden unbedingt verteidigt. „Vivere sine proprietate est essentia cujuslibet religionis. — Proprietarius est nequam in Deum“ —, vor allen also, möchte man hinzusetzen, der Papst.

3) III, 8, dist. 2.

4) III, 9, dist. 1 sqq.: „De generantibus luxuriam, de choreis.“

einfachen Paulinischen Gedanken, dass das Schlechte durch die Macht des Guten überwunden wird (Röm. 12, 21), sondern dem pädagogischen Eifer der Kirche dienend muss der Ethiker dafür sorgen, dass den einzelnen Sünden noch gewisse Kuren und Gegenmittel (remedia) zugewiesen werden. Das sittliche Bestreben fühlt sich nicht sicher, ehe es eine Hilfsmacht der Uebung an sich herangezogen hat. Im Verlauf hat sich ferner gezeigt, welche Unordnungen und Fehlgriffe sich auch hier an die rein numerische Behandlung und an die Reduction auf ein siebenfaches Schema anschliessen mussten. Allgemeinerer Beweggründe befinden sich in derselben Reihe; wer Simonie, wer Gaumenlust treibt, bleibt verabscheuungswert, mag er wie immer dazu gekommen sein; der sittlich verantwortliche Täter tritt in den Hintergrund, die Tat allein richtet ihn. Das genetisch Frühere wird mehrfach nur als Abgeleitetes hingestellt und umgekehrt. Sollte aber auch, was nimmermehr der Fall ist, alles Einzelne wohl begründet erscheinen: so würde dennoch diese ganze Genealogie der Sünde einer durchaus schwankenden Beleuchtung ausgesetzt sein. Alles Todeswürdige warf einen Schatten von unbestimmter Ausdehnung um sich herum; viele andere Untugenden und Fehler liessen sich also entweder so beurteilen, dass sie mit dem Unverzeihlichen schon Verwandtschaft haben, oder auch so, dass sie immer noch von ihm verschieden sind; für Nähe und Abstand war ein sicheres Mass nicht erfindlich. Was hat also der Jesuitismus nach Jahrhunderten anderes getan, als diese Unbestimmbarkeit in seinem Sinne zu benutzen? Er hat die lässliche Sünde möglichst weit ausgedehnt und dicht an den dunkeln Punkt der unverzeihlichen herangerückt, so dicht, dass beinahe nur das Schreckenszeichen der Verdammnis von ihr übrig blieb; der Begriff der Todsünde war damit durchlöchert und zugleich der Ernst des sittlichen Urteils gebeugt.

Aber aller Unhaltbarkeit ungeachtet haben wir der eben entwickelten Lehre unsere Teilnahme nicht zu versagen, weil sie von einem tiefen Verlangen nach Harmonie alles Geisteslebens Zeugnis giebt. Nicht die Liebe allein, auch die Freude ist eine notwendige Begleiterin alles Guten, und ihre

wahre Heimat hat sie da, wo sie sich als sittliches Wohlgefallen und als Anteil am Göttlichen betätigen kann. Stumpfe Traurigkeit aber macht sich selbst zum Vorboten der Unseligkeit, sie muss sich aus der geweihten Nähe verbannen und wird zum Abfall von Gott. Mit diesen Ideen, sowie mit der Herbeiziehung der Natur, die etwas Massbestimmendes in sich trägt, erhebt sich der Mönchsgeist dieses Systems über seine eigene Schwäche, indem er, was unter seiner Herrschaft nicht verwirklicht werden kann, dennoch ersehnt und fordert.

## 4.

Das Laster der Ueppigkeit giebt Gelegenheit, auch Spiel und Tanz und Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht in Betracht zu ziehen, und der Verfasser verweilt bei diesen Dingen mit einer ans Unkeusche grenzenden Verdeutlichung des Sinnenreizes; aber schliessen darf er nicht mit solchen Schilderungen, seine Aufgabe nötigt ihn aus dem Gebiet der Sündenherrschaft wieder heraus, und er kennt die Rückkehr aus dem Schatten zum Licht. Die Busse (poenitentia) ist das heilskräftige antidotum medicinale, das allwirksame Zaubermittel der Entsündigung, der Aufschwung zum Heil und zum Wiedergewinn des höchsten Gutes<sup>1)</sup>. Es ist Busse, über Begangenes Schmerz empfinden, aber auch Künftiges von gleicher Art vorsätzlich vermeiden wollen; beiderlei Regungen fliessen in einer einzigen Action und Reaction zusammen, welche zwar erst durch einen Einguss der Gnade möglich wird, zu der wir uns aber keineswegs untätig verhalten, denn unsere Sache ist die nötige Vorbereitung durch Erkenntnis, Ueberlegung und Willenskraft. Innerlich angesehen gleicht dieser Hergang einer erneuerten Betätigung der höchsten Cardinaltugend, besonders der Liebe; aber durch diese subjective Wirksamkeit allein kommt sie nicht zu Stande, ein zweites „äusserliches“, d. h. sacramentelles Stück muss sich anschliessen, und was als Tun begonnen, wird schliesslich zum Empfangen (passio), und die priesterliche Ausführung giebt ihm den Stempel der Voll-

1) Spec. III, 10, dict. 1—13.

endung. Und vollendet sind auch seine Früchte, denn durch die Busse kann alles Sündhafte, die schwersten Vergehungen nicht ausgenommen, getilgt werden <sup>1)</sup>, und alle schon erstorbenen Werke erstehen zu neuem Leben; der Weg zu Gott, *reversio in Deum*, ist völlig geebnet. Genauer betrachtet werden alle Mittel sittlicher Wiederherstellung, die intellectuellen und moralischen, menschlichen und göttlichen Kräfte hier verwertet, und selbst die Anleitung der Natur (*magisterium naturae*) als Motiv der Besserung empfängt ihre Stelle; der Bussprozess gleicht also einer Ethik im kleinen, und sie leistet doch das Unübertreffliche und rückt bis an die Grenze des Lebens, denn jenseits des Grabes giebt es keine priesterliche Vollziehung mehr. Ein idealer Sinn konnte immerhin von Bewunderung dieser schöpferischen Wirkungen, welche Irdisches und Himmlisches in tägliche Berührung bringen, erfüllt werden. Aber kaum ist der Höhepunkt erreicht: so werden wir dennoch wieder auf den Boden gemeiner Wirklichkeit herabversetzt. Die gewöhnliche Theorie unterscheidet Reue, Bekenntnis und Genugtuung als die notwendigen Factoren der Busse; es macht daher einen äusserst prosaischen Eindruck, wenn der Verfasser, nachdem er schon so Grosses und Universelles gesagt, jetzt zwar nicht den Geldablass, aber doch die speciellen genugtuenden Leistungen, wie Wohltätigkeit, Pietät, Gastlichkeit, Krankenbesuch und Fasten und dies alles mit genauen Anweisungen über die richtige Beschaffenheit dieser Obliegenheiten zur Sprache bringt <sup>2)</sup>. An diesen vermeintlichen Staffeln der Himmelsleiter haftet freilich noch der irdische Staub, erst das Gebet kann ihn abschütteln; dieses bildet also den Beschluss, und indem es mit seinen Arten und Formen in eine Lobpreisung Gottes verklingt, soll es alle Mühen der Zeitlichkeit vergessen machen <sup>3)</sup>.

Zum Abschluss dieser Untersuchung wird es jetzt nur

1) Sp. m. p. 10, dist. 3.

2) Ibid. dist. 18 sqq.

3) Ibid. dist. 36: „De decem speciebus orationis.“ Diese sind: „deprecatio, rogatio, obsecratio, petitio, postulatio, supplicatio, suffragium, laudatio, gratiarum actio, jubilatio“.

noch einer kurzen Nachrede bedürfen. Der Name des Vincenz hat uns ein doppeltes Spiegelbild der Moral dargeboten, das ältere und echte nur als lose Begriffsreihe, das andere von späterer Hand zusammengestellte in kirchlich scholastischer Ausführung; in jenem wurde die Ethik als Lehre von der sittlichen Selbstregierung, in diesem als Wissenschaft von den menschlichen Handlungen, deren Beweggründen, Hilfsmitteln und Zielen gedacht. Bei allen Mängeln einer Compilation fanden wir dieses letztere *Speculum morale* doch so beschaffen, dass es als Lehrsumme der Moralwissenschaft für das 13. Jahrhundert gelten darf; dadurch erhalten unsere Schlussurtheile eine allgemeinere Berechtigung. Das von uns in den Hauptzügen reproducirte System fordert und verdient in doppelter Beziehung Anerkennung, zunächst durch die universelle Tendenz; denn wie weit der von ihm eingenommene Gedankenkreis reicht, und wie in ihm der Standpunkt kirchlicher Weltherrschaft des Mittelalters zur Darstellung kommt, hat sich aus dem Obigen ergeben. Die Entwicklung beginnt da, wo der Mensch sich zuerst in seinem von Passionen wie von Vernunft und Willen bewohnten und bewegten Inneren zurechtfinden muss, um den Eingang zum sittlichen Wandel zu gewinnen, und sie endigt da, wo er nach zurückgelegter Pilgerfahrt durch Gnade und Verdienst entwickelt, durch Busse geläutert und emporgehoben von den Flügeln des Gebetes dem Genusse des höchsten Gutes zustrebt; — und zwar ist es anfangs der einzelne Mensch, nachher der in die bürgerliche, religiöse und kirchliche Gemeinschaft aufgenommene. Die Wanderung selber führt von der Naturstufe zum Gesetz und zum Uebernatürlichen, dann wieder durch die Tiefen der Sünde und Versuchung zu den Höhepunkten der Tugend. Der Mensch wird von der Offenbarung ergriffen, diesseitige Erscheinungen und jenseitige Gestalten dringen auf ihn ein, Vergangenheit und Zukunft nehmen ihn in die Mitte, — kurz es soll nichts Irdisches noch Ueberirdisches geben, was nicht darauf angesehen werden müsste, wie es direct oder indirect, hemmend oder förderlich einen Einfluss auf das Handeln ausübt. Gott selbst als Grund und Ziel der Bewegung schimmert durch alle natürlichen und kirchlichen

Einkleidungen hindurch. Diese Weite des sittlichen, religiösen und kirchlichen Ueberblickes behauptet unter allen Umständen ihren Wert; was wir vor uns haben, ist ein erster Versuch allgemeiner, kirchlich und welthistorisch begründeter Lebenswissenschaft oder moralischer Lebensbeschreibung, welche erst das Christentum möglich gemacht hat, die aber im ersten Zeitalter nicht erreicht werden konnte. Aber auch ein Zweites und ganz Specielles muss hochgestellt werden, wir meinen den distinguirenden und combinirenden Verstand, von welchem die sittlichen Begriffe im einzelnen verwaltet, angereicht und gruppiert werden; denn das ist nicht immer unglücklich geschehen, alle Fehler der Deduction und Definition können den Scharfsinn nicht aufwiegen, welcher sich in der psychologischen Beobachtung zu erkennen giebt, selbst das Asketische wirft doch mit seinen schon gefährlich wuchernden Einmischungen mancherlei fruchtbare Winke ab <sup>1)</sup>. Die ganze Behandlungsweise ist darauf eingerichtet, die sittliche Wahrnehmungs- und Unterscheidungs-gabe im einzelnen zu üben.

Somit hat diese scholastische Moral an zwei Stellen ihre Stärke, in der Umschau über einen weiten Horizont und in der Kleinarbeit, welche den zahlreichen Momenten einer sittlichen oder entgegengesetzten Kraftäusserung unermüdlich gewidmet wird; ihre wesentliche Schwäche finden wir in dem systematischen Gefüge selber. Denn in dieser Beziehung sind uns Unklarheiten, Dissonanzen und Unhaltbarkeiten jeder Art begegnet, der Einklang fehlt und wird nur durch Composition ersetzt. An jedem moralischen, religiösen, disciplinarischen oder historischen Bestimmungsgrunde, sämtlichen Aberglauben mit eingerechnet, haftet ein Stück von Tra-

---

1) Beispielshalber verweise ich noch auf Sp. III, 3, dist. 7: „De remediis contra malam consuetudinem.“ Hier wird mit treffenden Bildern die Wichtigkeit einer frühzeitigen guten Gewöhnung veranschaulicht und der Wert heilsamer Entwöhnung angegeben. „Plica nova cito ad partem contrariam replicatur.“ Gleich darauf heisst es etwas krass: „Quantum remedium est, ut homo in muta se ponat, sicut ponuntur ancipitres in muta, ut innoventur veteri pluma deposita et mutantur.“ Der Mensch soll sich unter Umständen kalt stellen, damit er mutire oder mausere wie die Vögel, was dann freilich sehr mönchisch erklärt wird.



dition und Autorität, jeder Factor fordert Aufnahme und wird durch Neben- und Ueberordnung untergebracht, dann mag er sich mit dem Uebrigen vertragen, wie es eben angehen will. Selbst die Unterscheidung des Dogmatischen und Ethischen ist nicht vollzogen, wenn man auch das löbliche Bestreben anerkennen muss, auch den Stoffen der ersteren Art ein sittliches Interesse abzugewinnen. Das ethische Princip tritt von vornherein in innigster Verbindung mit dem intellectuellen auf, im Verlauf aber verlegt es seinen Schwerpunkt durchaus ins Praktische, Operative und Asketische, also in eine Art der Uebung und Ausübung, welche in der Anlage nicht vorbedacht war. Der höchste Vernunftzweck steht zugleich als ein sittlicher an der Spitze, das Gesetz bestätigt ihn, die Klugheit muss ihn festhalten, und durch den Liebes- und Gnadengeist des Evangeliums wird er gesteigert und auf das Ewige bezogen; schon damit ist also eine Verwirklichung des Guten sichergestellt, gleichwohl sollen es erst die Zukunftsbilder sein, welche den sittlich arbeitenden Menschen in Atem erhalten, und ihnen wird ein überwältigender Eindruck zugeschrieben, so durchgreifend, dass schon die Betrachtung des Jenseitigen den menschlichen Willen über die Macht der Sünde zu erheben vermag. Damit hängt zusammen, dass auch das sündhafte Verderben sich in höchst ungleicher Weise geltend macht, zuletzt bleibt es an der zählbaren Reihe der Todsünden haften. Ein heiterer optimistischer Zug lässt sich gar nicht verkennen, mag er auch grell abstechen gegen die einigemal eingeschalteten und äusserst harten Ausdrücke der Weltverachtung <sup>1)</sup>. Welche Schwierigkeiten bei der Ver-

---

<sup>1)</sup> Diesem Thema ist Spec. mor. I, 3, dist. 103 gewidmet, wo es z. B. heisst: „[Mundus] est rota molendinaria, circa cujus negocia et opera quasi equi excaecati discurrunt mundani. — — Item in mundo isto sunt duae rotae sibi altrinsecus adversantes plenae gladiis, et sunt similes illis rotis, quas fecit Maxentius ad dilacerandum corpus B. Catharinae, quarum altera potest dici fortuna prospera altera adversa.“ Hierauf folgt eine lange Reihe von Bildern, Beispielen und Abzeichen zur Veranschaulichung des Weltelends. Die ganze Stelle erinnert an die weit frühere Schrift des Innocenz „De contemptu mundi“, und ich bedaure, sie früher nicht gekannt zu haben. Vgl. meine Schrift: „Optimismus und Pessimismus“, S. 96.

knüpfung der Cardinaltugenden mit den theologischen zurückbleiben, ist wie einiges andere oben schon berührt worden. Nun ist zwar durchaus einzuräumen, dass die erwähnten Abweichungen und Widersprüche in dem Speculum weit stärker zum Vorschein kommen als in der Summa des Thomas, welcher als der grosse Denker auch mehr dialektische Mittel besass, sie zu beherrschen; dennoch glauben wir nicht zu irren, wenn wir diese Schäden dem ganzen Standpunkt, nicht dem einzelnen Bearbeiter beimessen. Fragt man aber, ob sie damals vermeidlich waren: so muss dies, wie ich glaube, wenigstens im allgemeinen bestritten werden <sup>1)</sup>. Die Aufgabe war eine vorwiegend quantitative, weit mehr der Sammlung als der Sichtung zugewendete, die Materialien sollten von allen Seiten herbeigezogen, geordnet, mit Beweismitteln versehen und demselben methodischen Gesetz der Demonstration unterworfen werden. Schon damit war etwas höchst Bedeutendes erreicht, das gewonnene Ganze war im Stande, durch seinen Inhalt zu imponiren, durch Schwierigkeit, Wichtigkeit und Vollständigkeit die Lehr- und Lernbegierde voll auf zu fesseln. Um so leichter aber konnte die andere

1) Neander in seiner Abhandlung über die „Einteilung der Tugenden bei Thomas von Aquino“ (Wissenschaftl. Abhandlung, herausgegeben von Jacobi, Berlin 1851, S. 42 ff.) tadelt dessen Tugendlehre, weil sie zwei Stufen scheidet, die principale oder allgemein menschliche und die höhere christliche und theologische. „Wäre sich“, bemerkt er S. 50, „Thomas des Gegensatzes zwischen dem Standpunkt der alten Philosophie und dem des Christentums bewusst worden, so würde er als die höchste Aufgabe der Sittenlehre erkannt haben, aus dem christlichen Princip selber alle Tugend dergestalt herzuleiten, dass selbst die Grundtugenden des Altertums erst aus ihm ihre rechte Erfüllung finden müssen.“ Auch wir haben vorhin das Schwankende und Unhaltbare an jener Duplicität ans Licht stellen wollen. Allein es ist doch kaum zu sagen, wie sich Thomas eigentlich verhalten sollte. Wäre er, wie Neander will, von jenen allgemeinen Gegensätzen ausgegangen, so hätte er die Cardinaltugenden überhaupt nicht acceptiren können; und doch waren sie längst gegeben, und es gehörte zu dem grossen Gange der Scholastik, sie und mit ihnen die sittlichen Begriffe des Aristoteles zu verwenden. Wie konnte er also bei dem damaligen Stande kritischer Erkenntnis sich anders helfen, als indem er ihnen eine bestimmte, aber untergeordnete Stellung anwies?

feinere und kritische Frage in den Hintergrund treten, ob und wie weit die Bestandteile, welche sich von alter und neuerer Zeit her unter dem gleichen Dache kirchlicher Autorität zusammengefunden hatten, auch innerlich mit einander vereinbar seien.

Das aufgerichtete Gebäude hielt eine Zeit lang noch zusammen, so gut wie die Kirchenherrschaft und das Klosterleben, welchem die Lehrkräfte angehörten, und bis zur Reformation war es noch weit. Wer die Geschichte der Ethik stetig bearbeiten wollte, würde zunächst bei den casuistischen Schriften des 14. Jahrhunderts und sodann bei Antoninus von Florenz anlangen. Der Uebergang zur casuistischen Behandlung der Moral muss vom Standpunkt des Speculum aus als ein leicht möglicher und naheliegender betrachtet werden. Denn nachdem man sich gewöhnt, so zahlreiche Tugendübungen und asketische Verrichtungen aufzuzählen, bedurfte es nur noch eines Schrittes bis zur Unterscheidung besonderer Fälle, welche einer sittlichen Obliegenheit entweder näher oder entfernter zugehören. Gewiss aber hat dabei auch der realistische und praktische werdende Zeitgeist mitgewirkt, das individuelle Gewissen regte sich lebendiger und verlangte Auskunft über die Mannigfaltigkeit der Lebenslagen; selbst der Beichtstuhl konnte ohne deren Berücksichtigung nicht mehr auskommen, daher traten leicht gewisse modificirte Anleitungen und Ratschläge an die Stelle allgemeiner Vorschriften. — Abgesehen davon ist vor kurzem noch auf die Bedeutung des Nominalismus für die Ethik hingewiesen worden <sup>1)</sup>; es wäre interessant, genauer zu wissen, in welcher Weise diese letzte Wendung der Scholastik auch auf die Erklärung der sittlichen Begriffe einen massgebenden Einfluss geübt hat.

---

<sup>1)</sup> Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, S. 321.