

Das Maß des Verdienstes in den einzelnen Werken.

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

(Zweiter Teil.)

7. Wir gelangen nun zum Vergleiche der verdienstlichen Werke miteinander in betreff der Intensität oder Stärke ihres Willensaktes. Es versteht sich, daß ein verdienstliches Werk um so besser und folglich um so verdienstlicher ist, mit je mehr Willenskraft es geschieht, dagegen weniger verdienstlich, wenn es mit geringerem, schwächeren voluntarium geschieht. Hiemit haben wir ein allgemeines Prinzip des Aquinaten und aller Theologen angeführt.¹⁾ Es knüpfen sich daran mehrere Fragen, um zu erfahren, wann das Mehr oder Weniger eintritt.

Vorerst noch ein Wort über das Verhältnis der Freiheit (libertas) zu dem Willensakte, dem Freiwilligen (voluntarium). Die Freiheit, ihrem Wesen nach aufgesaßt, ist die Negation des Zwanges, den Thomas *coactio compellens* nennt. In diesem Sinne ist sie eine wie zur Sünde so zum Verdienste unumgänglich notwendige Bedingung, die aber an sich weder vermehrt noch vermindert werden kann.²⁾ Zu dem Akte, wie er erfolgt, gehört sie bereits nicht als innerer Bestandteil, aber der Akt wird ein freier genannt, weil der Wille, aus dem er hervorgegangen ist, sich anders entscheiden konnte. — In einem anderen Sinne kann allerdings von mehr oder weniger Freiheit die Rede sein, inwiefern nämlich mehr oder weniger Beweggründe zur Entscheidung für oder gegen den einen oder den anderen Teil antreiben oder disponieren; aber aus der größeren oder geringeren Freiheit in diesem Sinne kann nicht unmittelbar und an sich auf größeres oder geringeres Verdienst oder Mißverdienst geschlossen werden. Der Wille ist auch hier im ersteren und eigentlichen Sinne frei; um aber das Maß des Verdienstes einigermaßen abzuschätzen, bleibt zu untersuchen, ob er bei seiner Entscheidung den Antrieben (Beweggründen) gegenüber, welche die Freiheit (im uneigentlichen Sinne) beschränken oder erweitern, einer größeren oder geringeren Kraft bedurfte, eine größere oder geringere Tätigkeit als Wille geübt hat.³⁾

¹⁾ S. Thom. in 2. dist. 29. q. 1. a. 4.; in q. dist. 30 q. 1. a. 3.; de Verit. q. 26. a. 7. ad 1. Für die sündhaften Werke gilt selbstverständlich das gleiche Prinzip. (1. 2. q. 73. a. 6.; q. 77. a. 6.). — ²⁾ Der Zwang (*necessitas, coactio compellens*) muß schließlich entweder vorhanden sein oder nicht; im zweiten Falle ist Freiheit, im ersteren nicht. (S. Thom. In 2. dist. 25. a. 4.; 1. q. 59. a. 3. ad 3: *Libertas non suscipit magis et minus secundum essentiam (tquam negatio coactionis), sed secundum dispositionem subjecti.* (So dem Sinne nach.) Die „libertas a coactione inducente vel impellente“ kann allerdings größer oder geringer sein, wie wir demnächst sagen werden; das Maß dieser Freiheit kommt aber in unserer Frage betreffs der Verdienstlichkeit nur insofern in Betracht, als das voluntarium infolge desselben stärker oder schwächer wird, wie wir sagen werden. — ³⁾ Aus den hier angegebenen Gründen halten wir es nicht für angemessen, von größerer oder geringerer Freiheit, sondern nur von

Diese Untersuchungen wurden weitläufig und mit großer Klarheit von dem Aquinaten angestellt. Es wird genügen, die Resultate derselben mit einigen Bemerkungen zusammenzustellen, um daraus besonders die dreifache Frage zu lösen, welchen Einfluß 1. die Leidenschaft; 2. die Gewohnheit; 3. überhaupt die Schwierigkeit oder Leichtigkeit beim Handeln auf die Willenskraft, das voluntarium, womit die verdienstlichen Werke verrichtet werden, ausübt, mit anderen Worten: inwiefern daraus eine Vermehrung oder Verminderung der Verdienstlichkeit in den Werken entsteht, daß der Wille sich von ihnen beeinflussen läßt.

Die Leidenschaft verfinstert, wenn sie vorausgeht, das Urtheil der Erkenntnis, die dem Willen vorausgehen und ihn bewegen muß.¹⁾ Je lebhafter und klarer die Erkenntnis dem Willen das Object als gut vorhält, desto kräftiger wird der Wille dazu angeregt, darnach zu streben. Die Leidenschaft aber nimmt gleichsam einen Teil der Seelentätigkeit für sich in Anspruch, und die höheren Fähigkeiten entwickeln, wenn jene dabei wirksam ist, nicht die ganze Tätigkeit, deren sie sonst fähig wären.²⁾ Wo also die Tätigkeit der Leidenschaften (des Gefühles, des Herzens, wie man zu sagen pflegt) vorwaltet, werden im allgemeinen, wenn man sich nicht besonders bemüht, die höheren Fähigkeiten zu betätigen, nicht so viele Verdienste bei den guten Werken erworben, als wo diese eine weitere Vorherrschaft erlangt haben.)

Indes können die Regungen der Leidenschaften, fast wie der äußere Akt, von dem wir geredet haben, zur Vollendung des guten Werkes beitragen. Gleichwie Leidenschaft oft die höheren Fähigkeiten zur Tätigkeit anregt, so scheint es auch zur Vollkommenheit des geistlichen Lebens zu gehören, daß Leidenschaft zur Vollendung der guten Werke beitrage. Der ganze Mensch soll als Eines auf Gott gerichtet sein. Erfolgt auf den vorhergegangenen Willensakt die Regung des niederen Begehrens wie von selbst (per modum reduntantiae), so haben wir ein Zeichen, daß der Willensakt stark gewesen sein muß; aber der Wille kann sich auch mit Hilfe der Leidenschaft, die er anregt, eigens verstärken, um kräftiger zu wirken; dann ist ohne Zweifel die Güte des Werkes, folglich auch dessen Verdienstlichkeit größer.³⁾ Dabei ist wohl zu beachten, daß an und für sich immer nur unser Willensakt verdienstlich ist.

mehr oder weniger Freiwilligem (voluntarium) zu reden. Wir folgen auch hierin dem heiligen Thomas. Wo dieser in unserer Frage (über den Wert der guten Werke) von dem liberum arbitrium redet, versteht er darunter das libere voluntarium. So 1. 2. q. 114. a. 4. in c. und an den in der vorletzten Anmerkung angegebenen Stellen. — ¹⁾ Unter „Leidenschaft“ (passio) verstehen wir hier jede Regung des niederen Begehrensvermögens; sie ist an sich moralisch weder gut noch schlecht. Vgl. den heiligen Thomas an den vielen Stellen, wo er von passio, appetitus sensitivus handelt. — ²⁾ Vgl. S. Thom. 1. 2. q. 24. a. 3. besonders ad 1. — ³⁾ S. Thom. De verit. q. 26. a. 7.; cf. 1. 2. q. 24. a. 3.

„Per se passionibus non meremur . . Id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus“ (S. Thom. De verit. q. 26. a. 6.) Die anderen Akte werden nur in ihrem Verhältnisse zu dem Willen, von dem sie abhängen, „quasi per accidens“ verdienstlich genannt. „Actus intantum est peccatum (und daselbe gilt vom Verdienste), inquantum est voluntarius et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quando ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens, et secundum hoc passio minuit peccatum (et meritum), inquantum minuit voluntarium.“ Noch besonders verdient folgende Stelle beachtet zu werden: „Etsi motus voluntatis sit intensior ex passione excitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.“ (1. 2. q. 77. a. 6. ad 3.) Nach dieser Erklärung ist also die major intensitas voluntarii dem Willensakte selbst als solchem nicht innerlich, kommt daher in der Abichätzung des Verdienstes oder Mißverdienstes nicht in Betracht, wenn sie nicht veranlaßt, daß das voluntarium in sich selbst vermindert oder vermehrt wird, inwiefern es der Vernunft folgt oder entgegenwirkt.

Was über die Leidenschaft gesagt wurde, kann dazu helfen, auch über die Verdienstlichkeit der Werke zu urtheilen, die aus der Gewohnheit hervorgehen. Die höheren Fähigkeiten sind bei diesen oft nicht sehr tätig, sondern lassen sich wie auf gebahnten Wegen von den niederen fortbewegen. In dieser Hinsicht ist das Verdienst geringer. Indes nimmt die Leichtigkeit, mit welcher diese Werke verrichtet werden, ihrem Verdienste, wie wir demnächst erklären werden, an und für sich nichts weg. Vielmehr kann die Freude (delectabilitas), welche mit den aus Gewohnheit verrichteten Werken verbunden ist, den höheren Kräften Anlaß geben, sich dabei mit besonderer Stärke zu betätigen.¹⁾ Jedenfalls verdient bei diesen Werken das voluntarium in causa besonders berücksichtigt zu werden. Im Guten wie im Schlechten kann eine ganze Serie von Handlungen auf dem Fundamente einer Ursache, einer Einrichtung, einem Entschlusse beruhen, und besonders bei guten Werken wird das Bewußtsein und der Wille dieses Fundamentes von Zeit zu Zeit erneuert und gestärkt, damit die daraus hervorgehenden Handlungen geistig kräftiger belebt und verdienstlicher seien.

Das gleiche allgemeine Prinzip kommt also immer zur Geltung: das Maß des Verdienstes steht in geradem Verhältnisse zu der Stärke der Willenskraft, welche wirkt; es gilt, mag diese Wirksamkeit in Uebereinstimmung mit Leidenschaft und Gewohnheit stattfinden, oder im Widerspruche mit diesen geschehen. Doch wollen wir die Frage, ob die Schwierigkeiten, unter denen ein gutes Werk geschieht, notwendig eine Vermehrung seiner Verdienstlichkeit nach sich ziehen, noch etwas genauer untersuchen.

8. Vor allem möchten wir eine Lehre des Aquinaten in Erinnerung bringen, der zwar sein Ansehen allein keine vollständige Sicherheit gewährt und die er auch nicht sowohl mit durchschlagenden besonderen Argumenten, als mit seiner bis heute unübertroffenen

¹⁾ „Consuetudine sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia.“ S. Th. 1. 2. q. 32. a. 8. ad 3.; a. 2. ad 3.

Darlegung der Tugendlehre begründet; der wir aber mehr Anerkennung wünschten als sie tatsächlich genießt. Diese Ansicht bezieht sich auf den Ursprung der Schwierigkeiten, deren Ueberwindung zur Uebung guter Werke und zur Bewahrung des geistlichen Lebens erfordert ist. Nach dem heiligen Thomas sind die guten Werke, was Sittlichkeit und Verdienst betrifft, nur insofern schwierig (wenigstens im Anfang und so lange das geistliche Leben fortbesteht), als deren Ausführung eine Beherrschung oder Ueberwindung des niederen Begehrens verlangt, das entweder auf ein ihm zusagendes Gut verzichten oder ein ihm widerwärtiges Uebel übernehmen muß, um nicht schlecht zu handeln. Die Schwierigkeiten zu überwinden ist gemäß dieser Ansicht die Aufgabe jener zwei Kardinaltugenden, denen es obliegt, das niedere Begehren zu beherrschen, des Starkmutes und der Mäßigkeit. Daß dies die Ansicht des Aquinaten ist, geht aus mehreren Stellen klar hervor.

So vorerst aus 2. 2. q. 129. a. 2. in c. Thomas erwähnt zuerst die rein intellektuelle Schwierigkeit, die in den Akten der Erkenntnistugenden (einschließlich der Klugheit) und denen der Gerechtigkeit vorkommt; doch diese ist bei Bemessung der sittlichen Güthe und Verdienstlichkeit der Werke in sich selbst nicht zu berücksichtigen, sondern nur jene andere Schwierigkeit, die er dann erwähnt und die aus der „repugnantia materiae“ herrührt. Diese, sagt er, komme nur in den genannten zwei Kardinaltugenden vor, die sich auf die Leidenschaften beziehen. Wir lassen den ganzen Text folgen: „Difficile autem et magnum (quae ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere, et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium et etiam in actu iustitiae. Alia autem difficultas est ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus; et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem“, ut Dionysius dicit.“ Das Wort solum steht hier für sola: „Nur diese Schwierigkeit und nicht die andere, von welcher demnächst die Rede ist, kommt in den intellektuellen Tugenden (der Klugheit) und auch der Gerechtigkeit zur Beachtung.“ Zu dieser Erklärung ermächtigt nicht nur die Sprachweise des Aquinaten, sondern nötigt auch die Sache selbst; es kann nicht soviel heißen als solummodo, non in aliis; denn diese intellektuelle Schwierigkeit kommt nach konstanter Lehre des Aquinaten auch in den moralischen Tugenden des Starkmutes und der Mäßigkeit vor, da diese Tugenden ebensoviel wie die Gerechtigkeit eines medium rationis bedürfen.

Auch der Verfasser des Index alphabeticus zu den sämtlichen Werken des Aquinaten (Editio Parmensis) gibt den Sinn der eben angeführten Stelle aus 2. 2. q. 129. a. 2. in c. so wie wir ihn erklärt haben; denn er schreibt unter dem Worte Difficile 14 (in dem Index der Summa n. 6): „Difficultas in actibus virtutum duplex: scilicet in inveniendo medium rationis, et in refraenando passiones. Tantum prima est in virtutibus intellectualibus et in iustitia, secunda vero in aliis.“¹⁾ Das vorangestellte Wort tantum sagt: Nur diese (und nicht die andere) Schwierigkeit ist in den intellektuellen

¹⁾ Die Ausgabe von Vives (Paris 1873) hat das tantum im Index der Summa (n. 4) weggelassen, aber nicht im Index der sämtlichen Werke, der auch den Namen des Verfassers trägt: Peter de Bergamo, Ord. Praed. Es befindet sich auch in der kleinen römischen Ausgabe der Summa theol. vom Jahre 1887.

Tugenden und der Gerechtigkeit; die zweite aber (wird hinzugefügt) ist in den anderen. An der Autorität des Aquinaten für diesen Satz läßt sich also nicht zweifeln. Gegen dessen Wahrheit läßt sich wohl auch kein begründeter Zweifel erheben, obgleich er bei den Asketikern, wie es scheint, ziemlich in Vergessenheit geraten ist. Vielmehr ließe sich zum Beweise des Satzes, wenn auch nicht mit aller Sicherheit, die Darstellung des geistlichen Kampfes vorbringen, wie wir sie beim heiligen Paulus finden. Nach dieser Darstellung besteht das geistliche Leben darin, daß wir „nicht nach dem Fleische leben, sondern durch den Geist (den von der Gnade unterstützten Willen) die Werke des Fleisches ertöten. Das Sinnen des Fleisches ist feindlich gegen Gott, weil es sich dem Gesetze Gottes nicht unterwirft. Die von dem Gesetze geforderte Gerechtigkeit (dagegen) wird in uns erfüllt, die wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.“¹⁾ An mehreren anderen Schriftstellen (z. B. Gal. 5, 17; Matth. 26, 41) wird das Fleisch dem Geiste in diesem Sinne gegenübergestellt. Hieraus dürfte man doch wohl mit gutem Grunde schließen, daß alle Schwierigkeiten des geistlichen Lebens wenigstens im Anfang und der Wurzel nach vom Sinnlichen und von den Leidenschaften herrühren, und wenn tatsächlich gewiß viele Verlegungen der zur Gerechtigkeit gehörenden Tugenden aus denen der Mäßigkeit und des Sturmmutes hervorgehen, so ist nicht einzusehen, warum dieses nicht von allen jenen Verlegungen gesagt werden könne: dann ist es gewiß in stärkerem Sinne wahr, daß diejenigen leben, die die Werke des Fleisches ertöten.²⁾

Allerdings könnte der Wille des Menschen wie der des reinen Geistes (in der Prüfungszeit) an sich sündigen, auch ohne daß ihn ein niederes Begehren, eine Leidenschaft zur Sünde reizt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß gerade die Eingeschlossenheit des menschlichen Geistes in dem Leibe keine Prüfung gleichsam ausmacht; daher kann es auch sein, daß der eingeschlossene Geist keine Verführung, keine praktische Schwierigkeit zu bestehen hat, die nicht in seiner Sinnlichkeit wurzelt. Dann ist das irdische Leben schließlich eine große Gnade des barmherzigen und allgütigen Gottes, der uns ungeachtet unseres freien Willens selig machen will durch die Erreichung des Zieles. Der Geist lebt, wenn das Fleisch überwunden wird, und um uns diese Ueberwindung zu ermöglichen und zu erleichtern, hat Gott, wie der Apostel an derselben Stelle des Römerbriefes sagt, „seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde gesandt“.

* *

Noch klarer ist die Stelle 2. 2. q. 123. a. 1. in c., wo die Beseitigung (Ueberwindung) der Hindernisse einzig diesen zwei Kardinaltugenden zugeschrieben wird, während bei der Tugend der Gerechtigkeit von Hindernissen keine Rede ist. „*Dupliciter autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur: uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo, quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit, et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat.*“

Es versteht sich, daß es gegen die höheren Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe, Klugheit und Gerechtigkeit) auch Sünden, folglich auch Versuchungen gibt; aber nach der Theorie des Aquinaten kommen diese Tugenden bei dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen ohne sittliche Gefahr (ohne Kampf) zur Entwicklung, wenn nur die beiden niederen Tugenden (oder die zu ihnen gehören) nicht verletzt werden; ihre Schwierigkeiten sind nur „*ex parte rationis*“, beziehen sich auf die Erkenntnis. In betreff der Klugheit z. B. ist es offenbar, daß niemand sie schuldbar (aus bösem Willen) verletzt, es geschehe denn aus

¹⁾ Röm. 8, 4. 7. 13. — ²⁾ Auch aus dem Briefe des heiligen Jakobus scheint diese Ansicht bestätigt werden zu können, da es heißt: „*Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.*“ (Jak. 1, 14.) Insbesondere aber aus dem Briefe des heiligen Judas Thaddäus.

Furcht vor Beschwerden, aus Bequemlichkeits- oder Genüßsucht. Desgleichen haben die Sünden gegen Religion, Pietät, Gehorsam, Gerechtigkeit, selbst gegen Demut (die übrigens Thomas zur Mäßigkeit zählt) immer (wenigstens in den Anfängen) ihren tieferen Grund in einer oder mehreren Sünden gegen Starkmut oder Mäßigkeit. Die Schwierigkeiten kommen also vom Mangel an diesen Tugenden her (weshalb auch die Asketiker für den Anfang der Befehrung besonders die sogenannte *via purgativa* mit Recht betonen), gehen jedoch auf die höheren Tugenden gleichsam über: dies scheint eben der Grund zu sein, weshalb Thomas sagt: „*Difficultas praecipue attenditur in virtutibus, quae sunt circa passiones.*“

Nach dieser Auffassung des Aquinaten rühren die Schwierigkeiten bezüglich der anderen Tugenden (außer Mäßigkeit und Starkmut) nicht unmittelbar von einem Schwanken des Willens gegenüber dem Gegenstande her; sondern von den Unordnungen, mit welchen der Wille bereits die Tugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes zu verlegen sich entschieden hat. Ein erhabener Trost liegt hierin für den Gerechten, der um die Erreichung des Zieles besorgt ist, wenn er diese Tugenden zu üben entschlossen ist. Recht schön erklärt dieses Thomas, indem er beschreibt, welche Schwierigkeit die Feindschaft (gegenüber dem Nächsten) der Liebe Gottes bereitet. „Insofern haßt jemand, sagt er, als er das Gut liebt, das ihm der Feind entzieht. Wer den Feind haßt, liebt ein geschaffenes Gut mehr als Gott.“¹⁾ Ein geschaffenes Gut mehr zu lieben als Gott, wird er aber nur dadurch versucht, daß er bereits eine der zwei genannten Tugenden verletzt hat: dann erst gerät er in die schrecklichere Versuchung, den Nächsten nicht zu lieben, ja Gott selbst nicht zu lieben. Die Verletzung einer dieser niederen Tugenden geht der einer höheren notwendig voraus — ein Grundsatz, der für die praktische Theologie sehr beachtet zu werden verdient.

9. Nach dieser näheren Bestimmung der Frage treten wir an deren Lösung heran. Schwierigkeit und Leichtigkeit gehören zu dem, was dem verdienstlichen Werke vorausgeht, sie machen also nicht selbst eine Vermehrung oder Verminderung am Verdienste aus. Sie können aber eine Vermehrung oder Verminderung des Verdienstes veranlassen, und wenn der verdienstliche Akt erfolgt, kann man gewiß daraus, daß er größere Schwierigkeiten überwunden hat, schließen, daß ihm ein stärkeres *voluntarium*, mithin ein höheres Verdienst eigen ist, als wenn das Werk ohne diese Schwierigkeiten mit dem mindesten Kraftaufwand, der dazu erfordert war, erfolgt wäre.

Zur Ueberwindung einer größeren Schwierigkeit ist offenbar, wie bei den leiblichen Arbeiten, ein größerer Kraftaufwand erforderlich. Die Schwierigkeit selbst, die Leidenschaft, treibt, wie Thomas sagt, den Gerechten dazu an, den guten Willen mehr zu betätigen und anzustrengen. „*Circa difficilia enim magis conamur.*“²⁾ Erfolgt

¹⁾ S. Thom. De virt. q. 2. (q. un. de car.) a. 8. in c. Hiemit hängt enge zusammen, daß nach Thomas (2. 2. q. 34. a. 5) der Haß nicht die erste Sünde sein kann, sondern die letzte ist. (Siehe den Text in der 2. Anmerkung auf Seite 307.) — ²⁾ S. Thom. De verit. q. 26. a. 6.

wirklich diese größere Betätigung, das stärkere voluntarium, im Guten, so ist das Verdienst ein größeres. Indes kann selbstverständlich die Vortrefflichkeit eines Werkes (seinem Objecte nach) einen tugendhaften Willen, auch dann, wenn keine Hindernisse entgegenstehen, antreiben, einen energischeren Kraftaufwand zu betätigen, als wenn Hindernisse vorhanden wären.¹⁾ Hierin ist sowohl die Lösung dieser Frage als auch eine Ergänzung zu den vorher gegebenen Lösungen nach Thomas enthalten.

So einfach diese Lösung auch ist, möge doch ihre Wichtigkeit für Moral und Asketik nicht verkannt werden. Die Darlegung der verdienstlichen Wirksamkeit nach dem Aquinaten zeigt gleichsam in einem Bilde, wie die Anordnungen der göttlichen Vorsehung die Verdienste der Gerechten zu erhöhen beabsichtigen, nämlich in den Werken der niederen Kardinaltugenden durch die fortwährend sich erhebenden Schwierigkeiten, in den Werken der höheren, auch der theologischen Tugenden durch die immer vorschwebende Erhabenheit ihres Gegenstandes. Wir sehen in diesem Bilde, wie das geistliche Leben der Gerechten sich zu einer hohen Verdienstlichkeit erhebt. Alle einzelnen Tugenden stehen in so engem Verhältnisse zu einander, daß sie sich oft gegenseitig fördern und der Gerechte in denselben Werken das Verdienst mehrerer Tugenden zugleich erwirbt, immer unter der gemeinsamen Regierung der alles belebenden, alles stärkenden und erhaltenden Liebe. Was die niederen Tugenden der Stärke und der Mäßigkeit erheischen, hängt von dem ab, was die höheren wünschen und verlangen, alles nach dem höchsten und gewissermaßen einzigen Gebote der Liebe des höchsten Gutes. Darum ist zum verdienstlichen Leben, besonders in den Anfängen, vor allem notwendig, die Mäßigkeit und den Sturmut zu üben, um die Leidenschaften zu beherrschen, die Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich der Uebung der höheren Tugenden entgegenstellen, zu überwinden, und den Willen im Guten zu befestigen und zu stärken.²⁾ Damit die heilsamen Wirkungen dieses

¹⁾ „Difficultas non facit ad meritum, nisi inquantum facit maiorem inclinationem et conatum (bonae) voluntatis in aliquid.“ S. Thom. In 3. dist. 30. q. 1. a. 3. ad 3.; besonders ibid. a. 5. ad 4. Indes kann die Schwierigkeit auch bewirken oder veranlassen, daß das gute Werk, das erfolgt, nur mit einem gewissen Widerwillen zustande kommt, wie wir nachher (S. 309) mit Thomas bezüglich der „Schwierigkeit des Willens“ noch sagen werden: dann ist das voluntarium nicht so groß, als wenn das Werk mit ganzem Willen zustande käme, aber es kann doch stärker sein, als wenn das Werk ohne die Schwierigkeiten zustande gekommen wäre. — ²⁾ Hiemit stimmt vollkommen überein, was Thomas über den entgegengesetzten Vorgang, die Zerstörung, lehrt. „In his quae contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturae corrumpitur; unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini, est quod diligat bonum et praecipue bonum divinum et bonum proximi; et ideo odium . . . non est primum in destructione virtutis, quae sit per vitia, sed ultimum.“ (2. 2. q. 34. a. 5.) — Alles höchst wichtig für die Pädagogik!

geistlichen Kampfes fortwährend eintreten, läßt die göttliche Vorsehung auch nach vielen Jahren verdienstlichen Lebens der Gerechten die Schwierigkeiten immer, manchmal ganz besondere, zu deren Ueberwindung Starkmut und Mäßigkeit geübt werden, noch bestehen. Dabei ist jenes Universalmittel anzuwenden, welches Abtötung, Selbstüberwindung genannt zu werden pflegt und zwar keine spezielle Tugend ist, aber mit dem Schimmer und dem Verdienste jener einzelnen Tugenden (wenigstens der Liebe) sich umkleidet, denen es entweder mit allgemeinen oder mit besonderen Maßregeln dient.¹⁾ Was dabei besonders zu beachten ist, damit das Vorgehen ein zweckdienliches und behutsames sei, wird von den Asketikern (besonders z. B. in dem vorzüglichen Büchlein von Scupoli, das den Titel „Der geistliche Kampf“ führt) ausführlich erklärt.

Indes erlangt der Gerechte doch, wenigstens nach und nach immer in den meisten Materien, manchmal sogar in den schwierigsten, jene Leichtigkeit, das Gute zu tun, welche das Wesen der erworbenen Tugend, den habitus acquisitus, ausmacht, bei den Heiligen ganz erstaunlich schön. Die Schwierigkeiten sind gleichsam geschwunden oder der Tugendhafte gewahrt sie nicht mehr.²⁾ Ist nun in diesem Falle das an sich schwere gute Werk, das für diesen Tugendhaften leicht und sogar angenehm geworden, weniger verdienstlich für ihn? Aus dem vorhin Gesagten ergibt sich klar die Begründung der verneinenden Antwort. Mit Schwierigkeit zu wirken, macht nicht einen Bestandteil des guten Werkes oder größeren Verdienstes aus; größeres Verdienst wird dadurch erworben, daß mehr Willenskraft zum Guten verwendet wird. Den größeren Kraftaufwand, den das gute Werk an sich erfordert, hebt aber die Leichtigkeit, welche die Tugend als habitus acquisitus gewährt, nicht auf; der Kraftaufwand hat sich in der Tugend, wenn wir so sagen dürfen, kristallisiert und verhärtet, er ist daher indem Werke tätig, ohne daß jener Widerstand von Seiten der anderen Kräfte stattfindet oder sich gewahren läßt. So kann auch ohneweiters die Liebe den Kraftaufwand, den das an sich schwierige Werk verlangt, befehlen; dann wird das Werk leicht, weil die Liebe alles erleichtert, das Verdienst wird deshalb in dem Werke selbst nicht geringer, vielmehr in der Liebe, die es befiehlt, größer.³⁾

¹⁾ Die Abtötung kommt nirgends bei Thomas als eine selbständige spezielle Tugend vor; sie nimmt die Spezies jener Tugend an, der sie dient, wie auch jenes Lasters, dem sie sich zu Gebote stellt; denn von Abtötungen ist die Welt ganz voll. — ²⁾ „Non habenti virtutem est valde difficile (opus virtutis prompte et delectabiliter exercere), sed per virtutem redditur facile.“ S. Thom. 1. 2. q. 107. a. 4. in c. — ³⁾ Hierher gehört auch der Vergleich der Freundesliebe mit der Feindesliebe, von dem wir (Heft I, Seite 53) gehandelt haben. — „Quanto aliquis virtuosior est, tanto facilius opera virtutis exercet. Nec tamen dicendum est, quod quanto virtuosior est, minus mereatur.“ (In 2. dist. 29. q. 1. a. 4. in c. et ad 3.) Cf. 1. 2. q. 114. a. 4. ad 2.; in 3. dist. 30. a. 5. ad 4.; in 4. dist. 15. a. 4. sol. 1. ad 2.; ib. Cist. 14. q. 2. a. 2. ad 5.

Thomas erklärt eben dieses noch mit anderen Worten, indem er eine Schwierigkeit des Werkes und eine Schwierigkeit des Willens unterscheidet, desgleichen eine Leichtigkeit des Werkes und eine Leichtigkeit des Willens. Schwierig ist das Werk wegen der Ueberwindung des niederen Begehrens, die es, an sich betrachtet, voraussetzt oder einschließt; diese Schwierigkeit vermindert, wenn das Werk doch erfolgt, sein Verdienst nicht, oder nicht ganz, sie vermehrt es vielmehr, inwiefern sie veranlaßt, daß der Wille mehr Kraft auf das gute Werk verwendet. Schwierig ist gleichsam der Wille, wenn er das Widerstreben des niederen Begehrens nicht ganz überwindet, das gute Werk nicht mit ganzer Bereitwilligkeit vollbringt: dann ist das Verdienst geringer, als wenn das Werk mit ganzem Willen vollbracht würde. Aber die erworbene Leichtigkeit (Fertigkeit) der Tugend oder auch der Befehl der Liebe kann diese Mangelhaftigkeit des Willens ganz aufheben; dann ist das Verdienst zum wenigsten den überwundenen Schwierigkeiten entsprechend groß; dann besteht eine Leichtigkeit des Willens, die das Verdienst nicht vermindert, sondern vermehrt.¹⁾

Was von dem Verdienste gesagt worden, gilt auch von dem Genugtuungswert der guten Werke; dieser nimmt deshalb nicht ab, weil die Beschwerden des Werkes freudig ertragen und vor Liebe gleichsam nicht empfunden werden.²⁾

10. Es bleibt uns schließlich der Vergleich der verdienstlichen Werke noch zu besprechen a) bezüglich der Dauer der einzelnen Werke, b) bezüglich der Würde (des Grades der heiligmachenden Gnade) in dem handelnden Subjekte. Ist das Verdienst eines Aktes größer dadurch selbst, daß er länger dauert? Ist das Verdienst eines Aktes deswegen selbst größer, weil das Subjekt in der heiligmachenden Gnade bereits höher gestiegen ist? Die Beantwortung der einen wie der anderen dieser Fragen greift indes nach unserem Erachten nicht so tief wie die der früheren in das praktische Leben ein, die Behauptungen mancher Autoren scheinen uns auch nicht hinreichend begründet zu sein; daher sehen wir uns genötigt, nur die Zweifel bezüglich dieser Fragen so klar als möglich vorzulegen.³⁾

a) Bei der ersten Frage, ob ein Akt, der länger dauert, verdienstlicher sei, als der, welcher nicht so lange dauert, muß doch wohl vorausgesetzt werden, daß ein Akt dem anderen in Bezug auf Gutheit

¹⁾ Den Habitus der Tugend und den Befehl der Liebe unterscheidet Thomas besonders klar In 3. dist. 30. a. 5. ad 4.: „Et quia habitus et amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt maiorem inclinationem voluntatis, ideo talis facilitas non diminuit rationem meriti.“ Ueberhaupt „diminutio difficultatis ex promptitudine voluntatis non diminuit meritum, sed auget.“ (In 4. dist. 15. a. 4. sol. 1. ad 2.) — ²⁾ „Diminutio poenalitatis ex promptitudine voluntatis, quod facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.“ (In 4. dist. 15. a. 4. sol. 1. ad 2.) — ³⁾ Thomas hat sich, so viel ich weiß, über diese zwei Fragen nicht klar ausgesprochen und die Spekulationen späterer Theologen haben, wie mir scheint, das Dunkel, das diese Fragen umhüllt, nicht ganz aufgeklärt.

ganz gleich ist. Wie nun der eine Akt bloß deswegen, weil er mehr Zeit braucht, um das zu sein, was der andere ist, verdienstlicher sein sollte, als dieser, ist nicht leicht zu erkennen. Manche Theologen haben die Voraussetzung, daß der Akt durch die Dauer nicht notwendig einen physischen reellen Zuwachs erhalte (nicht notwendig besser und wertvoller werde) verworfen; andere sagen, es müsse durch die Dauer dem bereits erfolgten Akte wenigstens moralisch etwas hinzukommen. Die Ansicht dieser dürfte wohl mit Recht als von der Ansicht jener wirklich nicht verschieden angesehen werden, da der moralische Wert des Werkes, also auch dessen Zuwachs, doch immer in der Wirksamkeit des Willens, dem das Werk angerechnet werden soll, seinen Grund haben muß. Der höhere Wert des länger dauernden Aktes muß dem Willen zuzuschreiben sein, und in dieser Voraussetzung wird gewiß niemand eine Schwierigkeit finden, diesen Theologen beizustimmen und dem Akte, der länger dauert, eine größere Verdienstlichkeit zuzuerkennen, als dem, der nicht so lange dauert. Der länger dauernde Akt kommt in diesem Sinne moralisch mehreren Akten gleich oder besteht auch physisch aus mehreren.

Es handelt sich also hier nicht um das Zustandekommen des guten Werkes; denn offenbar ist ein Werk deswegen nicht verdienstlicher, weil es mehr Zeit braucht, um zustande zu kommen, als ein anderes; es könnte sogar weniger verdienstlich sein, inwiefern es das Entstehen anderer guter Werke verhindert.

Inwiefern aber die Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht begründet ist, daß die Fortdauer des bereits erfolgten guten Aktes immer eine Erhöhung seines moralischen Wertes bewirke, wollen wir hier nicht weiter untersuchen.

b) In Betreff der Frage, ob die Würde des handelnden Subjektes, der Grad der heiligmachenden Gnade selbst, dem guten Werke eine höhere Verdienstlichkeit verleihe, wenn diese Würde höher ist, oder mit anderen Worten, wenn zwei Gerechte das gleiche gute Werk verrichten, derjenige mehr Verdienst erwerbe, der mehr heiligmachende Gnade besitzt, sind die Theologen seit mehreren Jahrhunderten in zwei fast gleiche Lager geteilt, doch sind die Verteidiger der bejahenden Antwort besonders in neuerer Zeit zahlreicher.¹⁾

Alle stimmen darin überein, daß die Würde der handelnden Person überhaupt eine zum Verdienste erforderliche Grundlage ist, weshalb zu einem Verdienste von unendlichem Werte eine unendliche Würde, zu einem Verdienste von übernatürlichem Werte für das ewige Leben die Würde der übernatürlichen Kindschaft Gottes erfordert ist. Alle geben auch zu, daß nicht deshalb, weil die heiligmachende Gnade bei dem einen größer ist, der Akt, dessen Willensaufwand und Objekt

¹⁾ Die Theologen, welche die bejahende Antwort verteidigen, stimmen jedoch in der Erklärung, in welcher Weise, nach welchem Maße und unter welchen Bedingungen ein größeres Verdienst von dem erworben wird, der mehr heiligmachende Gnade hat, nicht ganz überein.

bei beiden an Verdienstlichkeit gleich ist, physisch in diesem besser sei als in dem anderen, wenn auch die heiligmachende Gnade physisch als entferntes Prinzip (durch ihren Einfluß oder den der eingegossenen Tugenden) die Uebernatürlichkeit des Werkes hervorbringt.

Die Verteidiger der behandelnden Ansicht sagen aber, das Werk dessen, der mehr heiligmachende Gnade besitzt, habe moralisch mehr Wert, er handle mehr als Kind Gottes, da er als solcher handle, der er ist. Jeder schätzt doch das, was ihm von einer würdigeren Person erwiesen wird, höher, als was gewöhnliche Leute des Volkes für ihn tun, also auch Gott. Der gleiche Lohn hätte auch für eine würdigere Person verhältnismäßig nicht denselben Wert, da doch jeder, der wirkt, den Lohn im Verhältnisse zu seiner Würdigkeit zu schätzen berechtigt ist. Gleichwie also eine Fürbitte mächtiger ist, wenn sie von einer verdienstreicheren Person ausgeht, so ist das Verdienst der Handlung dessen größer, den eine höhere Würde auszeichnet.

* * * Eine besondere Beweiskraft scheinen mir diese Argumente wirklich nicht zu haben. Gott schätzt das höher, was mehr ist. Es wird aber vorausgesetzt, daß das Werk des einen dem des andern gleich sei, wohl doch in beiden gegenüber Gott. Unter Menschen fordert eben das, was von einer würdigeren Person geleistet wird, auch eine in sich würdigere Leistung. Ob nun aber die Leistung gegenüber Gott gerade deshalb, weil sie von einer würdigeren Person ausgeht, höher steht, müßte erst bewiesen werden. Was den Lohn betrifft, kann ja selbstverständlich nicht von einer materiellen Gleichheit bezüglich dieser zweien die Rede sein. Der Vergleich mit der Fürbitte schließlich läßt sich einfach als unstichhaltig zurückweisen, weil die Fürbitte sich gerade auf das hohe Maß der Würde stützt, während das Verdienst diese nur als Bedingung fordert.

* * * Noch besonders suchen diese Theologen ihre Ansicht zu stützen durch den Vergleich mit den Verdiensten Christi. Die habituelle Gnade des Gerechten verhält sich in ähnlicher Weise zu dessen Werken wie die hypostatische Gnade zu den Werken des Erlösers. Weder die eine noch die andere wirkt physisch unmittelbar auf die Werke ein, aber sowohl die eine wie die andere erhöht moralisch deren Wert durch die Würde, die sie dem Handelnden verleiht. Die Werke des Gottmenschen, obgleich an sich endlich, haben einen unendlichen Wert, weil sie aus einer unendlichen Würde und Gnade hervorgehen: so (sagen sie) gewinnen auch die guten Werke des Gerechten moralisch aus der höheren Würde der Kindschaft Gottes einen höheren Wert und höheres Verdienst. Die heiligmachende Gnade ist nämlich bei den Gerechten (wie Ripalda insbesondere betont) ein wesentliches, konstitutives Element des verdienstlichen Werkes, und wo ein solches Element erhöht ist, muß auch das Verdienst des Werkes ein größeres sein.

Die Theologen, welche die entgegengesetzte Ansicht verteidigen, sagen, wer mehr heiligmachende Gnade hat, handle deshalb allein nicht mehr als Kind Gottes, wenn sein Akt in sich nur ebenso gut ist, als der desjenigen, der weniger Gnade hat. Die heiligmachende Gnade, die Würde als Kind und Freund Gottes, ist allerdings zur Verdiensterwerbung erforderlich, sie trägt auch positiv zu derselben

bei und nicht einzig zur Beseitigung des Hindernisses der Sünde (wie einige Theologen gemeint haben), sie verhält sich auch zum verdienstlichen Akte nicht (wie einige gesagt haben) bloß materiell und per accidens; aber da der Akt als solcher doch nicht bestimmt von ihr abhängt, sondern von der Wirksamkeit des Willens, der den Habitus gebraucht in dem Maße, wie er sich entscheidet; da der Grad der heiligmachenden Gnade als solcher nicht in Anschlag kommt bei dem verdienstlichen Werke, sondern nur die Würde überhaupt: so bleibt es zweifelhaft, ob durch den Grad der heiligmachenden Gnade allein das Verdienst gesteigert werde, und so lange die Beweise für diese Behauptung nicht stichhaltig sind, ist diese wohl nicht berechtigt. Eher dürfte man fast sagen, derjenige verdiene weniger Lohn, der nicht besser handelt, während er doch mehr dazu vorbereitet wäre. Kann aber auch dies nicht gesagt werden, so kommt dies eben daher, daß die Würdigkeit nur im allgemeinen zur Geltung kommt, nicht ihrem Grade nach, ebensowenig nach diesem Grade, als der Grad der Schlechtigkeit des Sünders in Betracht kommt bei dem schlechten Werke, das er jetzt verübt.¹⁾

Die Beweise für die behandelte Ansicht sind nach unserem Dafürhalten diesen und anderen Angriffen gegenüber nicht stark genug; einige derselben wurden sogar von Verteidigern dieser Ansicht widerlegt. Wir können uns hier auf eine noch weitere Darlegung nicht einlassen.²⁾ Nur möchten wir hinzufügen, daß selbst das Argument aus dem Vergleiche mit den Verdiensten Christi, das von den Verteidigern nach ganz verschiedenen Erklärungen dargelegt wird, keine entscheidende Kraft in dieser Frage zu besitzen scheint, auch selbst von Suarez nur als

¹⁾ Diese Theologen haben nicht gesagt, die heiligmachende Gnade überhaupt verhalte sich zum verdienstlichen Akte bloß materiell und per accidens, sondern dieser höhere Grad oder das Uebermaß derselben bewirke keinen Unterschied; weshalb z. B. Markus Struggl ganz richtig schreibt: „Ad rationem meriti condigni ex parte merentis... solum requiritur ratio generica status amicitiae, cum illa sit praemium proportionatum statui amicitiae: quando igitur major gratia sanctificans intra genus causae efficientis in meritum non influit intensius, ejus excessus intra genus causae formalis moraliter dignificantis se solum habet per accidens et materialiter.“

— ²⁾ Aus Thomas von Aquin wird besonders eine Stelle für die behandelte Antwort angeführt, wo er sagt: „Cum meritum non consistat in habitu sed in actu, nec in actu quolibet sed in eo qui per habitum gratiae informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat, oportet quod meritum aliquid habeat a gratia et aliquid a voluntate et aliquid etiam ab objecto actus, unde species actus trahitur; et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest: ex gratia, voluntate et objecto. Quando enim majori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius: similiter etiam“ etc. (In 2. dist. 29. q. 1. a. 4.) Suarez fügt zwar mit Recht hinzu: „Dicitur autem actus informari gratia eo ipso quod est in subiecto grato“ (De gratia I. 12. cap. 22. n. 3); in diesem ganzen Artikel jedoch, wo Thomas das Verdienst vor dem Sündenfalle mit dem nach dem Sündenfalle vergleicht, nimmt er auf die uns beschäftigende Frage keine Rücksicht und versteht unter gratia auch die gratia actualis, die zum verdienstlichen Akte doch ebenfalls erfordert ist. (Vgl. den Text, den wir Heft I, Seite 47, angeführt haben.)

wahrscheinlich geltend gemacht wird. Die Verdiensterwerbung in dem gerechten Menschen ist doch eine andere als die in dem Gottmenschen und Erlöser. Christus erwirbt, verdient für sich selbst die Verherrlichung des Leibes und Erhöhung, nicht die Vereinigung mit Gott, nicht die Liebe, nicht deren Vermehrung, nicht die Seligkeit; sein Verdienst bezieht sich der Hauptsache nach auf uns. Seine Werke müssen allerdings heilig, aus seinem Willen auf die Verherrlichung Gottes und die Vereinigung mit Gott gerichtet sein, aber nicht diese Heiligkeit seiner Werke an sich betrachtet, gibt ihnen unendlichen Wert, sondern die hypostatische Gnade. Die geschaffene Heiligkeit ist ihnen Fundament, das unendliche Verdienst haben sie von der unendlichen Würde seiner Person. Wie geht dagegen die Verdiensterwerbung bei den Gerechten vor sich? Die von Christus erworbene Würde der Kindschaft Gottes ist ihr Fundament, aber ihre Vereinigung mit Gott müssen die Kinder und Freunde Gottes erst durch ihre Werke mit der von Christus verdienten Gnade sich erwerben. Das Werk des Gerechten ist insofern Verdienst, als es zur Herstellung seiner Vereinigung mit Gott gehört. Das ganze Wesen des verdienstlichen Aktes besteht nicht in dem Wohlgefälligkeit, sondern in dem Wohlgefälligerwerden.

Da also die übernatürliche Würde des Gerechten nur als entferntes Prinzip zu jener Tätigkeit erfordert ist, welche die Seele mehr mit Gott vereinigt zum verdienstlichen Werke, so scheint nach allen angestrebten Versuchen der sichere Beweis dafür nicht erbracht zu sein, daß ein höherer Grad der Würde jedem verdienstlichen Akte einen höheren Wert und ein größeres Verdienst zusichere. Wir erlauben uns schließlich eine Vermutung: Die Lösung dieser Frage wird wohl abhängen von den genaueren Kenntnissen, welche die Theologie aus der Offenbarung etwa schöpfen kann über das Verhältnis der aktuellen zu der habituellen Gnade und des verdienstlichen Werkes zu dem Lohne. Thomas scheint dieses anzudeuten dadurch, daß er jeden verdienstlichen Akt in der Verbindung auffaßt, die derselbe mit dem vorhergegangenen Akte der Liebe hat.¹⁾ Genauere Kenntnisse würden uns vielleicht lehren, daß bei verschiedener Heiligkeit der Lohn für das gleiche Werk immer verschieden sein muß. Drei Stufen Erhöhung für den, der schon eine gewisse Höhe erreicht hat, dürften doch wohl etwas anderes sein als drei Stufen für den, der noch niedriger steht; was drei Stufen sind für den einen und für den anderen, vermögen wir nicht zu bestimmen.

Haben wir uns nun lange mit Fragen über das Verdienst befaßt, so ist ja das Verdiensterwerben auch das einzige, was wir in dieser Welt zu tun haben, wie der große Augustinus (ep. 130. ad Prob. c. 7.) uns eindringlich in Erinnerung bringt.²⁾

¹⁾ Vgl. die Texte, die wir oben Heft I, Sei e 44, angeführt haben. — ²⁾ „Neque enim in tempore utiliter vivitur, nisi ad comparandum meritum, quo in a. ternitate vivatur. Ad illam ergo unam vitam, qua cum Deo et de Deo vivitur, caetera, quae utiliter et decenter optantur, sine dubio referenda sunt.“