Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Das Verhältnis der wirksamen Gnade bei Thomas zur Moralwissenschaft

Autor: Schneider, C.M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761670

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DAS VERHÄLTNIS DER WIRKSAMEN GNADE BEI THOMAS ZUR MORALWISSENSCHAFT.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

I.

Das Verhältnis der Gnade bei Thomas zur Moralwissenschaft.

Dominico Palmieri S. J.: Tractatus de gratia actuali. Galopiae, Alberts 1885. Prolog. 1—19. Textus S. 9—556.

Nach fünf Thesen, welche im Prolegomenon die Übernatürlichkeit der Gnade im allgemeinen behandeln, geht der durch zahlreiche theologische Schriften bekannte Verfasser zu seinem eigentlichen Thema, zur Besprechung der aktuellen Gnade, über. Er erörtert im ersten Kapitel die Natur der aktuellen Gnade und beschreibt bei dieser Gelegenheit a) ihren Umfang, worauf nämlich sie sich erstreckt; b) die Kräfte, welche sie verleiht; c) ihre Beziehung im allgemeinen zum Willen. Im zweiten Kapitel handelt er über die Notwendigkeit der Gnade für den gefallenen Menschen und beleuchtet da im einzelnen a) das Vermögen oder die Macht der Natur für den Bereich des Natürlichen; b) was die Natur für sich allein nicht kann; c) in einem Appendix die Meinung Augustins über die Notwendigkeit der Gnade im Stande der Unschuld. Im dritten Kapitel kommt zur Sprache a) die Vorbereitung für die Gnade, und b) die Unverdientheit oder gratuitas der letzteren. Das vierte und längste Kapitel hat zum Gegenstande die Wirksamkeit der aktuellen Gnade. Nachdem hier a) ein geschichtlicher Überblick über die Massilienser, ähnlich wie im zweiten

Kapitel über die Pelagianer, vorausgeschickt worden, geht der Verfasser ein sub b) auf die Streitigkeiten mit den Häretikern; c) auf die Kontroverse unter den Scholastikern oder innerhalb der Kirche. Das fünfte und letzte Kapitel endlich setzt die Verschiedenartigkeit der Verteilung der Gnade von seiten Gottes auseinander.

Die klare Ausdrucksweise, welche das Werk zu einer angenehmen Lektüre macht; die bis ins einzelste übersichtliche Einteilung des Ganzen, das beste Zeichen davon, wie tief der Verfasser den schweren vorliegenden Stoff beherrscht; das ruhige Urteil, welches man nur an einigen wenigen Stellen im vierten Kapitel mit Bedauern vermifst, erkennen wir zu allererst bei diesem Werke an. Dasselbe steht mit Bezug darauf weit über einem in diese Materie einschlagenden Werke Schneemanns. Was den Inhalt anbetrifft, so wird der Herr Verfasser, da ja sein Werk offenbar ein polemisches ist, uns es nicht verargen, wenn wir bei der folgenden Besprechung den dem seinigen entgegengesetzten Standpunkt geltend machen.

Wir thun dies von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus, der vielleicht bis jetzt noch nicht so sehr beachtet worden ist, wie er es verdient. Wir wollen prüfen, welchen Platz der heil. Thomas der Gnadenlehre in der Moralwissenschaft anweist, und von diesem Standpunkte aus die Lehren Palmieris mit denen des hl. Thomas vergleichen. Schicken wir dieser Prüfung und diesem Vergleiche einige Vorbemerkungen voraus.

1. Vorbemerkungen.

a) Sind die Thomisten zu extrem? Der Vorwurf wird nicht selten gegen die Thomisten erhoben, dafs sie zu extremen Meinungen geneigt sind. Kein Vorwurf ist minder verdient, wenn man nach der Ausdrucksweise des h. Thomas unter solchen extremem Meinungen ein Übermafs verstehen will oder einen Mangel, einen excessus oder einen defectus, mit Rücksicht auf die Regel und Richtschnur der Wahrheit. Der Vorwurf wäre nur in dem Falle gerechtfertigt, aber er wäre dann kein Vorwurf, sondern vielmehr hohes Lob; wenn man damit sagen wollte, die Thomisten würden von zwei einander entgegengesetzten Seiten angeklagt, die extreme Meinung festzuhalten. Denn dies hiefse ebensoviel als dafs der Thomismus die goldene Mittelstrafse wandle und somit die Regel und Richtschnur der Wahrheit beobachte,welche die einen nicht erreichen und über welche die andern hinausgehen.

So war es z. B. der Fall mit der dogmatischen Wahrheit, dafs es zwei Naturen in Christo und nur eine Person gibt. Die Nestorianer warfen den Anhängern der christlichen Wahrheit vor, dafs sie extrem seien, nämlich zu wenig annähmen und somit die wahre Richtschnur nicht erreichten, da in Christo zwei Naturen seien und zugleich zwei Personen. Die Eutychianer aber fanden die Anhänger der kath. Lehre für zu extrem nach der andern Seite, nach dem Übermafse hin, da man in Christo nur eine Natur annehmen dürfe mit einer Person und nicht zwei Naturen.

Ähnlich verhält es sich hier mit der Gnade. Der Thomismus nimmt an, dafs der Allmächtige als erster wirkender Urgrund aller Naturen und als deren letzter Endzweck die Freiheit im Willensvermögen als eine thatsächliche d. h. im Akte sich kundgebende durch sein Einwirken herstelle, dafs Gott somit die unmittelbare wirkende Ursache des freien Aktes im Willen selber sei, welch' letzterer insoweit als ein freier dastehe, wie der wirkende Einflufs von seiten Gottes sich geltend mache. Der Thomismus erkennt somit die Fruchtbarkeit der frei wirkenden Allmacht im Willen des Geschöpfes an; er sagt mit Augustin: „durch die Gnade erlangen wir die Freiheit, nicht durch die Freiheit die Gnade (gratia consequimur libertatem, non libertate gratiam"); — oder mit Thomas an unzähligen Stellen: „Gott setzt den Willen in Thätigkeit (movet voluntatem) und verursacht dadurch das Freiwillige" (causat voluntarium).

Dem entgegen aber sagt Calvin mit anderen, das sei ein Extrem; die Gnade hebe auf, soweit sie einwirke, den freien Willen in seiner Thätigkeit; Gott habe nicht die Gewalt, so auf den freien Willen einzuwirken, dafs Er diesem gerade durch sein Einwirken es mitteile, frei thätig zu sein. Calvins Lehre schliefst einen Mangel, einen defectus, ein mit Rücksicht auf den Thomismus und zwar 1. von seiten der Gnade, welche diese einzig dastehende Vollendung nach ihm nicht hat, dafs unter ihr erst und kraft ihrer der Wille im thatsächlichen Akt als ein freier sich äufsere, während er vorher nur dem Vermögen nach frei war, d. h. nur konnte frei thätig sein; — 2. von seiten des freien Willens, der im genannten Irrtum das wahre Vermögen nicht in sich schliefst, frei und lebendig thätig zu sein; sondern wie ein totes Werkzeug, ohne Schuld und ohne eigenes Verdienst, in der Hand des Schöpfers wirkt.

Auf der andern Seite aber betrachten als ein Extrem die Ansicht der Thomisten jene, welche, wie die Pelagianer und heutzutage die Rationalisten, annehmen, der freie Wille sei bis zu

dem Maſse tüchtig und wirksam, daſs er ohne das positive Einwirken Gottes und über dasselbe hinaus gut und zweckgemäſs wirken kann. Diese alle setzen das innerste Wesen der Freiheit darein, daſs dem freien Willen, nachdem alle Vorbedingungen zum freien Handeln gegeben sind, es noch ganz überlassen bleibt zu wirken oder nicht; daſs der freie Wille also nach Allem, was auf ihn einflieſsen kann, noch in der Schwebe ist und allein zu entscheiden hat, ob er thätig sein will oder nicht" (vergl. über diesen Grundsatz Palmieri S. 480 und ff.).

Die Antwort auf die oben gestellte Frage ist demgemäſs klar: Unter den kirchlichen Meinungen, von denen die einen, wie die molinistischen, mehr zu der letztgenannten Seite hinneigen, ohne als häretische verurteilt zu sein, und andre wie die dem Jansenismus näherstehenden den Willen, auch unter Gottes Einwirken, noch als zu schwach ansehen möchten, steht in der Mitte die thomistische. Sie hält fest, um mit Thomas (I, II qu. 5 a. 4 ad I) zu reden, „daſs der freie Wille thätig ist auf Grund der eigenen innerlichen Neigung; aber Gott gibt ihm diese eigene innerliche Neigung (Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit eam, quia dat ei inclinationem propriam; vg. I, II qu. 16 a.)"; — oder, um wieder die Worte des heil. Thomas zu gebrauchen, nach den Thomisten „haben wir von Gott nicht nur die Kraft zu wollen (virtutem volendi); sondern auch die Thätigkeit selber ist von Gott verursacht (sed etiam operationem)". „Der Wille ist eben deshalb thatsächlich frei und wirkt in lebendiger Freiheit, weil der Willensakt auf Gott zurückgeführt wird wie auf seine wirkende Ursache (III C. G. c. 59; I, II qu. 22 art. 4; II d. 39 qu. 1 art. 2) per modum agentis."

b) Eine Ursache für die Gnadenkontroverse ist die getrennte Behandlung der Frage. Dies drängt sich besonders bei der Behandlungsweise auf, welche die Gnadenfrage im Palmierischen Werke erfährt. Der dicke Band handelt einzig und allein von der aktuellen Gnade. Es werden da alle einzelnen zur Frage in Beziehung stehenden Untersuchungen ohne die mindeste Rücksicht auf die groſsen leitenden Gesichtspunkte der Theologie dargelegt. Ganz besonders fehlt ein Hinweis darauf, was unter „Natur" verstanden werden soll. Die Worte „natürlich", „naturnotwendig", „Naturkraft" etc. kommen ja so häufig vor; nie jedoch wird der Versuch gemacht, dem Leser die Ansicht des Verfassers über den Begriff „Natur" in etwa vorzulegen. Grade bei solchen vagen Ausdrücken aber, von denen jeder meint, ihr Verständnis sei wie von selbst gegeben,

hat Thomas, zumal in der Summa, die Gewohnheit, jedes Mal (wir erinnern uns kaum einer Ausnahme), wenn er sie in maſsgebender Weise gebraucht, zuerst klar zu machen, was für eine Bedeutung dem betr. Ausdrucke innewohnt und welche Bedeutung, wenn es deren mehrere gibt, im einzelnen Falle in Betracht kommt.

Wäre der Verfasser diesem Beispiele gefolgt, wir glauben, er hätte sein ganzes viertes Kapitel, besonders da, wo er vom Unterschiede zwischen einer frei und einer notwendig wirkenden Ursache handelt, umgearbeitet. Thomas unterscheidet bei jeder Gelegenheit einen Gesamtzweck der Natur, welcher mit ihr selbst gegeben und in ihr enthalten ist, nämlich die Harmonie des Ganzen; und einen Zweck der Gesamtnatur, der aufserhalb aller Natur sich findet, nämlich Gott. So, meint er, ist der im Heere selber liegende Zweck die Ordnung im Heere; danach streben alle Teile des Heeres; — der aufserhalb liegende Zweck des Heeres aber ist das Gut des Heerführers, der Ruhm oder das Vaterland etc.

Aus dieser Unterscheidung ergibt sich sogleich, dafs die Natur als Ganzes betrachtet den sie abschliefsenden Zweck, die Endvollendung, also die endgiltig bestimmende Kraft für ihre Thätigkeit, nicht in sich schliefsen kann — dafs sie sonach mit Rücksicht auf Gott als auf ihren Endzweck nur bestimmbares Vermögen ist; — dafs, wie Thomas sagt, „alle Natur insgesamt, die vernünftige und die unvernünftige, nur wie ein Werkzeug sich verhält zu Gott“. Ähnlich hat alle Ordnung im Heere ihren Zweck im Gute oder im Wohle des Heerführers.

Es ergibt sich daraus ferner, dafs der Wesenscharakter der Natur als solcher darin besteht, noch weiter zu dienen oder zweckdienlich zu sein; und somit dafs es ihr entspricht, notwendig auf etwas Anderes bezogen zu werden. Wo aus dem Thätigsein etwas endgiltig Bleibendes unmittelbar folgt, was also mit dem Endzwecke unfehlbar verbindet, da ist notwendigerweise keine natürliche Kraft mehr thätig; denn diese müfste ihrem Wesen nach wieder etwas Anderem dienen. Vielmehr mufs da eine über alle Natur erhabene, von nichts Natürlichem abhängige und somit aus sich heraus thätige, ihre Kraft gleichsam mit sich bringende Macht einwirken; und deren Wirksamkeit mufs sich unmittelbarer auf den letzten Endzweck richten. Da aber der letzte Endzweck immer den ersten Anstofs gibt zum Thätigsein, wie z. B. das Wohl des Vaterlandes oder der Ruhm des Feldherrn der erste Anstofs ist für die Ordnung und Einteilung und Marschrichtung des Heeres, — so gibt diese über-

natürliche, dem durchaus letzten Endzwecke aller Natur zugewandte Kraft den ersten und sie gibt von vornherein den Anstofs zum entsprechenden freien Thätigsein. Und zwar ist dieser Anstofs immer unbewufst dem kreatürlichen Thätigseienden (und nicht blofs manchmal, wie Palmieri im ersten Kapitel meint) und er durchdringt ebendeshalb, weil keine bewufste Thätigkeit der natürlichen Vermögen bestimmend und beschränkend vorangeht, die ganzen natürlichen, hier in Betracht kommenden Vermögen durch und durch.

Wir ziehen aus dem Gesagten die Schlufsfolgerung für den unterscheidenden Charakter des „Notwendigen." Es gibt ein kreatürlich Notwendiges und ein schöpferisch Notwendiges, welch' letzteres nämlich dem unmittelbaren Einwirken des Schöpfers zukommt. Mit dem ersteren Notwendigen kann keinerlei Freies bestehen; das zweitgenannte Notwendige ist die Grundbedingung aller freien Thätigkeit. Warum? Der Grund liegt in der an die Spitze gestellten Unterscheidung. Denn von vornherein, vor aller Thätigkeit also, liegt in jeder geschöpflichen Natur eine durchaus notwendige Beziehung zu einem gewissen Thätigsein, und grade durch diese notwendige Beziehung werden die Geschöpfe miteinander zur Harmonie des Ganzen der Gesamtnatur verbunden. „Der Stein geht von vornherein", sich selbst überlassen, „zur Tiefe", würde Thomas sagen; — „das Feuer geht in die Höhe". „Von vornherein hat jedes Geschöpf in sich den Drang zu unaufhörlicher Fortdauer, sei es als einzelnes, sei es in der Gattung". „Von vornherein d. h. von Natur, vor jedem Thätigsein verlangt der menschl. Wille nach Sein, Leben, nach dem Wahren, Guten und überhaupt nach dem mit der Natur gegebenen Gegenstande oder Gute eines jeden einzelnen Vermögens im Menschen" (I, II qu. 10 a.).

Keine natürliche Kraft also kann als solche, d. h. als mit der Natur gegebene den freien Willen, insoweit er gerade den Charakter des Freien trägt, bethätigen; und auch dieser, der Wille, kann es nicht sich selbst gegenüber. Denn „Natur" besagt etwas „von vornherein Gegebenes oder Bestimmtes"; besagt demnach etwas, was Anderem zu dienen berufen ist, damit die Harmonie des All hergestellt werde. „Freisein" aber besagt die Befreiung von allen solchen dem thatsächlichen Wirken vorhergehenden Schranken. Wie nun ist die Definition Palmieris selber von einem freien Vermögen? „Dieses ist ein solches, welches, wenn auch alle Vorbedingungen gegeben sind, noch immer unbestimmt bleibt, d. h. wirken kann oder nicht" (facultas quae positis omnibus praerequisitis ad agendum potest agere vel

non agere S. 480). Offenbar ist diese Bestimmung nicht dem eben Gesagten entgegengesetzt. Nach Palmieri (die Thomisten nehmen diese Definition der Freiheit wohl an als Folge des Wesenscharakters der Freiheit in uns, aber nicht als den entsprechenden Ausdruck dieses Wesens selber), nach Palmieri also selber und seinen Freunden besteht ebenfalls ein schroffer Gegensatz zwischen Natur und dem ihr entsprechenden Notwendigen einerseits und dem freien Thätigsein andrerseits. Das Eine bedeutet ein Bestimmtsein von vornherein und trotz allem Einflusse von aufsen; — das Andre bedeutet Unbestimmtheit von vornherein und trotz allem Einflusse von aufsen. Das freie Willensvermögen als Vermögen ist zwar von Natur bestimmt, nach allem Guten, Wahren etc. verlangen zu können; — aber ebendeshalb besteht in ihm von Natur gar keine endgiltige bestimmende Kraft für ein einzelnes Gute, Wahre etc. Die natürliche Notwendigkeit eben im freien Willen, die ohne Unterschied zu allem drängt, widersetzt sich von vornherein dem, dafs innerhalb der Natur eine Kraft bestände, die zu etwas Einzelnem hin endgiltig bestimmte. Dies gilt von der geschöpflichen Notwendigkeit.

Verhält sich ebenso die schöpferische Notwendigkeit? Dieselbe ist gerade das Gegenteil von der geschöpflichen, soweit es auf den freien Akt ankommt. Es trifft hier am ersten zu, dafs man fehlgeht, wenn man die Lehre von der Gnade für sich, nämlich als ein abgeschlossenes Ganzes behandelt. Eine Lösung der bestehenden Kontroversen darf man nur erwarten, wenn stets die höchsten Gesichtspunkte der Theologie vor Augen gehalten werden; denn es handelt sich eben um die höchste Kraft im All. Die schöpferische Notwendigkeit besteht im Gegensatze zur geschöpflichen darin, dafs der Schöpfer durch seine Natur notwendig zu nichts, was aufser Ihm besteht oder bestehen kann, bezogen wird; dafs Er all' sein Sein und all' seine Vollendung in Sich hat; dafs alles das, was auch immer und zu welcher Zeit auch immer Er es wirkt, Er dem thatsächlichen Sein des Gewirkten nach (reali praesentia) zugleich, in dem einen Augenblicke seiner Ewigkeit (vgl. mein „Wissen Gottes" K. 9 und K. 13 Art. 2) umfafst, mifst, durchdringt; was von vornherein jedes „vorher" und jedes „nachher" ganz und gar ausschliefst. In dieser Weise kann nur der Schöpfer einwirken, weil Er allein ewig ist. Er setzt nichts aufsen voraus. Mit Rücksicht auf sein Einwirken ist der Akt oder ist nicht. Der letztere schliefst da nur diese eine, dem Schöpfer ähnliche Not-

wendigkeit in sich ein, dafs er, der Akt, während er ist, keineswegs nicht sein kann.

Dies ist die Notwendigkeit, welche im freien Akte die Thomisten anerkennen; — und sonderbarer Weise erwähnt deren P. Palmieri in seinem dicken Bande gar nicht, während sie doch alle Schwierigkeiten in leichtester Weise löst, welche er im vierten Kap. den Thomisten von dieser Seite her entgegenstellt.

Eben weil diese vom unmittelbaren Einwirken des Schöpfers herrührende Notwendigkeit den freien Akt beherrscht, ist die erstgenannte Notwendigkeit, die vom Charakter des Geschöpflichen kommende, welche allein der Freiheit widersteht, nicht im freien Akte. Nur das Einwirken des Ewigen umfafst Alles und setzt nichts voraus; „es bleibt", einzig und allein unter diesem Einwirken „der freie Wille frei zum Thätigsein, wenn auch alle Vorbedingungen gegeben sind" (positis omnibus praerequisitis); denn dem Einwirken des Ewigen allein entspricht es, kein „vor" und „nach" bei seinem Wirken auf seiten des Gewirkten vorauszusetzen und so seine Schöpfung vermittelst des freien geschöpflichen Willens zur letzten Vollendung zu führen. Er stört durch sein Einwirken, so tief es auch durchdringen mag, in keiner Weise die Natur; denn diese Natur sagt selber, dafs sie nur eine Notwendigkeit in sich schliefst, die zu dienen berufen ist, welche zweckdienlich ist; dafs sie aber den letzten Endzweck nicht in sich, sondern aufserhalb hat. Der Schöpfer jedoch, der als die Vollendung seinem Wesen nach dasteht, kann das von Ihm Geschaffene nur so durch sein Einwirken vollenden, wie dessen natürliche Seinsbedingungen selber es verlangen; denn diese folgen eben den im Schöpfer befindlichen Ideen.

Palmieri wundert sich S. 441 (non immerito mireris), dafs „die Thomisten die allgemeine praedeterminatio gemäfs der natürlichen Vernunft nur als wahrscheinlich hinstellen und nicht notwendig mit dem kath. Glauben verbunden; die aus sich wirksame Gnade (gratiam per se efficacem) aber als eine von Augustin und Thomas zuverlässig überlieferte theolog. Schlufsfolgerung annehmen." Der Herr Verfasser würde über diese Worte Contensons sich nicht gewundert, sondern vielmehr sie selbstverständlich gefunden haben, wenn er sich an die eben gekennzeichnete Lehre des hl. Thomas hätte erinnern wollen.

Thomas und die Thomisten kennen nicht eine in sich abgeschlossene, für den letzten Endzweck bereits in sich von vornherein „prädeterminierte" Natur, welcher eine sog. „Über-

natur" wie ein Dach nur aufgestülpt würde, damit sie zwar in sich dieselbe bleibe, jedoch etwas höher hinanreiche. Sie kennen die Gesamtnatur an sich nur als etwas für den Endzweck weiter Bestimmbares, nur als etwas Zweckdienliches, was von der Kraft des Endzweckes von unten auf im ganzen Innern durchdrungen und in allen dazu gehörigen Kräften erhoben wird zur entsprechenden Teilnahme an der Endvollendung. Nach Thomas und den Thomisten ist die ganze Natur von vornherein bestimmt, dem übernatürlichen Endzwecke wie ein Werkzeug zu dienen, trägt jedoch in sich keinerlei bestimmte, irgend ein Mafs enthaltende Bedingung dafür; und deshalb kann eine endgiltige praedeterminatio, soweit sie für das freie Thätigsein inbetracht kommt, nur sich richten nicht auf die Natur — diese bleibt immerdar indifferent — sondern auf den letzten Endzweck, zumal sie ja eben ausgeht von diesem Endzwecke, von Gott selber.

c) Die Gnade wird von Thomas in der Moral abgehandelt. Hier liegt das Entscheidende für die Gnadenfrage. Wozu soll die Gnade dienen? Nur um zu erkennen und vielleicht von der Erkenntnis her den Willen in etwa „fromm anzuregen"? Dann gehört die Gnadenlehre allerdings in die Dogmatik; will man einmal, wie das jetzt so gern geschieht, Dogmatik von Moral trennen. Soll aber die Gnade in das Innere des Willens zu allererst, als aktuelle nämlich, hinabsteigen und von da aus, vom Willen her, welcher den letzten Endzweck als unmittelbaren Gegenstand hat, um danach, wie Thomas so oft wiederholt, alle andren Vermögen in Thätigkeit zu setzen; — soll, sagen wir, die Gnade vom Innern des Willens aus die Vernunft, die Sinne und das Fleisch selber nach und nach durchdringen und zu freudiger Thätigkeit gemäfs den göttl. Gesetzen veranlassen; — dann hat Thomas recht, der die Gnadenlehre in die Moral verweist. Begründen wir dies nun eingehender. Zu diesem Zwecke wollen wir

1. auseinanderlegen, welche Stelle in I, II der Summa die allgemeinen Moralprinzipien einnehmen; —
2. wie sich das „Gesetz" zur Freiheit verhält; und
3. den Schlufs ziehen auf die Wirksamkeit der Gnade mit Rücksicht auf die menschlichen Handlungen.

2. Die Anordnung der Moralprinzipien bei Thomas.

Thomas schildert bekanntlich in der ersten Abteilung des zweiten Teiles der Summa a) die Natur der handelnden

Vermögen; b) die Leidenschaften; c) die moralischen Zustände, Tugenden und Laster, mit den die Tugenden begleitenden „Gaben", „Seligkeiten" und „Früchten"; d) die verschiedenen Arten von Gesetzen und unter diesen an letzter Stelle e) die Gnade.

a) Die Natur der unmittelbar thätigseienden Vermögen. Da der menschliche Akt nur insoweit ein präzis menschlicher ist, als er frei vom Menschen ausgeht, so kommt hier an hervorragender Stelle der Wille inbetracht. Die Vollendung der Vernunft stellt Thomas weit eher als letzten Endzweck selber hin, der ja im seligen Anschauen dem Wesen nach besteht, wie als das im Streben nach dem Zwecke entscheidende Prinzip. Hier ist nun im Gegensatze zu Palmieri zuerst hervorzuheben, dafs Thomas niemals, wie dies Palmieri beständig thut, das „Wollen" und das „freie Wählen" (voluntas und liberum arbitrium) für gleichbedeutend hält. Das „Wollen" richtet sich nach Thomas (qu. 6 — qu. 17 an zahlreichen Stellen) auf den Zweck schlechthin; die „freie Wahl" auf das Zweckdienliche (quae sunt ad finem). Der Zweck an sich untersteht nicht dem Auswählen; er wird einfach gewollt; er ist die von der Natur gegebene Grundlage für das Wählen. Dies gilt eben so vom Guten im allgemeinen, dem bonum commune, welches mit Naturnotwendigkeit gewollt wird, wie von einem besondren einzelnen Gute. Es kann ein solches, wie z. B. das Geld, für den Geizigen, bisweilen als Mittel zum Zwecke, also als zweckdienlich betrachtet werden; — und in diesem Falle untersteht es der freien Wahl; ob nämlich damit der naturnotwendige Drang zum Guten ohne Schranken gestillt und ausgefüllt werden kann oder nicht. Bisweilen aber wird ein solch' besondres Gut, wie das Geld also, selber als Zweck angesehen, der unter allen Umständen zu erreichen ist; — und in diesem Falle richtet sich darauf das einfache „Wollen" und nicht die freie Wahl; letztere hat dann die Aufgabe, die Mittel für diesen Zweck im einzelnen zu finden.

Daraus ergibt sich bereits, wie Thomas gar nicht jene Wesensbestimmung der Freiheit annehmen kann, welche Palmieri und seine Freunde verteidigen; wie vielmehr nach ihm die Freiheit definiert werden mufs als „ein Vermögen, die Mittel zu wählen unter Voraussetzung des feststehenden Zweckes" (facultas, posito fine, eligendi media). Erst auf Grund eines so festgesetzten Wesenscharakters der Freiheit kann jene andere vermeintliche Definition als Folge für den Charakter unsrer Freiheit verstanden werden. Denn erst dadurch dafs der Wille

auf einen Zweck sich richtet, — mag dieser der mit Naturnotwendigkeit gegebene Zweck des Guten im allgemeinen sein oder ein anderer, — entsteht für den Willen das positive „Können für das Wirken oder Nicht-Wirken, mögen auch alle Vorbedingungen als vorhanden vorausgesetzt werden". Wie soll denn jemand wählen können ohne einen zu Grunde liegenden Zweck, der erreicht werden soll?! Ist aber ein solcher Zweck einmal vorhanden, dann besteht für den Willen im Bereiche dieses Zweckes die Möglichkeit, das eine oder das andere Einzelne auszuwählen oder nicht, jenachdem es als dem Zwecke entsprechend aufgefafst wird oder nicht. Dieser Zweck aber gibt dem Willen jene Weite, wonach er nicht gezwungen ist, der betr. Auffassung in der Vernunft im einzelnen Akte zu folgen oder nicht zu folgen; kraft solchen Zweckes hat der Wille innerhalb seiner selbst den Ruhepunkt und den bestimmenden Grund für das Thätigsein.

Und ist im besondren Falle dieser Zweck nun das Gute ohne Schranken d. h. das ohne irgendwelche Bestimmtheit aufgefafste Gute, so folgt von selbst, dafs, eben weil diese Zweckrichtung mit der Natur von vornherein gegeben ist, die Weite des freien Willens mit Rücksicht auf alle einzeln bestehenden Güter eine völlig schrankenlose ist; insofern nämlich alles Einzelne, was als seiend aufgefafst wird, etwas Gutes sein kann. Thomas nennt deshalb dieses schrankenlose bonum commune beständig die ratio boni d. h. den mafsgebenden Grund, weshalb der Wille auf etwas Einzelnes sich richtet.

Daraus nun, dafs der Zweck gegeben sein mufs, um frei wählen zu können, folgt unmittelbar der zweite Gegensatz, in welchem Palmieri mit Rücksicht auf die Natur des handelnden Willensvermögens zu Thomas steht. Derselbe betrifft die Bedeutung und Auffassung des „principium intrinsecum" für den freien Willensakt.

Der Verfasser meint bald wie Kap. 1 Art. 1 an verschiedenen Stellen, z. B. S. 69, ein solches principium intrinsecum seien die „illustrationes, inspirationes etc.", also die Erleuchtungen in der Vernunft und die davon ausgehenden Anregungen des Willens; bald wie S. 75, dafs Alles in der Vernunft mit Rücksicht auf den Willen für diesen etwas Äufserliches (extrinsecum) sei und zu diesem im Verhältnisse stehe wie etwas von ihm, dem Willen, Gebotenes. Aus dieser anscheinenden Unentschiedenheit kommt es auch, dafs der Verfasser an zahlreichen Stellen (K. 1 Art 1) mit Augustin einerseits meint, Pelagius habe die Notwendigkeit der Gnade anerkannt mit Rücksicht auf diese Erleuchtungen und

Anregungen in der Vernunft, und andererseits wie S. 72 die Ansicht ausspricht, als ob eben die Pelagianer einzig das natürliche Willensvermögen „Gnade“ genannt hätten, weil Gott aus reinster Güte es uns gegeben.

Dieser Unentschiedenheit macht Thomas ein Ende. Für ihn ist das „principium intrinsecum“ des freien Aktes ein zweifaches; nämlich ein erstes und ein untergeordnetes, ein primarium und ein secundarium; letzteres existiert eben nur auf Grund des ersten, verursacht von diesem. Betreffs dieses verursachten principium intrinsecum schreibt Thomas: „Dafs der Wille nun grade diesen Akt setzt oder jenen, dies ist nicht von einem andern als der bestimmenden Ursache (non est ab alio determinante), sondern vom Willen selber“ (2 d. 39 qu. 1 Art. 2). Jedenfalls also meint Thomas hier das wahre innerliche Prinzip des freien Aktes; dem wird auch Palmieri nicht widersprechen. Betreffs des ersten, des verursachenden principium intrinsecum, schreibt Thomas (I, II qu. 9 a. 4 ad I): „Zum Wesen des Freiwilligen gehört es, dafs das Prinzip, von dem es ausgeht, ein dem Willen innerliches sei; aber dieses innerliche Prinzip braucht nicht das erste innerliche Prinzip zu sein, welches nämlich nicht von einem andern in Bewegung gesetzt sei (non motum ab alio). Und so ist das nächste Prinzip (principium proximum) des freien Aktes im Innern des (geschöpflichen) Willens; das erste Prinzip aber des freien Aktes ist aufsen (primum principium motus voluntarii est extra)“; nämlich soweit es nicht auf das Einwirken selber, sondern auf die Existenz des Einwirkenden ankommt.

Es ist eine reine Unmöglichkeit, dies so zu verstehen, als ob Thomas meinte, Gott sei dieses primum principium motus voluntarii, weil Er das Willensvermögen gemacht habe. Denn es ist 1. von der Verursachung des Willensaktes (motus) die Rede; und wird im Titel danach gefragt, ob „der Wille in Bewegung gesetzt werde“, nicht ob er geschaffen worden sei „von einem aufsen befindlichen Prinzip.“ Und 2. würde die Antwort eine Tautologie sein; denn sie würde keine andre sein wie diese: „Das nächste Prinzip des freien Aktes ist im Willensvermögen; und das erste Prinzip des freien Aktes ist das Willensvermögen. Sodann würde nach dieser Auffassung 3. der Willensakt sich in nichts unterscheiden von der Thätigkeit eines jeden geschöpflichen Vermögens, da eben jedes von Gott geschaffen und selber thätig ist.“

Thomas geht aber noch weiter, indem er zugleich einen anscheinenden Widerspruch löst. Denn er hatte ja oben gesagt,

„der Wille sei selbstthätig, indem er von keinem andern (non ab alio) bestimmt wird“ und hier schreibt er „der Wille werde von einem andern bestimmt oder bewegt“. III c. G. c. 88 erklärt er: „Unmöglich kann der Wille von einem aufsen befindlichen Prinzip in Bewegung gesetzt werden wie von einer wirkenden Ursache (quasi ab agente), sondern jede Willensbewegung mufs vom Innern des Willens selber ausgehen. Keine geschaffene Substanz (nulla creata substantia) aber verbindet sich mit dem Innern der vernünftigen Seele (conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora); sondern nur Gott (nisi solus Deus), der allein die Ursache des Willens ist und denselben im Sein erhält. Gott allein also kann verursachen die Willensbewegung (a solo Deo igitur potest motus voluntatis causari).“

Weil eben also Gott allein den Willen als Vermögen verursacht hat und allein denselben im Sein erhält; deshalb kann Er allein auch die erste wirkende Ursache des Willensaktes sein; d. h. Er allein ist eben kein „alius“, kein principium extrinsecum für den Willen; sein Einwirken zählt mit zu den inneren Prinzipien des Willensaktes und das kann es nur als verursachend das nächste innerliche Prinzip des Willensaktes. Denn dieses letztere ist dem Wesen nach, als bildende Form, dem Willen innewohnend; Gott aber kann nicht so das Prinzip von etwas Geschöpflichem sein, als dessen innerliche Wesensform, als causa formalis; er kann im Innern des Geschöpflichen nur sein als einwirkend, als causa efficiens.

Das heifst nun nichts Anderes als dafs Gott durch sein Einwirken es eben macht, — so ist der Ausdruck des hl. Thomas — dafs Gott eben die entsprechende Form, das principium intrinsecum für den einzelnen Akt gibt, kraft deren dieser frei ist. Es kann da von einem determinare ad unum, d. h. von einer Naturnotwendigkeit in der Weise wie der Stein immer nach der Tiefe fällt, wenn er sich selbst überlassen ist, als etwaiger Folge des göttl. Einwirkens in das Innere des Willens gar nicht die Rede sein. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott das innerliche Prinzip des Willensaktes durch sein Einwirken dem Wesen nach würde. Aber dies sagt niemand. Gott ist vielmehr durch sein Einwirken die Ursache, dafs der Willensakt ein eigenes principium intrinsecum als eigene innere Form hat und demgemäfs wesentlich, als Akt, frei ist; — das Willensvermögen an sich ist ja in diesem Sinne nicht frei; es ist notwendig, es ist seiner Natur nach, auf das Gute im allgemeinen, auf alles Gute gerichtet.

Durch diese naturnotwendige Zweckrichtung des Willens

wird es bedingt, dafs ein freier Akt nicht möglich ist ohne ein principium intrinsecum und deshalb nicht ohne die dasselbe bewirkende Kraft. Denn es existiert für den freien Willen nicht ein Gut wie die Höhe aufsen für das Feuer, wie die Tiefe aufsen für den Stein. Soll also der Wille einen einzelnen besondren Akt setzen, so mufs innerhalb seiner selbst das besondre Gut als Prinzip des Aktes sich finden. Und da von Natur der Wille keinerlei Prinzip in sich hat für ein besondres einzelnes Gut, sondern gleicherweise auf alles Gut ohne Unterschied gerichtet ist; so verlangt es geradezu die Natur des Willens, soll sie anders ihrem Sein entsprechend wirken, dafs Gott als Urheber und Vollender der Natur das notwendige principium intrinsecum, und damit „die Hinneigung des Willens zu etwas Besonderm" wirke (inclinare voluntatem ad aliquid non est nisi ejus, qui naturae intellectualis est causa; hoc autem est solius Dei; ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest). Von da her erst fliefst die Freiheit im Akte d. h. die Unbeschränktheit in der Wahl der einzelnen Mittel; auf Grund dessen erst wird der freie Akt etwas dem Menschen Eigenes; und deshalb bezeichneten wir die Auffassung des principium intrinsecum, wie sie Thomas gibt, nur als eine Folge seiner Auffassung der Natur des freien Willens d. h. des Unterscheidens zwischen „Wollen" (oder voluntas) und „Wählen", wovon das Erstere auf den Zweck schlechthin geht, das Letztere auf das Zweckdienliche.

Damit wird Gott nicht zum Urheber der Sünde gemacht, sondern zum Urheber dessen, wovon in sich selbst der Sünder abfällt und was er mifsbraucht. Reichtum, Ehre u. s. w. wollen, ist keine Sünde; aber jenes als etwas Zweckdienliches auswählen, was weder zum Reichtum oder zur Ehre in Wahrheit führt noch wahrer Reichtum oder wahre Ehre ist — das ist Sünde; denn das heifst abfallen von der Richtschnur des Guten in sich selbst.

Zu dieser Auffassung des intrinsecum steht Palmieri auch mit Rücksicht auf das daraus Folgende im schroffen Gegensatze. Thesis 16 S. 61 und ff. bemüht er sich zu beweisen, dafs die aktuelle Gnade als principium intrinsecum nichts der Seele Innewohnendes, nichts vom Wesen der Seele thatsächlich Verschiedenes sei (non esse qualitatem realem, quae principium intrinsecum sit actus vitalis indeliberati supernaturalis). Dies heifst aber nichts Andres, als dafs das Prinzip für die entsprechende freie Thätigkeit etwas rein Äufserliches sei, somit auch keine Selbstthätigkeit und Freiheit, nichts dem handelnden Subjekte

als eigen Zukommendes begründen könne. Es ist dies überhaupt eine zwar geläufige, aber nichtsdestoweniger falsche Ansicht, dafs der Molinismus die Freiheit begünstige. Er zerstört geradezu als ihr gröfster Feind die freie Selbständigkeit im Handeln, indem er ein wahres innerliches Prinzip des freien Thätigseins nicht anerkennen will. Wer das Bächlein von seiner Quelle trennt, das Zimmer vom Einflusse der leuchtenden Sonne, der trägt unmöglich zum Gedeihen des Bächleins bei und ist sicher kein Freund des Lichtes im Zimmer. Die Freiheit im Geschöpfe aber trennen von dem Einwirken dessen, der die Freiheit in ihrer Fülle dem Wesen nach, der da Quell alles Lichts ist; heist: den freien Akt trennen von seiner Quelle.

Palmieri (S. 63) führt für seine Ansicht den hl. Thomas an, der (I, II qu. 109 a. 2) ausdrücklich sage, die „aktuelle Gnade" sei keine qualitas, sondern eine Bewegung oder eine Thätigkeit der Seele. Er vergifst, dafs es vier Gattungen von „Eigenschaften" oder „qualitates" gibt. Die erste davon ist „das Einwirken und Leiden", oder „Bewegen" und „Bewegtwerden". Die vierte ist der „Zustand" in der Seele (habitus). Thomas spricht da, wie Palmieri gleich nach den von ihm angeführten Worten im selben Artikel hätte sehen und aus den vorhergehenden und nachfolgenden Quästionen schliefsen können, von der qualitas des Zustandes; eine solche, ein Zustand sei die aktuelle Gnade nicht. Die Thomisten aber sprechen, wenn sie die aktuelle Gnade als eine im Subjekte vorhandene Eigenschaft bezeichnen, von der ersten Art qualitas, vom „agere et pati". Es ist dem Verfasser in der Eile eine fallacia accidentis untergelaufen.

b) Die Leidenschaften. Aus dem sub a) Gesagten ergibt sich der Umfang und die Aufgabe der sittlichen Freiheit im Menschen. Der Mensch trägt als notwendige Grundlage derselben in sich das natürliche Wollen von allem Guten, ohne dafs damit die geringste Bestimmtheit mit Rücksicht auf ein besondres einzeln für sich bestehendes Gut, also ein bestimmter Akt verbunden wäre; es ist solches Wollen ein reines Vermögen für die schliefsliche Vollendung. Damit ist von selbst gegeben, dafs diese Vollendung in nichts Andrem bestehen kann als in der Verbindung mit einem Gute, welches alles Gute in sich enthält und dabei aufserhalb des Willens als thatsächliches besonderes Sein vorhanden ist. Dieses Gut nämlich mufs alles Gute in sich enthalten; da sonst die von ihm ausgehende Vollendung des Willens keine endgiltig abschliefsende, weil keine allumfassende wäre, da der Wille nach allem Gut

verlangt; — es mufs 2. aufserhalb des Willens als thatsächliches Sein existieren, weil der Wille in seiner Natur einerseits nur ein Vermögen für alles Gute ist und andrerseits der Charakter eines Gutes als des Gegenstandes für das freie Streben es mit sich bringt, dafs es im thatsächlichen Sein existiert und nicht als blofse Abstraktion. „Der Wille", sagt Thomas „richtet sich nach aufsen; denn er strebt nach etwas, was thatsächlich existiert. Die Vernunft im Gegenteil zieht das Aufsenstehende nach innen und verleiht dem als Einzelheit Existierenden den Charakter des Allgemeinen, von allen Einzelheiten Losgelösten."

Dafs also der Wille von einem Einzelgute endgiltig und in letzter Linie bestimmt und danach vollendet wird, liegt in seiner Natur. Und da „Bestimmtwerden" oder „Vollendetwerden", gleichfalls nach Thomas, immer ein gewisses „Leiden" ist, so unterliegt der Wille in allen Fällen einem gewissen Leiden. Es kommt nun darauf an, zu bestimmen, von welchem Einzelgute dieses Leiden oder Einwirken auszugehen hat, damit es mit der freien Thätigkeit sich vertragen könne.

Da begegnen uns nun an erster Stelle die äufseren, sinnlich wahrnehmbaren Güter. Es sind dies 1. „Güter"; — und danach sind sie geeignet, das Begehren oder im allgemeinen das Wollen zu bestimmen. Sie sind 2. der Natur des Menschen angemessen, der aus einem sterblichen Leibe und einer vernünftigen Seele besteht; — und danach ist der menschliche Wille von Natur auf sie angewiesen und kann im natürl. Zustande niemals von selben ganz absehen. Sie sind 3. nicht an sich Gegenstände der vernünftigen Auffassung, sondern die Vernunft mufs erst sie loslösen von den beschränkenden Einzelheiten, ehe sie ihrer inneren Wesenheit nach als bethätigende Idee die Vernunft vollenden und so Prinzip vernünftiger Thätigkeit, also auch vernünftigen Wollens werden können. Daraus folgt von selbst, dafs keines dieser sinnlich wahrnehmbaren Güter von sich d. h. von seinem thatsächlichen Einzelsein aus den menschlichen Willen vollenden kann. Denn jedes derselben empfängt es eben erst von der Vernunft im Menschen, dafs es Prinzip vernünftigen Begehrens, also freier und eigentlich menschlicher Thätigkeit sein und sonach mit freiem Thätigsein sich vertragen kann.

Bezeichnend nennt deshalb Thomas dieses Einwirken von seiten der sinnlichen Güter auf das Begehren, insofern dieselben nur in sich selber, für sich allein in Betracht kommen, ein Leiden mit Rücksicht auf das Begehren. Denn ein solches

sinnlich wahrnehmbares Gut wirkt von sich allein aus nur ein, es bestimmt also nur das Begehren, ohne dafs es dem vernünftigen Willen es mitteilte, selbständiges Prinzip für freie Thätigkeit zu sein. Es zieht ein solches sinnliches Gut das Begehren nach sich; aber verleiht ihm keine Schrankenlosigkeit für andre einzelne Güter. Werden demgemäfs diese Güter begehrt nur unter den zwei ersten eben genannten Gesichtspunkten, so sind sie Feinde der freien Thätigkeit und somit der sittlichen Vollendung; — werden sie begehrt unter allen drei Gesichtspunkten, somit als innerhalb der Vernunft und kraft der Vernunft bethätigende, so dienen sie der sittlichen Vollendung; keines aber von denselben kann diese letztere selbständig für sich herstellen und ebensowenig deshalb alle zusammen.

c) Die Zustände der Tugenden oder Laster. Hat Thomas in den Leidenschaften jenes moralische, mit der Natur gegebene Prinzip behandelt, welches auf das Einzelne als ein Gut und als Mittel zur Vollendung sich richtet, so geht er in den Tugenden, als den Zuständen im vernünftigen Teile, auf jenes moralische Prinzip näher ein, welches auf das Allumfassende, Allgemeine in dem schliefslich vollendenden Gute sich richtet. Hier liegt das im Menschen selber befindliche unmittelbare Prinzip der freien Thätigkeit vor. Regeln sich die Eindrücke von den äufseren sinnlich wahrnehmbaren Gütern her unter der Stimme der Vernunft, so sind dafür die leitenden Kräfte im Menschen selber die Tugenden als allgemeine Richtschnur, die „Gaben“ als die entsprechende Willensbewegung erleichternd, die „Seligkeiten“ und die „Früchte“ als Ergötzen verbindend mit solcher Willensbewegung, sei es nach dem letzten Endzwecke hin, sei es mit Rücksicht auf den nächsten unmittelbaren Zweck. Entziehen sich die Eindrücke von den äufseren einzelnen Gütern her, also die Leidenschaften, der Stimme der Vernunft; so sind die leitenden Kräfte, wenn man so sagen darf, die Laster und Sünden.

d) Die Gesetze. Bis jetzt hatten wir gesehen, wie das Einzelne und das Allgemeine sich gegenübersteht: jenem entsprechen die Sinne, diesem die Vernunft; jenem die Leidenschaften, diesem die Tugenden. Warum ist da ein Gegensatz vorhanden? Weil weder im Innern unsrer Vernunft das Allgut oder mit andern Worten das thatsächlich einzeln bestehende, alles Gute umfassende Sein sich findet, noch aufsen es vermittelst unsrer Sinne einwirkt. Denn dieses Gute als der allein mögliche Endzweck des menschlichen freien Thätigseins ist eben zugleich allumfassend, also im höchsten Grade allgemein

und somit der Vernunft und dem Charakter derselben angemessen einerseits; andrerseits aber ist es ein Einzelgut, denn nur so kommt es ihm zu, erstrebt werden zu können. Von woher allein kann dieser Gegensatz versöhnt werden? Vom letzten Endzwecke, also vom thatsächlichen Allgute selber her. Von ihm aus fliefsen die Gesetze, welche keinen andern Zweck haben als den Weg zu zeigen, resp. zu erleichtern, auf dem die Eindrücke der einzelnen sichtbaren Güter in unsrer Natur verbunden werden, mit dem Allgemeinen, Allumfassenden; — dieses Letztere gilt hier nicht mehr als ein Ergebnis der Abstraktion, wie die Vernunft es herstellt; sondern als einzeln in sich bestehender, dem Sein nach thatsächlicher Endzweck oder als allumfassendes Einzelgut.

Deshalb leitet Thomas in so erhebender, trostreicher Weise alle verpflichtende Kraft der verschiedenen Arten von Gesetzen ab vom ewigen Gesetze, von dem sie irgendwie, sei es auf dem Wege der Offenbarung, sei es auf dem der menschlichen, mit der Natur gegebenen Vernunft abstammen. Warum ist dieses Ableiten so höchst trostreich? Weil eben Gott selber das Allgut oder die letzte schliefsliche Vollendung für die freie Thätigkeit ist, das Ableiten also der verbindlichen Kraft der Gesetze vom Ewigen her nichts Andres besagt als dafs unsre eigene Vollendung die mafsgebende Richtschnur für alle Gesetze ist, welche wahrhaft den Charakter eines Gesetzes haben.

e) Die Gnade. Da ist jedoch noch eine Lücke. Mögen auch die Gesetze die Einzelheiten um uns herum regeln nach dem allumfassenden und doch einzeln bestehenden Gute, somit nach der Schlufsvollendung unsrer Natur; so ist doch in jedem von uns der von den sinnlichen, einzelnen Gütern ausgehende Eindruck nach Lage unsrer persönlichen Beschaffenheit ein verschiedener. „Ein Gesetz aber würde mangelhaft sein“, sagt des öfteren Thomas, „wenn es Bedacht darauf nehmen wollte, alle und jede Einzelheit, die vorkommen könnte, zu regeln.“ Jedes Gesetz hat immer vor sich vielmehr die Natur des Menschen nach ihren verschiedenen Beziehungen wie die einzelne Person des Menschen. Zudem kommt es dem Gesetze als einer blofsen Richtschnur, die das Einzelne dem Allgemeinen unterwirft und damit den Weg zum Allgute zeigt, nicht zu, dafs es für sich allein betrachtet die Kraft verleihe, es in allen besondren Fällen zu erfüllen. Diese Lücke wird ausgefüllt durch die Gnade. Die Gnade wendet im Innern des Menschen das Gesetz auf jeden einzelnen vorkommenden Fall an. Sie trägt es in sich, jedem Menschen die Kraft zu verleihen, dafs er die vom

Allgute ausfliefsenden Gesetze erfülle und so seine Schlufsvollendung erreiche. Sie verknüpft an letzter, Alles durchdringender Stelle den letzten Endzweck des All mit den Eindrücken von aufsen, verleiht im Willen selber das Prinzip freien Thätigseins und führt so diesen thatkräftig dazu, dafs er dazu beitrage, damit die höchste Fähigkeit im Menschen, die Vernunft, ihren sie selbst und alle Vermögen vollauf beseligenden, reinsten Gegenstand durch die Anschauung besitze.