

will, muß einen langen Weg durchlaufen und viele schwere Kämpfe bestehen, denn es lagern, mit dem heiligen Papst Gregorius M. zu reden, Riesen links und rechts, um uns zu schrecken und zu ängstigen, nämlich der Teufel und unsere ungebändigten Leidenschaften. Doch sei getrost, fürchte dich nicht, tröstet der honigfließende Lehrer: Wer unter dem Schutze des Allerhöchsten wohnt, wer sein Heil mit Furcht und Zittern wirkt, der kann zwar bisweilen fallen, aber er wird dabei nicht zertreten, weil Gottes Hand ihn wieder aufrichtet und ihn schirmend hält (St. Bern. Ps. 90, s. 2, n. 1).

## Das Maß des Verdienstes in den einzelnen Werken.

Von P. Julius Müllendorff S. J. in St. Andrä (Kärnten).

(Erster Teil.)

Das Maß der Verdienste, welche sich die Gerechten und Ausgewählten für die ewige Seligkeit erwerben, ist nicht für alle das gleiche. An vielen Stellen der Evangelien ist nämlich von den „Größeren“ und „Kleineren“ im Himmelreiche die Rede. In dem Hause des himmlischen Vaters sind viele (verschiedene) Wohnungen. Von den Knechten im Reiche Christi erwerben sich die einen fünf, die anderen nur zwei Talente. Die arme Witwe, welche zwei Heller in den Schatzkasten hineinwarf, hat mehr hineingeworfen, als alle andern. Jedem wird der Lohn angerechnet nach Schuldigkeit. Es ist nun aber nicht wahrscheinlich, daß dieser Unterschied der Verdienstlichkeit einzig von der größeren oder geringeren Zahl der guten Werke herrührt, welche die Ausgewählten üben; unter den Werken selbst besteht auch ein Unterschied. Die einen sind besser und verdienstlicher als die anderen. Diese Verschiedenheit des Maßes der Verdienstlichkeit möchten wir hier besprechen.

Wir handeln nur von der Verdienstlichkeit im eigentlichen Sinne, von dem *meritum de condigno*. Eine praktische Bedeutung dürfte den Fragen über diese Verschiedenheit wohl zuerkannt werden, nachdem heute die Theologen so ziemlich alle sich überzeugt haben, daß alle nicht sündhaften Werke, die im Stande der Gnade mit Bewußtsein verrichtet werden, für die ewige Seligkeit verdienstlich sind. Den Gläubigen, welche diese Ueberzeugung zu der ihrigen gemacht haben, wird wohl nicht selten daran gelegen sein, zu wissen, auf welche Weise sie die Verdienstlichkeit ihrer guten Werke vermehren können, und der Seelsorger wird ihnen doch in den hierauf bezüglichen Fragen über das, was sicher oder was wenigstens wahrscheinlich ist, einen Aufschluß erteilen müssen. Eine genauere Belehrung hierüber wird ohne Zweifel die Gläubigen auch zu einer eifrigeren Verdiensterwerbung antreiben. Wir möchten daher untersuchen, erstens auf welcher Grundlage in den guten Werken diese Verschiedenheit des Verdienstlichkeitsgrades beruht, und zweitens welche Bedingungen oder



Umstände eine Steigerung desselben zur Folge haben. In diesem zweiten Teile besonders wollen wir beachten, daß es äußere und innere, schwierige und leichte Werke gibt; daß die Werke verschiedenen Tugenden angehören; daß die einen Gegenstand eines Gebotes, die anderen etwa nur Gegenstand eines Rates sind; daß die einen mehr, die anderen weniger Zeit zu ihrer Ausführung brauchen; daß das wirkende Subjekt entweder mit mehr oder mit weniger heiligmachender Gnade, welche seine Würde vor Gott ausmacht, ausgestattet ist. Auf die zwei letzten Fragen werden wir aber aus dem Grunde, den wir angeben werden, nicht weitläufig eingehen.

1. Die Wurzel und gleichsam die Quintessenz des Verdienstes ist die Liebe Gottes. Ohne die Liebe, welche das letzte Ziel zum Gegenstande hat, besteht kein (eigentliches, vollkommenes) Verdienst, da Gott nur belohnt, was auf ihn bezogen wird. In jedem (vollkommenen) verdienstlichen Akte muß wenigstens virtuell (im Sinne des heiligen Thomas, wie wir früher weitläufig erklärt haben) die Liebe Gottes tätig sein. Das Maß der in einem guten Werke tätigen Liebe ist also auch das seiner Verdienstlichkeit. „Semper quantitas meriti attenditur secundum radicem caritatis.“<sup>1)</sup> Die Liebe Gottes (ihre Tätigkeit) ist wie der Grund und das Prinzip so auch das Maß der Verdienstlichkeit im guten Werke.

Die Tätigkeit der Liebe Gottes ist nun aber nicht in allen guten Werken derjenigen, die geistlich leben, gleich. Sehr klar wird in der heiligen Schrift eine große Tätigkeit der Liebe Gottes (Luk. 7, 47) und eine größere (Joh. 21, 15; Luk. 7, 42) einer geringen oder wenigstens einer nicht so großen gegenübergestellt. Es wird ja auch ganz allgemein unter Katholiken als Tatsache angenommen, daß die Gerechten in der Vollkommenheit einen höheren und einen niederen Grad besitzen; die ganze geistliche Vollkommenheit und Heiligkeit eines jeden geht aber aus der Tätigkeit seiner Liebe Gottes hervor; also muß auch diese Tätigkeit in den guten Werken der Diener Gottes eine ungleiche sein. Je mehr sich die vollkommene Liebe Gottes in einem guten Werke betätigt, desto größer ist das Maß des Verdienstes, das der Gerechte sich in demselben erwirbt.

So begründet nach dem Aquinaten die Verschiedenheit der Tätigkeit in der Liebe Gottes die Verschiedenheit der Wohnungen im Hause des himmlischen Vaters. Das nächste Unterscheidungsprinzip der verschiedenen Grade in der ewigen Seligkeit ist nämlich jene Er-

<sup>1)</sup> „In aliis autem (est meritum) secundum quod caritati informantur.“ (In 3. dist. 30. q. 1. a. 5.) — „Vis merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto, et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis, et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.“ (In 4. dist. 49. q. 1. a. 4. sol. 4.) — In 3. dist. 24. q. 1. a. 3. sol. 3: „Principalitas merendi est ex caritate; ipsa enim est in voluntate sicut in subjecto, ipsam perficiens quantum ad primum actum ejus et principalem. Et iterum cum sit amor Dei, facit amatum ipsum, quod est primum, esse suum, inquantum unit ei.



kenntnis und Liebe, die der Seele im Jenseits verliehen wird, und der Grad dieser Erkenntnis und Liebe entspricht dem Grade der Liebe, den sie beim Uebergange in das Jenseits erreicht hat. Die Verschiedenheit der Stärke in der Liebe, wie die Seele sie im Jenseits erwirbt, ist das entfernte Prinzip der Verschiedenheit in der ewigen Seligkeit, da die Seele um so fähiger ist, vom himmlischen Lichte erleuchtet und der Anschauung Gottes theilhaft zu werden, als ihre Liebe stärker oder vollkommener geworden ist.

Hierin stimmen alle Theologen heute dem heiligen Thomas bei. Es ist auch eine ganz allgemein angenommene Lehre, daß jedes Werk, das wenigstens virtuell aus der Liebe Gottes hervorgeht, den *habitus caritatis* vermehrt und zwar umsomehr, je stärker sich die Liebe in demselben betätigt.

Die einst vor Suarez von einigen Theologen verteidigte Ansicht, die Intensität des himmlischen Lohnes für den Gerechten richte sich nur nach dem vollkommensten Akte der Liebe, den er je auf Erden erweckt habe und der intensiver gewesen sei als seine habituelle Liebe, ist heute von allen Theologen aufgegeben. Doch wollen wir die besondere Ansicht des Aquinaten nicht unerwähnt lassen, nach welcher die Vermehrung des *habitus caritatis* durch das gute Werk nicht sogleich eintritt, falls dieses Werk die ganze Kraft (Intensität) des vorhandenen *habitus* nicht übersteigt oder wenigstens erreicht; in diesem Falle werde die Vermehrung des *habitus*, die der Akt verdient hat, erst beim Eintreten eines diesem *habitus* entsprechenden Aktes oder, wenn kein solcher erfolgt, erst vor dem Uebergehen der Seele in das Jenseits zuertheilt.<sup>1)</sup>

Es versteht sich aber, daß auch in den nicht förmlichen Akten der Liebe, wenn sie vollkommen verdienstlich sind, etwas von der Liebe Gottes (nach der Lehre des Aquinaten über die Verdienstlichkeit) enthalten ist. Selbst jede sittliche Gutheit eines Werkes steht in einem Verhältnisse zu dem letzten Ziele des vernünftigen Geschöpfes, obgleich nicht alle sittlich guten Werke, sondern nur die der förmlichen Gottesliebe sich auf dieses Ziel beziehen. Hiemit kommen wir zur Frage, unter welchen Hinsichten das Maß der Liebe Gottes, die in den einzelnen verdienstlichen Werken enthalten ist, ein größeres oder geringeres sein kann.

2. Eine doppelte Rücksicht ist hier vor allem wohl zu unterscheiden. Das Maß der in den verdienstlichen Werken enthaltenen Liebe Gottes ist verschieden, entweder 1. objektiv (qualitativ) durch das Objekt, auf welches das Werk sich bezieht, die Art der sittlichen Gutheit, zu welcher es gehört; oder 2. subjektiv (quantitativ) durch die Stärke der Tätigkeit der Seelenkräfte, die es ausführen, besonders des Willens. Schon in betreff der Sittlichkeit überhaupt werden die

<sup>1)</sup> Die Argumente, welche Thomas (In 1. dist. 17. q. 2. a. 3. und In 2. dist. 27. q. 1. a. 5.) für diese Ansicht vorbringt, sind bereits längst von vielen Theologen bekämpft worden und werden heute kaum noch von jemand verteidigt; eine vollständige Sicherheit scheint aber doch in dieser Frage nicht zu bestehen; in der *Summa theologiae* hat Thomas seine Ansicht nicht geändert. (Vgl. 1. 2. q. 114. a. 8. ad 3.)



menschlichen Werke in dieser doppelten Hinsicht unterschieden.<sup>1)</sup> Die eine wie die andere dieser zwei Quellen sind also auch ins Auge zu fassen, um die Steigerung des Verdienstes zu beurteilen, und zwar so, daß wir immer voraussetzen, die Werke, die wir unter einer Rücksicht miteinander vergleichen, seien unter der andern einander gleich; denn es versteht sich, daß ein Akt, der seinem Objekte nach wertvoller und verdienstlicher ist, als ein anderer, dennoch wegen der Willensstärke, mit welcher dieser ausgeführt wird, weniger verdienstlich für das Subjekt sein kann, als dieser.

Wir beginnen mit dem Vergleiche von Seite des Objectes oder der Art des guten Werkes.<sup>2)</sup> In Bezug auf Object oder Art des Werkes ist aus dem eben (n. 1) angegebenen Grunde der förmliche Akt der vollkommenen Liebe Gottes der beste und verdienstlichste unter allen. In der vollkommensten Weise, deren der Wille fähig ist, bezieht er sich auf das unendlich vollkommene höchste Gut wegen seiner selbst, überragt daher an Wert und Verdienstlichkeit alle anderen Tugendakte, die Akte der moralischen Tugenden, weil diese nicht unmittelbar und formell auf das letzte Ziel bezogen sind, die Akte der zwei anderen göttlichen Tugenden, weil diese zwar auch, wie die Liebe, Gott selbst zum materiellen und formellen Gegenstande haben, aber nicht in so vollkommener Weise sich auf ihn beziehen, wie die Liebe.

Näher erklärt uns dies der heilige Thomas. Der Akt des Glaubens ist Akt der Erkenntnis, er findet seine Vollenbung in seinem Gegenstande insofern, als dieser erkannt wird, mit andern Worten als dessen Erkenntnis in uns ist. Der Akt der Hoffnung und der Akt der Liebe dagegen wird vollbracht durch die Vereinigung des Willens mit dem Gegenstande, inwiefern dieser außer uns ist und wir nach ihm streben, und zwar (in den göttlichen Tugenden) mit dem Gegenstande, der unendlich über uns ist. Daher ist sowohl der Akt der Hoffnung als der der Liebe vorzüglicher als der des Glaubens.<sup>3)</sup> Uebrigens muß ja sowohl der Akt des Glaubens als der der Hoffnung, um vollkommen verdienstlich zu sein, etwas von dem der Liebe haben.

Zudem schließen Glauben und Hoffen in ihrem Begriffe eine Entfernung von ihrem Gegenstande ein, jenes im Sehen, dieses im

<sup>1)</sup> So untercheidet z. B. Thomas die Gutheit des Werkes und die Gutheit des Willens 1. 2. qq. 18. et 19. — „Bonitas (meritoria) actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit, scilicet ex termino vel objecto, et ex principio. quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi, quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit.“ (In 3. dist. 30. q. 1. a. 3. in c.) Vgl. die Texte, die wir unten n. 7 anführen werden. — <sup>2)</sup> Unter dem Objecte ist hier im weiteren Sinne des Wortes alles zu verstehen, worauf das Werk moralisch sich bezieht, also der Gegenstand desselben mit allen Umständen, die dabei moralisch in Betracht kommen, besonders auch der mit dem Gegenstande identische oder ihm übergeordnete Zweck. — <sup>3)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 6. ad 1.; cf. 1. 2. q. 66. a. 6. ad 1.



Besitzen; der vollkommene Liebesakt dagegen bezieht sich auf das, was man schon hat, um sich mit dem Gegenstande wegen seiner selbst zu vereinigen.<sup>1)</sup> Doch genüge es uns hier, für diese Wahrheit den Ausspruch des Apostels anzuführen: „Manent fides, spes, caritas, tria haec: major autem horum est caritas.“ Bekanntlich setzt aber der Akt der Liebe den der Hoffnung und des Glaubens voraus.

Gehen wir nun über zu den intellektuellen und moralischen Tugenden, die den theologischen, wie gesagt, an Wert nachstehen. Die intellektuellen wären zwar, physisch und an sich betrachtet, vorzüglicher als die moralischen, weil sie das an sich edlere Seelenvermögen, die Erkenntnis, vervollkommen; aber da sie das Strebenvermögen nicht vervollkommen (sich nicht auf den freien Gebrauch des guten Habitus beziehen), sind sie nicht einmal im vollen Sinne Tugenden, können daher auch nicht als Tugenden mit den sittlichen verglichen werden, und von ihrer Verdienstlichkeit kann nur insofern die Rede sein, als sie von den anderen Tugenden, namentlich der Liebe, angewendet und gebraucht werden.<sup>2)</sup>

Aber auch die moralischen Tugenden stehen den theologischen nach, weil sie nicht unmittelbar an die höchste und erste Regel aller sittlichen Gutheit, welche Gott ist, hinanreichen, sondern nur an die aus Gott abgeleitete menschliche Regel (*humana ratio*) der Mittel zum Zwecke.<sup>3)</sup>

Vergleichen wir also jetzt die moralischen Tugenden miteinander.

3. Unter den moralischen Tugenden gehen ohne Zweifel diejenigen an Wert und Verdienstlichkeit voran, die sich insofern auf Gott selbst beziehen, als sie eine ihm selbst (als *objectum cui*) zu leistende Pflicht erfüllen. Auch diese moralischen Tugenden, welche zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit gehören, haben ein von Gott verschiedenes nächstes Objekt, die Religion die Akte, wodurch Gott die schuldige Verehrung erwiesen, die Buße die Akte, wodurch Gott für die ihm zugefügte Beleidigung Genugthuung geleistet, der Gehorsam die Akte, wodurch seinen Forderungen entsprochen, die Demut die Akte, wodurch das Streben nach einer von Gott unabhängigen (nichtigen) Größe ertötet wird durch die ihm zukommende Unterwerfung.

Zur Demut gehört es allerdings auch überhaupt, das ungerichtete Streben nach Hoheit abzuwehren, weshalb sie der heilige Thomas (2. 2. q. 161. a. 4.)

<sup>1)</sup> S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 6. in c.; 2. 2. q. 23. a. 6. in c. — <sup>2)</sup> Hieher gehört die Frage, ob das kontemplative Leben vollkommener und verdienstlicher sei als das aktive, oder umgekehrt. Als intellektuelle Tätigkeit (also an und für sich) ist das kontemplative allerdings mehr als das aktive; in diesem Sinne hat der heilige Gregor der Große (*Moral.* 1. 6. c. 18) dem Verdienste des kontemplativen Lebens den Vorrang angewiesen. Aber das aktive Leben kann doch eine gewisse „Fülle der (erworbenen oder von Gott erteilten) Kontemplation“ voraussetzen, und in diesem Sinne ist es vollkommener und verdienstlicher, als das bloß kontemplative; so hat auch Christus es für sich erwählt. (S. Thom. 2. 2. q. 182. a. 1.; q. 188. a. 6.; 3. q. 40. a. 1. ad 2.) — <sup>3)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 6. in c.



als *pars potentialis* zur Kardinaltugend der Mäßigkeit zählt. Indes betont auch er immer (besonders 1. c. aa. 5. et 6.), daß es zum Wesen dieser Tugend gehöre, sich dem göttlichen Einflusse mit Unterdrückung der falschen (eingebildeten) eigenen Größe zu unterwerfen; diese Unterwerfung dürfte daher wohl mit Recht als ein Bestandteil der Gerechtigkeit betrachtet werden, die wir Gott schulden, womit dann die Demut, in ihrer vollständigen Entwicklung betrachtet, der Kardinaltugend der Gerechtigkeit beigezählt würde. Auch so könnte man dem heiligen Lehrer noch beistimmen, wenn er die *vana gloria* (wohl mit der sogenannten *superbia imperfecta* identisch) als der *magnanimitas* entgegen zu den Verletzungen des Sturmutes zählt; denn die Art eines guten oder schlechten Aktes wird nicht bestimmt nach dem, woraus er hervorgeht, sondern nach der Weise, wie er zustande kommt. Bei den Verletzungen der Demut durch die zur äußersten Entwicklung gelangte *superbia (perfecta)* ist das *subjectum* dieser, wie Thomas (2. 2. q. 162. a. 3.) auch zugibt, bereits nicht mehr die *irascibilis proprie dicta*, sondern die *irascibilis „prout invenitur in appetitu intellect vo“* (dem Willen). Vielleicht läßt sich das gleiche von der in ihrer vollständigen Entwicklung betrachteten Demut sagen, deren Materie ebenfalls in *irascibili* ist.

Die Akte der eben erwähnten Tugenden dürften wohl mit Recht als die verdienstlichsten aller moralischen Tugenden angesehen werden. Aber eine absolute Rangstufe der Vorzüglichkeit unter den moralischen Tugenden aufzustellen, ist kaum möglich, da die einen in einer Beziehung, die anderen in einer anderen den Vorrang beanspruchen. Nur einige Andeutungen möchten wir hier aus Thomas über die bis heute von den Theologen ziemlich vernachlässigte Frage beifügen.

Vor allen moralischen Tugenden macht zwar gewissermaßen die ihren Vorrang geltend, welche alle anderen moralischen lenkt und regelt, indem sie allen den Weg zeigt und die von ihnen einzuhaltende Mitte anweist, die Klugheit. Gewiß mit Recht räumen die Theologen allgemein mit Thomas ihr unter diesen Tugenden den ersten Platz ein, weil sie als Führerin die rechten Mittel zur Erreichung des Zieles derselben lehrt, weshalb sie auch vor allem anderen von der Liebe angewendet und befördert werden muß, wenigstens die schlechtthin sogenannte Klugheit, die sich auf das eigene Gut (Wohl) bezieht.<sup>1)</sup> Zudem verleiht das intellektuelle Element, das der Klugheit vor den drei andern Kardinaltugenden eigen ist, ihr auch vor diesen eine Würde oder einen Adel, der beachtet zu werden verdient. Aber wie unbedingt auch die Notwendigkeit und wie erhaben der Adel der Klugheit sein mag, kann man doch, wo es sich wie hier um das praktische Resultat, das Verdienst der guten Werke handelt, der Kardinaltugend der Gerechtigkeit ohne Bedenken, wie es auch Thomas getan hat, den ersten Rang nach den theologischen Tugenden anweisen.<sup>2)</sup> Es ist hiezu nur noch besonders zu beachten, daß es zur

<sup>1)</sup> Thomas sagt daher wirklich: „*Prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.*“ (2. 2. q. 23. a. 6. in c.) Das doppelte *quae* gibt aber nur den Grund dieses Vorranges, daher die Rücksicht an, unter welcher er aufzufassen und zu verstehen ist. — <sup>2)</sup> Wegen des intellektuellen Elementes, das der Klugheit eigen ist, läßt sich auch auf sie das gewissermaßen anwenden, was Thomas, die moralischen Tugenden mit den intellektuellen vergleichend, sagt:



Gerechtigkeit gehört, nicht nur die allgemeine Klugheit, die sich auf das eigene Wohl bezieht, immer, sondern auch die, welche Haus oder Familie betrifft (oeconomica) oder das Wohl der Gemeinde, des Reiches, der Gesellschaft zc. vorschreibt (politica, socialis etc.), je nach den Verhältnissen, zu entwickeln und zu befördern.<sup>1)</sup> Gewiß wären hierüber denen, die sich Verdienste erwerben wollen, heilsame Winke zu geben.

Nun wollen wir aber die Tugenden, die zur Gerechtigkeit gehören, miteinander und mit den anderen Kardinaltugenden vergleichen.

4. Die Werke der Gerechtigkeit gehen denen der anderen Kardinaltugenden, der Stärke und der Mäßigkeit, voraus, weil diese Tugenden unmittelbar nur das niedere Begehrungsvermögen, in welchem sie ihren Sitz haben, vervollkommen, wogegen die Gerechtigkeitstugenden den Willen selbst zum eigenen Subjekt haben. Diese Werke entrichten das, was wir Gott und dem Nächsten schulden, sie stehen daher der Liebe Gottes am nächsten, der sie die wichtigsten und edelsten Dienste leisten. Ihre Verdiensterwerbung wird daher auch, wenn der Wert der guten Werke nur berücksichtigt wird, der reichlichste von allen moralischen Tugenden sein.<sup>2)</sup>

Unter diesen Werken ist ferner denen der Gottesverehrung (Religion) schlechthin der erste Rang, also auch am meisten Verdienstlichkeit bezüglich des Objektes der Werke zuzuerkennen, weil der Gegenstand dieser Tugend am nächsten zu Gott hingehört, auf welchen als Ziel alle moralischen Tugenden mit ihren Werken als Mittel gerichtet sind; denn die Werke dieser Tugend beziehen sich direkt und unmittelbar auf die göttliche Ehre.<sup>3)</sup>

In einer Hinsicht jedoch erkennt der heilige Lehrer, dem wir den eben vorgebrachten Beweis entnommen haben, einer anderen Tugend unter den moralischen den Vorrang zu, nämlich der des Gehorsams. Betrachtet man nämlich das, was eine Tugend unter diesen gleichsam hingibt, damit es Gott diene, so muß wohl die als die vorzüglichste und verdienstreichste angesehen werden, welche das kostbarste der dem Menschen gehörenden Güter hiezu darbietet und Gott gleichsam zu Diensten stellt. Diese Tugend ist der Gehorsam; dieser bringt Gott, um dessen Willen zu erfüllen, den eigenen Willen

„Simpliciter loquendo virtutes intellectuales quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, nobilior est,“ etc. (1. 2. q. 66. a. 3.) Im unmittelbar folgenden Artikel kommt daher ohne Berücksichtigung der Klugheit die Behauptung, daß die Gerechtigkeit die vorzüglichste aller moralischen Tugenden ist, worüber wir demnächst noch einiges sagen werden. — <sup>1)</sup> Vgl. S. Thom. 2. 2. q. 47. a. 11. — <sup>2)</sup> Das höhere Gut, das in den Werken der Kardinaltugend der Gerechtigkeit hervorleuchtet, gibt sich kund sowohl daraus, daß sie den Willen vervollkommen durch sich selbst, als daraus, daß sie den Menschen nicht einzig in sich, sondern auch gegenüber Gott und dem Nächsten in das rechte Verhältnis bringen. (S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 4.) — <sup>3)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 81. a. 6.



dar, der mehr ist als die äußern Güter, mehr als die des Leibes und selbst unter den geistlichen das höchste, inwiefern der Mensch durch ihn alle andern Güter gebraucht.

S. Thom. 2. 2. q. 104. a. 3. Selbstverständlich ist hier nur von solchen Gütern die Rede, auf welche der Mensch, um Gott zu dienen, verzichten kann; daher ist unter dem Willen hier eigentlich die Freiheit (nämlich gegen den Willen Gottes zu handeln) zu verstehen; diese wird weggeschafft, der gute Wille aber Gott dargebracht. Der freie Wille bringt sich selbst dar, indem er sich dem göttlichen Willen gleichförmig macht und hiedurch seinen wahren Wert erlangt und die Vollkommenheit erreicht. Er hebt die Möglichkeit auf, in diesem Akte noch das Böse zu wählen, und die Aufhebung dieser Freiheit ist ein Glück.

Die eine dieser Tugenden nimmt also nach der einen, die andere nach der anderen Rücksicht einen Vorrang vor allen anderen ein. Es ist nicht nötig, daß wir uns weiter auf einen Vergleich der Verdienstlichkeit ihrer Werke einlassen. Das Verdienst besteht eben darin, daß der Mensch mit Hintansetzung der geschaffenen Güter dem höchsten Gute, welches Gott ist, als seinem Ziele anhänge; die Vereinigung mit Gott bringen förmlich die theologischen Tugenden zur Ausführung, das Verzichtleisten auf die geschaffenen Güter und das Ergreifen der positiven Mittel zur Erreichung des Zieles die moralischen. Die in ihrer Art vollkommensten Mittel dazu sind die Verehrung Gottes durch die Religion und die Erfüllung seines Willens durch den Gehorsam. Die Werke dieser Tugenden sind also auch unter den Werken aller moralischen Tugenden die verdienstlichsten.

Wie verhalten sich nun Starke und Mäßigkeit zu einander? Beide Tugenden vervollkommen unmittelbar das niedere Begehrungsvermögen, haben in diesem ihren Sitz, jene in irascibili, diese in concupiscibili.<sup>1)</sup> Die Stärke wird der Mäßigkeit an Wert oder Bedeutung vorangestellt, weil sie das niedere Begehren der Vernunftregel in betreff eines höheren oder wichtigeren Gegenstandes als diese unterwirft.<sup>2)</sup> Indes kann diese Rangordnung wohl keinen großen Unterschied bezüglich der Verdienstlichkeit der diesen Tugenden zugehörigen Werke hervorbringen. Uebrigens wird diese Rangordnung von Thomas selbst in einer Hinsicht modifiziert. Er hat die Demut zur Mäßigkeit gezählt, und reiht sie dann doch unmittelbar dem Range nach der Gerechtigkeit an, weil sie eine Allgemeinheit besitzt, die weder einer anderen zur Mäßigkeit gehörenden Tugend noch auch der Stärke zukommt, indem sie den Menschen in allem der Vernunftregel und Ordnung unterwirft, wie ihn die Gerechtigkeit in allem derselben gleichförmig macht. Wir möchten sie ohnehin, wie gesagt, den Gerechtigkeitstugenden beizählen, wenigstens inwiefern ihr die *superbia*

<sup>1)</sup> Wir setzen diese Einteilung des *appetitus sensibilis* als bekannt voraus, wie sie Thomas erklärt in der *Theol. Summa* 1. q. 81.; 1. 2. q. 23. —

<sup>2)</sup> „*Fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent. primum locum tenet inter virtutes morales, quae sunt circa passiones. . . Temperantia subiecit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam. . . scilicet in cibis et venereis.*“ S. Thom. 1. 2. p. 66. a. 4. Cf. 2. 2. q. 141. a. 8.



perfecta entgegensteht, die zu ihrer äußersten Entwicklung gelangt ist (vgl. Seite 48), und wenn man das „removens prohibens“ als maßgebend für die Rangordnung gelten läßt, gebührt ihr, wie auch Thomas zugibt, ein erster Platz unter allen moralischen Tugenden; denn da sie den Menschen für den Einfluß der göttlichen Gnade empfänglich macht, wird sie mit Recht als Fundament des geistlichen Lebens bezeichnet. Inwiefern jedoch die positive Vervollkommenung vorzüglicher ist, als die Vorbereitung dazu, sind die Tugenden, welche den Menschen direkt und positiv zu Gott erheben, nämlich die theologischen und die zur Gerechtigkeit gehörenden moralischen, vorzüglicher als sie.<sup>1)</sup>

Es versteht sich, daß die Gläubigen kräftig zur Verdiensterwerbung dadurch angetrieben werden, daß sie die Notwendigkeit und den vom Objekte abhängigen Wert der verdienstlichen Werke genauer kennen lernen. Praktisch hängt es aber doch sehr oft nicht sowohl von ihrer freien Wahl, als von ihren Lebensverhältnissen, ihrem Charakter und den sich darbietenden Gelegenheiten ab, auf welche Art von verdienstlichen Werken sie sich besonders verlegen können oder sollen. Nur darauf möchten wir noch besonders aufmerksam machen, wie ratsam und nützlich die Beachtung des objektiven Maßes der Verdienstlichkeit denen sein dürfte, welche sich mehr Schätze für die Ewigkeit sammeln wollen, bei der Standeswahl. Ein Stand, dem es eigen ist, nicht nur zur notwendigen Sorgfalt für das eigene Seelenheil mit besonderer Kraft anzutreiben, sondern auch beständig zu Werken der Nächstenliebe wegen Gott zu verpflichten; ein Stand ferner, der allen, auch den geringsten guten Werken, welche geschehen, außer dem Werte jener Tugenden, aus welchen sie hervorgehen, den Charakter und das Verdienst eines Aktes der Religion mitteilt: ein solcher Stand, meinen wir, ist doch wohl jenen Ständen, die solche Vorteile nicht bieten, an und für sich vorzuziehen.

5. Hiemit gelangen wir zu der, ebenfalls noch auf das Objekt der verdienstlichen Werke sich beziehenden Frage, ob ein gutes Werk verdienstlicher ist, wenn es die Erfüllung eines evangelischen Rates zum Gegenstande hat, oder wenn es nur ein strenges Gebot erfüllt, oder wenn es etwa weder Gegenstand eines Gebotes noch eines eigentlichen Rates ist.

Vor allem ist es sicher, daß die Erfüllung eines Gebotes (unter den sonst zu erfüllenden Bedingungen) ein verdienstliches Werk ist.<sup>2)</sup> Das Werk ist auch deswegen, weil es geboten ist, nicht weniger ver-

<sup>1)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 161. a. 5. ad 2—4. — <sup>2)</sup> Die entgegengesetzte Ansicht, einst von Dionysius dem Karthäuser verteidigt, wird von Suarez mit Recht als *sententia temeraria et erronea* bezeichnet. (De gratia, l. 12. c. 5. n. 2.) Es findet bei diesem Werke das Prinzip seine Anwendung: „Homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet meretur.“ (S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 1. ad 1.) Es bewährt sich dabei, was von dem Gerechten gesagt ist: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan: dafür sind seine Güter sichergestellt im Herrn.“ (Sir. 31, 10 f.)



dienstlich, als wenn es nicht geboten wäre. Denn durch das Gebot wird weder das voluntarium, das das Werk vollzieht, noch die Güte des Werkes, wenn es eine solche schon an sich besitzt, vermindert. Das Verdienst wird vielmehr in diesem Falle noch vermehrt; denn zu der Güte, die das Werk in diesem Falle schon an sich hat und welche (wie vorausgesetzt werden darf) intendiert wird, kommt die des formellen oder virtuellen Gehorsams hinzu, der das Gebot als solches erfüllt.<sup>1)</sup> Allerdings kommt es oft vor, daß das nicht gebotene, freiwillig aus eigenem großmütigen Antriebe unternommene Werk mit verhältnismäßig größerem Eifer und stärkerer Willenskraft ausgeführt wird als das gebotene. Aber das gebotene hat doch darin gerade, daß es geboten ist, einen besondern und entscheidenden Grund, die Willenskraft in Anspruch zu nehmen.<sup>2)</sup>

Ueber den Unterschied, der auf der Willensstärke beruht, werden wir aber nachher handeln. Den objektiven Unterschied, der in betreff der evangelischen Räte besteht, dürfen wir hier nicht unerwähnt lassen. Das Gebot erstreckt sich nur auf das, was streng genommen zur Liebe Gottes erfordert ist, auf das letzte Ziel und die zu demselben notwendigen Mittel; der Rat dagegen bezieht sich auf jene Mittel, welche dazu dienen, das Ziel besser und vollkommener zu erreichen. Durch Befolgung der evangelischen Räte werden nämlich von vorneherein jene Hindernisse beseitigt, die sich der Wirksamkeit der Liebe Gottes vorzüglich entgegenstellen, sie bezweckt somit, diese Wirksamkeit weiter auszudehnen und zu befördern. Der Gegenstand des Rates ist also an sich besser und dessen Befolgung an sich verdienstlicher, als die Erfüllung des Gebotes, wofern die allgemeinen Bedingungen der Verdiensterwerbung, folglich auch diese Erfüllung, dabei nicht fehlen.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Es kann wohl nur höchst selten vorkommen, daß ein in jeder Hinsicht (mit all seinen Umständen) indifferentes Werk Gegenstand eines Gebotes werde. In diesem Falle wäre dem Werke nur das Verdienst des Gehorsams zuzuschreiben. Wenn aber jemand ein gutes Werk tut, ohne zu wissen, daß es geboten ist, erfüllt er doch das Gebot, weil er den Willen hat, alles Gute dabei zu tun, was er kann. — <sup>2)</sup> „Debitum non diminuit rationem meriti, nisi quatenus diminuit rationem voluntarii, secundum quod quandam necessitatem importat; sed si voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti, quantum est ibi de ratione voluntarii.“ (S. Thom. In 3. d. st. 30. q. 1. a. 3. ad 4.) Bemerkenswert ist hiezu, was Suarez sagt: „Quia in operibus non praeceptis solet esse major occasio ostendendi hanc liberalem voluntatem, ideo solent etiam ex hac parte praeferrri secundum quid opera non praecepta. Et ideo etiam abstinetur interdum a praeceptis, ut illud facilius locum habeat: ‚Non ex tristitia aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.‘ (2 Cor. 9. 7.; cf. Philem. 9.)“ Suarez. De gratia, l. 12. c. 5. n. 4. (Ed. Vives. t. 10. pag. 27.)

— <sup>3)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 184. a. 3. und besonders 1. 2. q. 108. a. 4. — Wer die evangelischen Räte auf verdienstliche Weise befolgen will, muß offenbar auch den Willen haben, die Gebote zu halten. Indem daher die heiligen Väter allgemein (z. B. Chrysostomus, hom. 22. in 1. Cor.) die Befolgung der evangelischen Räte über die Erfüllung der Gebote stellen, setzen sie voraus, daß diese in jener schon enthalten ist. Sie leugnen damit nicht, daß das Gebot an und für sich dem Verdienste nichts entzieht, sondern es vermehrt.



Es ist schließlich zu bemerken, daß die, welche sich durch Gelübde zur Befolgung eines oder mehrerer Räte verpflichten, nicht nur das Verdienst jener Tugend erwerben, die sie dem evangelischen Räte gemäß in einem guten Werke üben, sondern auch das der Tugend der Gottesverehrung, inwiefern das Werk zu ihrem Gelübde gehört, und das des Gehorsams, wenn die Verpflichtung sich auf dasselbe erstreckt.

Noch ein interessantes Beispiel, wie die verschiedenen Gründe einer höheren Verdienstlichkeit aus den formellen Objecten der guten Werke zu erheben sind, gibt uns Thomas, indem er das gute Werk der Freundesliebe mit dem der Feindesliebe vergleicht. Hat Christus der Herr letzteres seinen Jüngern so eindringlich deswegen empfohlen, weil dasselbe überhaupt besser und verdienstlicher ist (seinem Objecte nach) als das erstere? Eine einfach bejahende Antwort auf diese Frage wäre nicht zutreffend. Die Feindesliebe kann allerdings, wenn sie eine wahre Liebe ist, kaum jemals einen andern Beweggrund haben, als die Liebe zu Gott, während zur Freundesliebe, selbst wenn sie tugendhaft ist, leicht auch andere, unvollkommenere Gründe bewegen können. Indes kann auch letztere aus der Liebe zu Gott hervorgehen, und dann ist sie, wie Thomas sagt, an sich besser und vollkommener, daher auch an sich verdienstlicher als die Feindesliebe, weil ihr Gegenstand, als besser und mehr mit uns verbunden, mehr geliebt zu werden verdient, als der der Feindesliebe, weshalb es auch schlimmer ist, den Freund zu hassen als den Feind.<sup>1)</sup> Christus hat uns also deswegen die Feindesliebe besonders empfohlen, damit wir uns überhaupt versichern, die Liebe Gottes zum Beweggrunde unserer Nächstenliebe zu haben, was wir mit Ueberwindung der Hindernisse (Schwierigkeiten), welche die Feindschaft bereitet, wohl ohne Zweifel zustande bringen; dann werden wir, die wir die Feinde um Gotteswillen lieben, hoffentlich auch die Freunde, die wir aus unvollkommenen Beweggründen zu lieben ohne Schwierigkeit geneigt sind, aus dem höheren Beweggrunde, den hier die innere Vortrefflichkeit des Gegenstandes bietet, lieben. Dann wird die Willenskraft der Gottesliebe, wie ein Feuer, die ihr näher liegenden und brennbaren Gegenstände mit mehr Stärke verzehren, als die entfernten und weniger brennbaren.<sup>2)</sup> Ueber die Schwierigkeiten werden wir jedoch unten (n. 8) noch eigens handeln.

6. Eine weitere Frage, die sich noch auf das Object der verdienstlichen Werke bezieht, ist die, ob dem äußerlichen Akte als solchem ein eigenes von dem des Willensaktes irgendwie verschiedenes Verdienst zukomme; ob, mit anderen Worten, das äußerliche Element, die äußerliche Ausführung eines guten Werkes an sich die Verdienstlichkeit desselben vermehre. Wir können uns hier kurz fassen. Alle Moralisten stimmen heute darin überein, daß die Sittlichkeit des

<sup>1)</sup> S. Thom. 2. 2. q. 27. a. 7.; In 3. dist. 30. q. 1. a. 3. et a. 4. ad 3. et al.  
— <sup>2)</sup> So dem Inhalte nach der prächtige Art. 7. des heiligen Thomas 1. c.



äußeren Aktes mit der des inneren nur Eines ausmacht; daß, mit anderen Worten, zwei Akte, die nach ihrem inneren Elemente durchaus gleich sind, während bei dem einen die äußerliche Ausführung erfolgt und bei dem anderen nicht, in moralischer Hinsicht durchaus denselben Wert oder Unwert haben, weil in diesem Falle das Nichterfolgen der Ausführung bei einem dieser Akte vom Willen des Subjektes ganz unabhängig sein muß.

Was bezüglich der sittlichen Güte der Werke gilt, muß auch auf deren Verdienstlichkeit seine Anwendung finden. Lohn verdient nur, was vom freien Willen abhängt. Wenn aber von zweien, die mit gleichem Willensakte z. B. ein Almosen geben wollen, der eine es wirklich gibt, der andere nicht, so kann offenbar dieser Unterschied nur daher rühren, daß dem einen die Ausführung möglich ist, dem andern nicht. Daher kann die Ausführung dem Verdienste jenes an sich keine Vermehrung bringen und deren Mangel dem Verdienste dieses keinen Eintrag tun. Gegenstand und Stärke des Willensaktes ist, wie vorausgesetzt wird, bei dem einen wie dem anderen gleich; die Ausführung tritt bei dem einen, dem sie möglich ist, notwendig ein, und bleibt bei dem andern, dem sie nicht möglich ist, notwendig aus; sie kann also für die Verdienstlichkeit nicht in Betracht kommen, es sei denn, inwiefern die Ausführung eine Vervollkommenung, Vermehrung oder Vervielfältigung des inneren Aktes selbst veranlaßt, worüber wir hier nicht weiter zu handeln brauchen.<sup>1)</sup> Nach dieser Erklärung ist das Sprichwort richtig: „Wille gilt für Tat im Guten und im Schlechten.“

Eine Erklärung zur Verdienstlichkeitslehre des Aquinaten läßt sich hieraus folgern. Da der vorgelegte Grund, mit welchem Thomas vollständig einverstanden ist, aus der Sittlichkeit und Güte des Werkes selbst gezogen ist, so muß er, wie auch Suarez mit Recht schließt, von jedem Lohne, sowohl dem accidentellen als dem essentiellen gelten.<sup>2)</sup> Wie kommt es nun, daß Thomas den accidentellen Lohn speziell dem äußeren Werke zuschreibt?<sup>3)</sup> — Um zu verstehen, daß hier kein Widerspruch in der Lehre des Aquinaten besteht, genügt es zu beachten, daß auch jener Akt, dem die äußerliche Ausführung fehlt, dennoch ein äußerlicher ist, wenn sein Objekt ein äußerliches ist: dann ist er ein äußerlicher „non quidem ex eo secundum quod

<sup>1)</sup> Vgl. S. Thom. 1. 2. q. 20. a. 4.; In 2. dist. 40. q. 1. a. 3. — Es ist bekannt, welche praktische Schlüsse aus der hier vorgelegten Lehre namentlich über die Verdienstlichkeit frommer Wünsche und gottliebenden Verlangens gezogen werden. (Vgl. Rogacci, Von dem Einen Notwendigen. 2. Teil nach der neuen Ausgabe (bearb. von Müllendorff. Regensb. 1901) 20. u. 24. Hauptst.) — <sup>2)</sup> „Si rationes supra factae efficaces sunt, de omni merito proprio cuiuscunque praemii procedunt, quia etiam meritum accidentaliter praemii requirit suam libertatem.“ De gratia, l. c. n. 21. — <sup>3)</sup> „Ad praemium autem accidentale ordinatur (operans) per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia martyr, in quantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet, et ex hoc sibi aureola debetur.“ In 2. l. c.



est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus“. Die Verdienstlichkeit quoad praemium accidentale schreibt Thomas dem äußerlichen Akte nicht einzig zu secundum quod est exercitus, nämlich inwiefern die äußerliche Ausführung wirklich erfolgt, sondern secundum quod est intentus et volitus: in diesem Sinne bereits ist der Akt ein äußerlicher, dem, inwiefern er ein solcher ist, der accidentelle Lohn zukommt.

Mit der ganzen Auffassung des accidentellen Lohnes bei Thomas stimmt diese Erklärung überein.<sup>1)</sup> Die äußerliche Ausführung kann aber Folgen haben, die ohne sie nicht eintreten. Jemand, nehmen wir an, ist ganz entschlossen, sein Geld unter die Armen zu verteilen, wird aber durch Diebstahl oder einen Unfall an der Ausführung verhindert. Sein Verdienst wird hiedurch an sich nicht vermindert, aber das Gebet der Armen für ihn bleibt aus. Wenn er mit dem Gelde heilige Messen lesen lassen wollte für die Verstorbenen, und es begegnet ihm solcher Unfall, so wird diesen tatsächlich nicht geholfen und er kann sich über den Ausgang nicht erfreuen. Etwas ähnliches scheint in betreff der Märtyrer, Lehrer und Jungfrauen, denen ein besonderer accidenteller Lohn (aureola) zuerkannt wird, sich zu bewähren. Nach einer sehr wahrscheinlichen Ansicht sind diese durch eine besondere Freigebigkeit Gottes befähigt, sich diesen Lohn, aber nur bei der Ausführung des guten Werkes, fast wie ex opere operato, zu erwerben; ohne die Ausführung erfolgt bei auch gleich gutem Willen diese Wirkung nicht, wie auch ein Sacrament in voto nicht alle Wirkungen hervorbringt, die es, in re empfangen, mittheilt. So kann auch die wirkliche Ausführung einen genügtuenden Wert besitzen, der dem durchaus gleich verdienstlichen Werke ohne die Ausführung fehlt.<sup>2)</sup> An der eigentlichen Verdienstlichkeit, selbst der des accidentellen Lohnes, wird aber hiemit nichts geändert.

## Zwei Selbstmörder.

Von P. Adelgott Caviezel O. Cist. in Marienstatt, Nassau.

Ein tief bedauerliches Zeichen unserer Zeit ist die ganz bedeutende Zunahme des Selbstmordes. „Im Jahrzehnt 1831 bis 1840 betrug

<sup>1)</sup> Vgl. In 2. dist. 29. a. 4. — Die Verdienstlichkeit des accidentellen Lohnes kommt dem Werke zu wegen der Art (genus, species), wie es geschieht, und eine besondere Art verleiht ihm der äußere Akt, inwiefern dieser mit seinen Umständen Object desselben ist und zur Erreichung des Zieles des Menschen dient. Dieser Lohn ist, wie es scheint, so enge mit dem essentiellen verknüpft, wie die äußere, konkrete Umkleidung des menschlichen Aktes mit dem ihn konstituierenden Willensakte, besonders dem Akte der Liebe. In diesem eigentlichen Sinne ist der accidentelle Lohn von dem Erfolge der Ausführung nicht abhängig. — Supplem. 9. 96. — <sup>2)</sup> Es kann sein, daß auch Thomas den accidentellen Lohn an einigen Stellen in diesem weiteren (uneigentlichen) Sinne verstanden hat, z. B. in 2. dist. 40. q. 1. a. 3. ad 5.; an anderen Stellen wird vielleicht eine Andeutung in diesem Sinne gegeben, z. B. in 2. l. c.; De malo q. 2. a. 2. ad 8.