Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Das Verhältnis der wirksamen Gnade bei Thomas zur Moralwissenschaft [Fortsetzung]

Autor: Schneider, C.M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761679

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: 13.07.2025

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

DAS VERHÄLTNIS DER WIRKSAMEN GNADE BEI THOMAS ZUR MORALWISSENSCHAFT.

Von

Dr. C. M. SCHNEIDER.

3. Das Verhältnis des Gesetzes zur Freiheit.

Die Lektüre mancher Moralhandbücher macht unwillkürlich den Eindruck, als ob der Verfasser die Rolle eines Advokaten übernähme, der sich darin übt, die Gesetze zu untersuchen, damit er finde, wo man ihnen ein Schnippchen schlagen könne; oder man kommt auf den Gedanken, der Verfasser betrachte sich als einen feindlichen Kundschafter, der die Grenzfestungen eines Königreichs prüft, um zu sehen, wo sie am meisten zugänglich sind. Gewifs ist es notwendig, das Grenzgebiet einer jeden Gattung Gesetze im Verhältnisse zu einer andern Art Gesetze zu untersuchen. Aber etwas andres ist es, in solcher Untersuchung der Grenzen die ganze Wissenschaft bestehen zu lassen; und etwas andres, die einladende Fülle jeglicher Gesetzesgattung vorher in sich aufzunehmen und darzustellen, damit dann daraus die Grenzen wie von selber sich ergeben. Warum kann Thomas in kurzen Antworten so viele moralische Fragen erledigen, welche nicht selten in modernen Moralhandbüchern eine ganze Abhandlung in Anspruch nehmen? Weil er im corpus articuli die empfehlende Seite des Gesetzes erfafst und darstellt, woraus dann die Lösung mancher Einwürfe wie von selbst sich ergibt und gewissermafsen nur erwähnt zu werden braucht.

Der Mensch hat durchaus keine Ursache, sich gerade das Gesetz als den geborenen Feind seiner Freiheit vorzustellen und

ängstlich darüber zu wachen, dafs dieser Feind die Grenze nicht überschreite. Das Gesetz ist nur Feind der zügellosen, d. h. der durch die Vernunft nicht geregelten Leidenschaftlichkeit. Für jenen Menschen aber, der seine eigene wahre Vollendung will, ist es nichts andres wie die Ausfüllung der Lücke zwischen dem Endlosen in unserem Vermögen und dem in thatsächlicher Seinsfülle Unendlichen; es ist der Weg von der unmefsbaren Unruhe zur allbefriedigenden Ruhe; es ist wie das ruhig klare Meer, auf welchem vermittelst des Schiffes der Vernunft der freie Wille hinübersegelt zur Ewigkeit.

Sehen wir zuvörderst, a) ob die h. Schrift dieser trostreichen Auffassung des Gesetzes entspricht; — dann b) wie die nüchterne Vernunft speziell das Verhältnis von Gesetz und Freiheit vorstellt; — und endlich c) wie der h. Kirchenlehrer des letztverflossenen Jahrhunderts sich dazu stellt.

a) Die h. Schrift und das Gesetz. Sicher ist die Angst, als ob das Gesetz unsere Freiheit beenge, nicht aus der Schrift geschöpft: „Frohlocket dem Herrn, unserm Gotte," so fängt der 80. Psalm an, „denn Er ist unser Beistand: jauchzet dem Gotte Jakobs. Stimmet den Psalm an und schlaget die Pauke: den zartklingenden Psalter mit der Zither. Blaset die Posaune beim Neumondsfeste: am hervorragenden Tage eurer Festlichkeit!" Aber warum denn diese begeisterte Freude? Wozu dieser helle Jubel, der kaum sich zu fassen weifs? Welchen Grund hat dieses Frohlocken, welchen Zweck die hohe Festlichkeit? „Denn ein Gebot ist in Israel: und ein Gesetz beim Gotte Jakobs." Das ist die ganze Antwort des gottbegeisterten Propheten. Gibt sich derselbe einer unbewufsten Täuschung hin und ergiefst er unbedachter Weise aus h. Liebe zu Gott seine Freude über das göttl. Gesetz in frohlockende Worte? Der Titel des Psalm bereits belehrt uns eines andern. Die Schwierigkeiten, welche vom göttl. Gesetze überwunden werden sollen, stehen klar vor dem erleuchteten Auge des Propheten: „Zum Endzwecke für die Keltern am 5. Tage der Woche ein Lied für Asaph selber." Die Kelter des Lebens steht vor dem Psalmisten; jene Kelter, von welcher der Heiland sagt: In mundo pressuram habebitis. Dieselbe fortschaffen und alles möglichst leicht machen wollen, ist ein unfruchtbares Beginnen. Jemehr der Mensch seiner Leidenschaft nachgibt, ein desto härteres Joch legt er sich auf und desto mühevoller wird die Kelter, welche er tritt. Der Psalmist erinnert sich an das Gesetz Gottes und die es begleitende Kraft; und sieh da, Freude und Frohlocken erfüllen sein Herz!

Er denkt an den 5. Tag in der Woche, da „der Herr allein die Kelter treten sollte und von allen Völkern niemand bei Ihm sein würde.“ Aber er sieht zugleich, wie auch diese härteste Kelter des Kreuzes auf Golgotha, durch die Betrachtung des göttlichen Gesetzes versüfst, den Frieden des Herrn nicht zu zerstören vermochte: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!“ dies war das Ende dieser Kelter. Und höhere Freude und höherer Jubel über die Kraft des Gesetzes Gottes zieht ein in die Seele des h. Sängers.

Vor seinem Prophetenblicke erhebt sich der „Asaph“, d. h. die Versammlung der Heiligen, die majestätische Kirche Gottes. Er schaut im Geiste, wie sie bis an das Ende der Zeiten alle Arten von Gesetzen in sich einschliefst und zu vollendeter Einheit formt, damit sie, die h. Braut des Gekreuzigten, unter unsäglichen Mühen von der tiefsten Tiefe der Sünde aus die Menschheit erhebe und emportrage bis zum Throne Gottes; einzig gestützt und gekräftigt gegen alle Leiden und Gefahren und Mühseligkeiten durch das unbeugsame Festhalten am Gebote Gottes; — und der Psalmist weifs vor Entzücken über die Kraft Gottes, welche den Befolgern seines Gesetzes zur Verfügung steht, sich nicht mehr zu fassen. Allzu reich standen vor seiner Seele die kostbaren Früchte solchen Gesetzes. Er beginnt: „Frohlocket zu Gott hin, eurem Beistande . . . Denn es ist ein Gesetz in Israel.“

Damit aber begnügt sich der königliche Prophet nicht. Das längste, feierlichste seiner heiligen Lieder; jenes, welches die h. Kirche ihren Priestern täglich als fruchtreichsten Betrachtungsgegenstand vorlegt, den 118. Psalm, hat er ganz und gar zum Lobe des Gesetzes Gottes gesungen. Da wendet er sich nach allen Seiten und Beziehungen hin, um auszudrücken, dafs weit entfernt eine Schranke für unsre Freiheit zu bilden das Gesetz vielmehr das erstrebenswerteste, reinste Ergötzen, gleichsam bereits die ewige Freude und Vollendung in sich enthält. Als „selig“ bezeichnet er gleich im Beginne jene, „die da wandeln im Gesetze des Herrn“. „Selig“ sind sie, nicht wenn sie mit Eifer danach forschen, wie es umgangen werden kann, sondern wenn „sie von allen Seiten her nach jenen Zeugnissen forschen“, die da tiefer einprägen die verpflichtende Kraft des Gesetzes. Im Gesetze findet der Mensch jene Freiheit und Selbständigkeit, welche auch das Einzelste als nicht im Gegensatze, sondern als Brücke zu unsrer Vollendung zeigt: „Ich lustwandelte in der Weite; denn deine Gebote habe ich gesucht.“ Im Gesetze liegt jene Herrscherkraft, welche den Menschen über sich selbst,

über alle Natur erhebt: „In deinen Zeugnissen habe ich gesprochen vor Königen: und nicht ward ich beschämt.“ Das Gesetz wird so für den Menschen der Gegenstand uneingeschränkter Liebe und beginnt damit, auch die Leidenschaften, die ja alle in der Liebe wurzeln, zu durchdringen und zu erheben: „Und ich betrachtete in deinen Gesetzen, die ich geliebt habe.“ Und wie zum Gegenstande sehnsuchtsvollsten Verlangens, „habe ich meine Hände aufgehoben zu deinen Geboten, die ich geliebt habe, und geübt ward ich in deinen Rechtfertigungen.“ Welches ist die Hauptthätigkeit der Freiheit grade als menschlicher Freiheit? Das Beraten. Der Psalm nun sagt: „Deine Zeugnisse sind meine Betrachtung: und mein Rath deine Rechtfertigungen.“ Wer wollte nicht freudig anerkennen, dafs Gott gut sei. Das erste Zeichen nun dieser Güte ist, dafs Gott uns lehre seine Gesetze: „Gut bist du: lehre mich deine Rechtfertigung.“ „Gutes hast du gethan an deinem Knechte.“ Und wozu bestimmt dieses Gute? „Gutes und Zucht und Wissen lehre mich: denn ich habe geglaubt deinen Geboten.“ Oder ist das Gesetz etwa deshalb so annehmbar für den hl. Sänger, weil es ihn vor Kampf und Pein bewahrte, weil es ihn lehrte, alle Gründe zusammenzusuchen, damit er den vermeintlichen Rechten fleischlicher Freiheit nachgebe? „Vervielfacht ist worden mit der Zulassung von obenher die Bosheit der Hochmütigen mir gegenüber: ich aber habe in meinem ganzen Herzen (nicht die Zulassungen einer falschen Freiheit sondern) deine Gebote erforscht. Wie gefrorene Milch ward hart ihr Herz: ich aber habe betrachtet dein Gesetz. Es ist mir ein Gut, dafs du mich erniedrigt hast: damit ich lerne deine Rechtfertigungen. Das Gesetz deines Mundes ist ein Gut für mich.“ Begehrst du nach Reichtum? „Dein Gesetz gilt mehr als Tausende von Gold und Silber.“ Begehrst du zu leben? „Deine Erbarmungen sollen über mich kommen und ich werde leben: weil dein Gesetz meine Betrachtung ist.“ Begehrst du Fülle geistigen Verständnisses? „Gib mir das Verständnis, und ich werde lernen deine Gebote.“ Begehrst du, niemals zu schanden zu werden? „Die Hochmütigen sollen zu schanden werden: ich aber will mich üben in deinen Geboten.“ Es ist falsch, dafs das Gesetz für den Menschen etwas Hartes ist: „Wie süfs sind meinem Gaumen deine Reden: viel süfser meiner Zunge wie Honig.“ Und wohin führt das Gesetz? Dahin gerade, wohin unsre Freiheit geleiten soll. Der Psalmist spricht es in

unnachahmlicher Weise aus: „Meine Zunge wird dein Wort aussprechen: denn alle deine Gebote sind Gleichmäfsigkeit.“ Denn was ist diese Zunge anders wie die Vernunft; und das „Wort“ was ist es anders wie das göttliche Wesen selber, kraft dessen Gottes Herrlichkeit die Vernunft schauen wird! Gerade aber dazu geleitet die Freiheit, dafs das Höchste im Menschen, die Vernunft, ihr Endgut schaue und vermittelst dieses Schauens alles im Menschen, den ganzen Menschen beseligt.

b) Das Gesetz und die Freiheit gemäfs der Vernunft. Vielleicht die traurigste Stelle im Werke Palmieris ist folgende (S. 93): „In jedem Augenblicke, gegen jedes Gebot des Naturgesetzes kann der Mensch, auch im Stande der reinen Natur, sündigen. Also kann er auch jedes Gebet des Naturgesetzes, in jedem Augenblicke, beobachten.“ (Quocumque in instanti, quocumque urgente praecepto legis naturalis posset lib. arb. in statu quoque naturae purae peccare; — ergo posset etiam servare legem.) Beweisgrund? „Die Indifferenz des Willens erstreckt sich gleichmäfsig nach beiden Seiten hin; zudem wäre es keine Sünde, das Gebot nicht zu beobachten, wenn er es nicht beobachten könnte.“ Wir übergehen die Frage nach der Beobachtung des Naturgesetzes; dieselbe ist eingehend behandelt im zweiten Zusatzbande zur „Katholischen Wahrheit“, der über die unbefleckte Empfängnis handelt und unter der Presse ist. Wir übergehen es auch, dafs in der Moral die Freunde des Verfassers die verpflichtende Kraft des Naturgesetzes möglichst abschwächen, wenn nicht thatsächlich vernichten; hier aber soll nun plötzlich der Wille (potestate physica, wenn auch in der potestas moralis in etwa minder) ohne weiteres die Gebote des Naturgesetzes halten können! Und zwar weshalb? Weil er sie übertreten kann. Zum Guten wie zum Schlechten ist der Wille von sich aus indifferent d. h. gleichmäfsig tüchtig und somit von sich aus gleichmäfsig berechtigt. Die „aktuelle Gnade“ ist, wie wir oben gehört haben, nichts im Menschen, sondern etwas Äufserliches. Also heifst dies nichts andres wie: Weil der Mensch von sich allein aus fallen kann, kann er auch von sich allein aus stehen; — weil er von sich allein aus in die Hölle stürzen kann, kann er auch von sich allein aus in den Himmel kommen. Höchstens bedarf er zu letzterem einer äufserlichen Hilfe; wie etwa der Astronom ein Fernrohr braucht zu seinen Beobachtungen, jedoch mit seinem natürlichen Auge sieht.

Wir brauchen den Herrn Verfasser auf die notwendigen Konsequenzen seines Satzes nur aufmerksam zu machen; er ist

Theologe genug, um zu wissen, in wie vielfacher Weise die Väter und Konzilien im Einklang mit der Schrift gerade diese Folgerungen bekämpfen und ausdrücklich von sich weisen: nämlich die Gleichberechtigung des freien Willens von seiner Natur aus für das Gute und Böse, so dafs letzteres nur durch äufserliche Beziehungen hergestellt würde und seine Grundlage als Böses in der Natur selber und deren Beschaffenheit nicht fände. Wäre dies so, dann würde allerdings das Gesetz, welches solche Beziehungen von aufsen her hinstellte und somit etwas zu Bösem machte, was von der Natur des Willens aus dies nicht ist, eine Schranke für den Willen sein; es wäre gewissermafsen eine Grenze für denselben und zwar eine sehr beengende, da es alle Verhältnisse zu regeln beansprucht; das Gesetz wäre dann im Gegensatze zur Freiheit und berechtigter Mafsen zu bekämpfen.

Aber so ist es nicht. Der freie Wille hat als ihm von Natur innewohnend ein Recht; und dieses Recht wird eben vom Gesetze gestützt und, nach der Sprachweise des Psalmisten, „gegen die Bosheit der Hochmütigen verteidigt.“ Und worin besteht dieses Recht? Darin dafs der freie Wille im Bereiche der Natur das wähle, was zu seiner Vollendung dient. Da er aber ein Vermögen, ein Können des Menschen ist, so ist seine Vollendung zugleich die des Menschen; — und da der freie Wille ein vernünftiger ist, so ist seine Vollendung an die Richtschnur der Vernunft gebunden und besteht in der Vollendung selber der Vernunft. Nur also zu der so verstandenen Vollendung und zu dem ihr entsprechenden Guten hat der freie Wille von Natur aus eine Berechtigung. Von dieser Vollendung abfallen kann er wohl; nicht weil er präcis frei, sondern weil er aus dem Nichts, weil er geschöpflich ist; — aber in seiner Natur liegt keineswegs ein gleichmäfsiges Recht, abzufallen von seinen eigenen Vorzügen oder denselben treu zu bleiben; ebenso wie der Mensch nicht mit dem gleichen Rechte dem Tode verfällt als er zu leben begehrt.

Dieses Recht nun des freien Willens auf seine eigene Vollendung, soweit dieselbe in der Natur enthalten ist, wird vom „Gesetze“ aus aufrechtgehalten; und deshalb tritt das „Gesetz“ in das Innerste des freien Willens ein. Denn die Vollendung eines Dinges ist mit dessen Innerstem verknüpft; je nachdem es näher oder ferner steht dem Ausflusse alles Gesetzes, dem Ewigen, bis über die Natur hinaus bis zum Gesetze der Gnade, welches innerlich den Willen bethätigt und mit der Schlufsvollendung verknüpft.

Und wie geschieht dieses Eintreten des Gesetzes in das

Innere der Freiheit? In uns ist die Vernunft nicht der Wille, das Auge nicht das Ohr, die Einbildungskraft nicht das vernünftige Urteil. Das Auge will nur und endlos sehen; das Ohr nur und endlos hören; die Einbildungskraft will nur und endlos ein Ergötzen an Wahngebilden; die Vernunft will nur und endlos erkennen; der Wille an sich nur und endlos das Gute. Wo ist da ein Vermögen oder eine Kraft, die hier gleichmäfsig abzuwägen vermag, dafs keine dieser Fähigkeiten in ihrem Thätigsein überwiege? Die Freiheit eben nur kann eine solche Kraft sein, das freie Urteil, welches loszulösen versteht jede Fähigkeit von ihrem einzelnen Gegenstande und sie auf das Beste des Ganzen zu richten. Aber diese Freiheit ist keine eigen für sich dastehende Kraft; sie ist kein eigen für sich, neben Vernunft und Willen dastehendes, diesen etwa gleichwertiges Vermögen; — sonst würde sie auch ihren eigens entsprechenden Gegenstand haben, auf den sie endlos gerichtet wäre; und die obige Frage nach der Quelle des gleichmäfsigen Abwägens der Thätigkeiten in den verschiedenen Vermögen kehrte wieder.

Die positive Unterlage der Freiheit kann nur die Verbindung all dieser Vermögen zu jener Thätigkeit sein, welche dem Besten nicht allein des Willens, nicht allein der Vernunft, nicht allein des Ohres, des Auges etc. entspricht, sondern dem Besten des ganzen Menschen, sowie er in seiner Natur aus Gottes Händen hervorgegangen. Nun gerade für solche Verbindung kommt das einigende Element, welches das eine Vermögen in dessen Thätigkeit gegen das andere abmifst und das Beste des Ganzen erzielt, vom „Gesetze"; und aus ihm also fliefst, je mehr dieses Gesetz das Bild des Ewigen trägt, die thatsächliche Freiheit in dem persönlichen Akte. Das Gesetz rührt ja eben von jenem Gute her, welches alles Gute als Einzelsein umfafst und somit die Schlufsvollendung aller freien Geschöpfe bildet. Darin besteht aber gerade die Freiheit, dafs das freie Geschöpf den Weg „frei" hat zu seiner Vollendung; und nicht darin, dafs es machen kann, was es verkehrt will; — also ist gerade das Gesetz die natürliche Stütze für die Freiheit und ist nur im Gegensatze zu den leidenschaftlichen Verkehrtheiten, welche das Einzelne, Beschränkte hervortreten lassen vor dem Besten des Ganzen.

Deshalb wiederholt der Psalmist so oft in dem zum Lobpreise des „Gesetzes" geschriebenen 118. Psalm und in den verschiedenen Wendungen, dafs die „Urteile" des Herrn, seine „Rechtfertigungen", seine „Ratschlüsse", seine „Zeugnisse", „Worte", „Gebote" etc. immer aequitas d. h. „Gleichmäfsigkeit"

sind. Nur von oben, vom Gesetze her (denn jedes Gesetz hat seine ordnende Kraft von Gott, nach Röm. 13), von Gott her kommt die Loslösung, die Freimachung der einzelnen Vermögen von zu grofser Anhänglichkeit an die jedem einzelnen seiner Natur nach entsprechenden Güter, damit sie, so freigemacht, dem Besten des ganzen Menschen dienen. Nur der Ewige wirkt ja, ohne dafs in der Kreatur etwas vor seinem Wirken vorausgesetzt werden müfste, dem da Gottes Einwirken folgte. Er, der Ewige allein, wirkt so, dafs sein Einwirken von keinem „Vor-" und „Nach"gemessen wird, sondern einzig durch das thatsächliche Sein, welches Er verleiht. Er allein also kann durch sein Gesetz die freie Kreatur so bethätigen, dafs all ihr Vermögen unberührt bleibt; dafs sie sowohl vorher wie unter dem Einwirken wie nachher vollauf das Vermögen behält, anders oder gar nicht thätig zu sein. Eben sein Gesetz macht frei den Willen von der Übergewalt aller Eindrücke, welche von aufsen, von den sinnlichen Kreaturen kommen, und vor dem freien Akt bereits da eine Hinneigung zu einem besondren einzelnen Gute zurücklassen, damit der Wille nicht dieser leidenschaftlichen Hinneigung, sondern frei von allem dem seinem und des ganzen Menschen eigenen Besten folge.

c) Die dargelegte Ansicht und der hl. Alphons. Das eben Auseinandergesetzte läfst sich kurz dahin zusammenfassen: Es gibt nur eine vermittelst des Grundes oder der Vernunft geregelte Freiheit. Ein solcher Gegensatz besteht durchaus nicht zwischen Gesetz und Freiheit, dafs der Wille etwa das eine Mal, von der Vernunft losgelöst, thun könnte auf Grund seiner Freiheit „was ihm beliebt" und somit vernunftlos wirken dürfte, blofs eben weil er frei ist; — während er ein andres Mal da, wo ein Gesetz von seiten der Vernunft vorgestellt wird, daran gebunden wäre. Ein einheitliches Gesetz besteht für alle freien Akte: jenes nämlich, welches die Vernunft des einzelnen Menschen aufstellt. Ist ein Gesetz nicht klar und zuverlässig durch die Vernunft vorgelegt; so folgt nicht: Nun kann ich thun, was mir beliebt, auch gegen die Vernunft, soweit sie sich ausspricht; — sondern es folgt nur: Das aufsen bestehende Gesetz verpflichtet an und für sich nicht; wohl aber verpflichtet es, in quantum apprehensum. Den Grundsatz: lex dubia non obligat, hat noch niemand geleugnet; aber man bekämpft den damit getriebenen Mifsbrauch, als ob damit aller Willkür Thor und Thür geöffnet wäre.

Ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit kann somit nur innerhalb der Vernunft, und nicht abgesehen von der Ver-

nunft bestehen. Thomas bietet die Grundlage für solchen Gegensatz in ausdrücklichen Worten: „Die Vernunft kann betrachtet werden als das Allgemeine auffassend, das bonum in se oder die ratio boni, wie sie überhaupt ja das allgemeine Wesen immer auffaſst; — oder als Richtschnur des einzelnen Aktes im Menschen mit allen besondren Umständen.“

Danach also ist 1. Gott selber Gesetz, weil dem Wesen nach Freiheit, denn Gott ist dem Wesen nach allumfassend und einzelnbestehend. Gott ist dadurch höchstes Gesetz, weil Er höchste Freiheit ist und umgekehrt. Soweit also Gott unmittelbar auf die Thätigkeit der Kreatur einwirkt, ist da keinerlei Unterschied, geschweige denn ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit, so daſs Jakobus (1, 25; 2, 12) vom „Gesetze der Freiheit“ spricht und II Cor. 3. 3 es heiſst: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (Gal. 4). Dies ist das höchste Gesetz. Es regelt bis ans Ende, bis zum letzten Zwecke nämlich hin die einzelne Handlung, so daſs ein weiteres „Richten“ unmöglich wird nach I Cor. 10: „Wird dann etwa meine Freiheit noch weiter gerichtet.“ Hier liegt weit mehr der wirkende Grund des freien Handelns vor, wie der Gegenstand desselben; und somit wird dieses Gesetz auch nicht von uns bewuſsterweise aufgefaſst und als Gegenstand gegenwärtig gehalten, sondern dies geschieht einzig von seiten der Seligen, die da Gott schauen.

Diesem höchsten Gesetze am nächsten steht, bereits als Gegenstand unsrer Auffassung 2. das Gesetz des Glaubens, welches nicht in die Natur versenkt worden und somit geeignet ist, alle einzelnen Handlungen zu durchdringen und auf alle besondren Fälle regelnd angewendet zu werden. Von einer Dispens ist hier nicht die Rede. Von einem Gegengewichte auf seiten des Handelnden wegen der einzelnen Umstände kann nur insoweit gesprochen werden, als dieses Gesetz für den speziellen Fall Gegenstand der vernünftigen Auffassung werden, der Vernunft also irgendwie vorgestellt sein muſs, damit es für den betr. Fall verpflichtende Kraft habe.

Sodann kommt 3. das Naturgesetz, welches durch Vermittelung der Natur selber als in ihr enthalten vorgelegt wird. An und für sich betrachtet nun ist dieses Gesetz ebenfalls von vornherein und ohne Ausnahme verbindlich. Jedoch wie die ganze Natur dem letzten Endzwecke d. h. Gott als dem Schöpfer dient, so kann im einzelnen Falle Dispens von seiten Gottes eintreten; oder vielmehr, wenn Gott der Herr z. B. den Israeliten anbefiehlt, die Kostbarkeiten der Ägypter mitzu-

nehmen gegen deren Willen, oder dem Propheten, Ehebruch zu begehen, so ist dies gar nicht mehr Diebstahl oder Ehebruch. Ferner ist es der Vernunft des Menschen überlassen, dieses in seiner Fassung allgemeine Gesetz auf einzelne Umstände anzuwenden; wie z. B. das Gebot „du sollst nicht töten“ nicht gilt, wenn der Fall der Selbstverteidigung nach dem individuellen Urteil eintritt, oder das Gebot „du sollst nicht stehlen“ nicht gilt im Falle der äufsersten Not.

Hier also kann ein wahres Abwägen stattfinden und somit ein Gegensatz: nicht zwischen Gesetz und Freiheit im oben genannten Sinne; — sondern zwischen dem betr. Gesetze in seiner allgemeinen Fassung und dem einzelnen Falle mit seinen besondren Umständen. Und nicht das: „ich will so“ entscheidet, sondern das durch die Vernunft vermittelte Gesetz des eigenen endgiltigen Wohles; also strenggenommen die erste Art Gesetz, soweit es im einzelnen Falle aufgefafst werden kann.

4. Das rein menschliche positive Gesetz nun läfst offenbar noch weit mehr einen solchen Gegensatz zu, so zwar dafs da eine wahre Dispens d. h. eine Aufhebung der verpflichtenden Kraft für den einzelnen Fall eintreten kann. Denn jenes alles umfassende Einzelgut, welches allein durch sein Gesetz die Freiheit bethätigen kann, weil es allein die Lücke zwischen der Allvollendung und dem einzelnen beschränkten Gute voll überbrückt, wirkt hier in keiner Weise unvermittelt ein, weder indem es selbst offenbart noch indem es Naturen schafft; sondern die menschliche Vernunft erst schöpft da aus der Natur oder aus dem Glauben und hat nur insoweit verpflichtende Kraft.

Handeln wir also genau nach den uns zugänglichen Gesetzen, so handeln wir eben deshalb mit Freiheit. Denn Jener ist dann die, wenn auch uns unbewufst, im Willen wirkende Ursache, der da Gesetz und Freiheit in seinem einen einigen Wesen selber ist.

Dafs nun der h. Alphons, was hier die Hauptsache ist, nicht ein unbestimmtes Freiheitsgefühl als für den Willensakt entscheidend ansieht, sondern die Vernunft wie die radix und das principium libertatis betrachtet, geht bereits aus dem 1. seiner allgemeinen Grundprinzipien im „morale systema“ hervor: „Wenn die Meinung, welche für das Gesetz steht, wahrscheinlicher ist (also mehr die Vernunft für sich hat) als jene, welche für die Freiheit steht, so müssen wir ohne weiteres die erstere befolgen. Denn in zweifelhaften Sachen sind wir gehalten, die Wahrheit zu untersuchen; und wo diese nicht mit Klarheit feststeht, sind wir verpflichtet, jene Meinung festzuhalten, welche

der Wahrheit näher ist, und das ist die mehr wahrscheinliche."

„Die Wahrscheinlichkeit allein," heifst es weiter, „bietet kein hinreichendes Fundament, um erlaubter Weise zu handeln. Falsch ist der den Probabilisten geläufige Grundsatz: Qui probabiliter agit, prudenter agit."

Und am Ende des „morale systema": „Bevor der Beichtvater irgend einer Meinung folgt, ist er gehalten, die inneren Gründe zu erforschen (tenetur utique intrinsecas rationes perpendere); und begegnet ihm ein Grund für die mehr sichere Meinung (ratio convincens pro tutiore opinione), welchem er nicht zu antworten vermag; — dann darf er der entgegengesetzten, die minder sicher ist, nicht folgen; mag auch die Autorität mehrerer Morallehrer ihr günstig sein." In der Antwort auf den Einwurf des autor ephemeridum, dafs ja in beiden Fällen das Gesetz als zweifelhaft anzusehen sei und somit nicht verpflichte, also es gleichgiltig sei, ob man der einen Meinung folge oder der andern, erklärt der Heilige zudem, im genannten Falle „verpflichte nicht das Gesetz präcis, sondern die höhere Wahrscheinlichkeit", also die klarere Vernunft, der vom Gesetze aus einwirkende höhere Grund.

4. Folgerung für die Wirksamkeit der Gnade mit Rücksicht auf die menschlichen Handlungen.

Wir können diese Folgerung darlegen an der Hand einer Stelle aus Thomas, welche die Molinisten mit Vorliebe anführen. Sie steht I, II qu. 9 art. 6 ad III: „Gott setzt den Willen des Menschen in Bewegung wie der allgemeine Beweger zum allgemeinen Gegenstande des Willens hin, der da ist das Gute (sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum); und ohne diese Bewegung zum allgemeinen hin kann der Mensch nicht etwas wollen. Der Mensch aber bestimmt sich vermittelst der Vernunft dazu, dafs er dies oder jenes wolle, sei dies ein wahres oder nur ein Scheingut. Bisweilen aber setzt Gott einige in Bewegung, um etwas Bestimmtes zu wollen, nämlich ein Gut; wie z. B. dies bei denen der Fall ist, welche Er durch die Gnade in Bewegung der Thätigkeit setzt."

Wir stellen dem unmittelbar gegenüber III C. 9. c. 59: „Manche verstanden dies nicht, wie Gott ohne Benachteiligung der Freiheit in uns die Willensbewegung verursachen könne (quomodo D. sine praejudicio libertatis in nobis motum voluntatis

causare possit) und waren deshalb der Ansicht, Gott verursache insoweit in uns das Wollen und Vollenden (Phil. 2, 13), als Er uns verleihe die Kraft zu wollen (virtutem volendi); nicht aber verursache Er dies so, dafs Er mache, dafs wir dies oder jenes wollen (non autem sic, ut faciat nos velle hoc vel illud), wie Origenes z. B. dieser Ansicht war. Dies ist eine schlechte Erklärung. Denn Isai, 26 heifst: Alle unsre Werke hast du gemacht, o Herr. Gott nämlich gibt nicht nur die Kraft zu wollen, sondern die Willensthätigkeit (operationem). Die Verursachung von seiten Gottes erstreckt sich nicht nur auf das Vermögen des Willens (potentiam voluntatis), sondern auf den Akt des Willens; dafs wir nämlich thatsächlich wollen."

Wir haben diese letztere Stelle hier angeführt, wo Thomas ausdrücklich sagt, Gott mache, also bestimme (per modum causae agentis s. ob.), dafs der Wille dies oder jenes wolle, damit wir von der ersten Stelle, wo der hl. Lehrer sagt, der Mensch bestimme durch die Vernunft sich selber zu diesem oder jenem, und Gott bestimme nur zum Guten im allgemeinen hin, ein durchaus falsches Verständnis ausschliefsen.

Man begegnet jetzt oft genug der Ansicht, man könne von der scientia media absehen, man müsse jedoch festhalten daran, dafs Gott wohl im freien Akte zum Guten im allgemeinen, dem bonum universale oder dem letzten Endzwecke, den Anstofs gebe; der Wille aber bestimme sich dann durchaus von sich selber, unabhängig, zum einzelnen besondren Gute. Die Wirkung Gottes sei demgemäfs wie der Wind, der das Schiff des freien Willens treibt; der Steuermann des freien Aktes aber lenke kraft dieses Windes von sich aus den Willen, beim Almosengeben z. B. zur Tugend der Barmherzigkeit oder zum Laster der Eitelkeit. Also die Anwendung der von Gott verliehenen Kraft, ihr bestimmter Gebrauch im einzelnen Falle käme, mag es sich um Tugend oder um Laster handeln, gleichermafsen einzig vom geschöpflichen Willen. So würde die eine nämliche Kraft der Sonne da an dieser Stelle dafür benutzt, dafs Weinreben entstehen; dort an jener Stelle dafür, dafs Disteln und Dornen wachsen. Die Kraft der Sonne wäre im freien Akte das Einwirken Gottes.

Diese Ansicht ist grundfalsch: sowohl wenn Gottes Natur berücksichtigt als auch wenn die Natur selber des freien Willens betrachtet wird. In der That! Worin besteht die Natur Gottes? Zum Unterschiede von aller geschöpflichen Natur darin, dafs das thatsächliche Einzelsein Gottes All-Wesen

ist. Gottes Wesen, Gottes Natur ist Einzelsein. Jegliches Wesen aber kann nur wirken gemäſs seiner Natur. Also kann gar nicht Gott unmittelbar eine allgemeine Kraft wirken und deren weitere Anwendung und Bestimmung bis zum Einzelsein andren Wesen überlassen. Es muſs mit der von Gott gewirkten allgemeinen Kraft die bestimmteste Beziehung zur Einzelwirkung verbunden sein. Er kann andern Kräften es verleihen als Zwischenursachen mitzuwirken. Aber gerade jenes Moment, wodurch das Einzelwesen als einzelnes gegeben ist, das muſs wieder, soweit es etwas Positives ist, von Gott kommen. Kein Geschöpf ist eben dem Wesen nach Einzelsein, so daſs es kein andres sein kann; nur Gott ist dies. Was also in dem Gewirkten macht, daſs dieses dies ist und nichts andres, d. h. thatsächlich als einzelnes existiert, getrennt vom andren; das grade nur kann, soll anders die Wirkung der Ursache entsprechen, von dem kommen, dessen Wesen Einzelsein ist.

Zudem ist Gott bestimmteste Thatsächlichkeit. Sagen also, von Gott käme nur das ganz Allgemeine, Unbestimmte im Akte; von der Kreatur käme das Entscheidende, Bestimmende, Anwendende auf die einzelnen besondren Fälle; — ist ebenso viel als Gottes Wesen zu einem geschöpflichen machen und umgekehrt. In der That! Was thut denn der Wind beim dahinsegelnden Schiffe? Folgt ihm etwa das Schiff? Wird ihm das Endergebnis des Fahrens, daſs nämlich dieser und nicht jener Hafen erreicht wird, ähnlich? In keiner Weise. Der Idee des Steuermanns folgt vielmehr das Schiff; der von ihm vorgezeichneten Richtung wird ähnlich der Lauf des Schiffes. Die Luft, welche in die Segel bläst, ist nur Werkzeug, beliebig gebrauchtes Werkzeug.

Oder ist etwa der Freiheit die angedeutete Ansicht günstig? Sie ist ganz und gar gegen die Natur des freien Willens. Die Beziehung auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, ist ja notwendig dem Willen; sie ist mit Naturnotwendigkeit gegeben. Macht oder erhält Gott also nur diese, nämlich die Richtung auf das Gute im allgemeinen, so kommt von Ihm das Notwendige im Willensakte und nicht das Moment des Freien im Willen. Und da das Einwirken Gottes notwendig für alles Kreatürliche die Richtschnur und das Maſs sein muſs, so wäre im gegebenen Falle der freie Willensakt ein notwendiger; d. h. ein in sich selbst den herbsten Widerspruch tragender.

Die ganze Ansicht ist eine völlig nichtssagende. Man will die Freiheit dadurch erklären; und was thut man anstatt dessen? Man negiert jeglichen Grund, jeglichen Ausgangspunkt,

jegliche Möglichkeit für den freien Akt. Grade diese Beziehung zum allgemeinen Guten macht ja, dafs der Wille von sich aus zu keinem besondren Guten hingeneigt ist; sie macht, dafs er nichts Einzelnes, Besondres will. Und kraft dieser allgemeinen Richtung soll nun der Mensch etwas Einzelnes wollen; sie soll der Wind sein, sie, die absolute Indifferenz, welcher den freien Willen von der Indifferenz entfernt!

Da nehmen wir lieber die zwei scheinbar widersprechenden Stellen des hl. Lehrers zusammen; und wir werden durch die Verbindung beider leicht erkennen die ganz eigengeartete Wirksamkeit der Gnade, wie Thomas dieselbe aufstellt.

In der ersten sagt er, Gott bewege den Willen als allgemeiner Beweger (universalis motor) zum allgemeinen Gute hin. An der zweiten, Gott mache, dafs der Wille nicht nur die Kraft habe zu wollen, sondern dafs er thatsächlich dies oder jenes wolle. Was folgt daraus? Nichts andres als dies: Gott bewegt so den Willen zu einem einzelnen besondren Gute, also zu dem entsprechenden Willensakte, dafs Alles in diesem Willensakte, was schlechthin gut ist, was auf den letzten Endzweck geht, was an positiv Thatsächlichem darin sich findet, dafs alles dies bis zum Einzelsten herab der bewegenden Kraft Gottes gedankt ist. Das Almosengeben ist etwas Gutes; — das ist unmittelbar von Gott. Ich will das Gute d. h. meine eigene Vollendung; — das ist unmittelbar von Gott. Ich wähle auf Grund dessen, weil es gut ist, das Almosengeben; — was in diesem meinem Wählen gut ist d. i. was wirklich das Gute als Beweggrund hat, das kommt von der einwirkenden Kraft Gottes. Ich nehme die Münze, ich strecke die Hand aus, ich reiche sie dem Bettler, ich fühle Genugthuung wegen meines guten Werkes u. s. w. — was darin gut ist bis ins Einzelste hinein, das besteht auf Grund des Einwirkens Gottes. Gott ist, sagt Thomas, „der allgemeine Beweger zum allgemeinen Guten hin," er sagt nicht, Gott sei der Erschaffer einer stummen Richtung auf das allgemeine Gute. Nein; Gott bewegt, setzt in Thätigkeit den Willen zum allgemeinen Gute. Ein solches In-Bewegung-setzen aber schliefst immer die Richtung auf etwas Einzelnes ein.

Wie also kann Thomas sagen, „der Wille bestimme sich selber zu dem oder jenem"? Er fügt jenes Moment erklärend hinzu, was im Willen unmittelbar seinen Grund hat: „sei dies ein Schein — oder ein wahres Gut", wozu nämlich der Mensch durch die Vernunft sich bestimmt. Dafs ich im freien Akte das Gute wollen kann, aber auch das, was nur dem Scheine nach ein Gut, in Wirklichkeit ein Übel ist; — das ist von mir.

Dafs ich ein einzelnes Gut erwähle, aber zugleich damit ein andres von meinem thatsächlichen Streben ausschliefse; — das ist, dieses Negative ist von mir. Deshalb gebraucht Thomas in der ersten Stelle die Disjunktive, „dies oder jenes" in Verbindung mit dem Worte determinare; denn ich kann mich nur so zu diesem bestimmen, dafs ich jenes ausschliefse. Spricht er aber von der alleinigen Wirkung der göttlichen Kraft, so gebraucht er determinare ad aliquid (s. ob.); denn unter der bestimmenden göttlichen Kraft, soweit sie einwirkt, bleibe ich, auch beim Wählen eines besondren Gutes, in lebendiger Verbindung mit dem Allgute, schliefse also eigentlich nichts aus. Dafs ich ferner mehr thätig sein kann und weniger; was also in meinem Akte an Entwicklungsfähigkeit, an Unvollkommnem ist, das kommt von mir.

Dies ergibt sich auch bei der ersten Stelle aus dem unmittelbar Folgenden, was freilich die Molinisten nicht immer anzuführen pflegen. Thomas fügt hinzu: „Die Gnade bestimmt auch zu dem besondren Gute." Schadet denn die Gnade der Freiheit? Nein; sie macht vielmehr frei. Nun also kann das Bestimmen zu einem besondren einzelnen Gute von seiten Gottes von vornherein nicht der Freiheit schaden, da es ja der Gnade zukommt. Hier klärt sich erst vollständig auf, warum Thomas dies und in welchem Sinne er es vorausgeschickt hatte, dafs der Mensch sich durch die Vernunft zu dem oder jenem bestimmt. Was dient im freien Akte; und was ist wirklich frei? Du gibst ein Almosen. Das klagende Wort des Bettlers dient dazu, deine Aufmerksamkeit zu erregen. Die Augen dienen, um die Münzstücke im Portemonnaie zu unterscheiden. Dies dient wieder der Handbewegung, mit der das betreffende Stück ergriffen wird. Das Geldstück dient der Abhilfe des Elends, dem Geize, der Trunksucht im Bettler. Liegt in allen diesem das Moment des Freien? Nein. Was frei ist, dient nicht. Was frei ist, das ist Selbstzweck. Was frei ist, wird nicht gebraucht und angewendet, sondern braucht und wendet an. Was frei ist, schliefst in sich selbst das endgiltig bestimmende Moment ein und wird nicht mehr von aufsen her bestimmt, weder zum Guten noch zum Schlimmen. Warum? Weil eben das freie Vermögen unbeschränkt ist, weil es schlechthin auf alles Gute geht, also von einem „andern" gar nicht gebraucht oder benutzt werden kann. Jene Thätigkeit des Ohres, der Augen, der Hand etc. ist insoweit frei, als sie „unter der Richtschnur der Vernunft auf den Willen bezogen wird und somit auf das Gute im allgemeinen (I, II qu. 18 a. 6. u. sonst oft)".

Die Natur nun, das haben wir in der zweiten Vorbemerkung gesehen, schliefst in sich nicht ihren letzten Endzweck ein. Es ist gemäfs ihrem ganzen Einflusse und Bereiche ihr eigen, noch weiter einem andern Zwecke zu dienen. In ihr kann sich also gar nicht ein erstes Prinzip freier Thätigkeit finden; denn was seinem Wesen nach selber zu dienen berufen ist, kann nicht frei machen. Thomas also spricht da von der natürlichen Vernunft, soweit dieser noch Unvollkommenheit, noch Beziehbarkeit zu andrem, Fremdem hin anhaftet. Die Natur kann freie Thätigkeit im Menschen entfalten, insoweit sie kein Hindernis entgegensetzt dem wahren letzten Endzwecke und somit ihr Thätigsein noch beziehbar und bestimmbar bleibt diesem Endzwecke gegenüber. Insofern also Unvollkommenheit, weitere Bestimmbarkeit dem freien Akte eigen ist, kommt er vom Menschen, bestimmt die Vernunft sich selbst zu dem oder jenem.

Der Einflufs der Gnade aber bezieht auf das bestimmte Gut des göttlichen Wesens, auf das Endgut; nicht mehr auf ein Gut im allgemeinen, sondern auf ein besondres einzelnes Gut, welches alles Gut umfafst und nicht mehr weiter bestimmbar ist, also diese Unvollkommenheit nicht mehr hat, dienen zu müssen. Sie gibt die wahre, wirkliche schrankenlose Freiheit im sittlichen Handeln; während die Natur in etwa dazu das Thor öffnet, indem sie durch die natürliche Vernunft uns sagt, der letztgiltig das All abschliefsende Endzweck sei nicht in ihr.

Alle Vermögen der Natur werden vermittelst des freien Aktes lebendig wirksam unter der hohen Kraft der Gnade. Denn was nur negativ die Natur ausdrückt, dafs in ihr nämlich der letzte Endzweck nicht sei, dies besagt in positivster Weise die Gnade; mit ihr ist ohne weiteres der Endzweck gegeben. Je höher aber ein Zweck, desto tiefer durchdringt seine Kraft das zum Zwecke Hingeordnete. Da also die Gnade als wirksame Kraft dem schlechthin höchsten Endzwecke entspricht, zu dem alles Sein in der Beziehung des Zweckdienlichen steht, so dringt sie in alles Sein und durch alles hindurch am tiefsten.

Schlufsbemerkung.

Am sonderbarsten in der Schrift des P. Palmieri berührt ähnlich wie in andern solchen Werken die Art und Weise, Augustin und Thomas zu citieren. Wir haben bereits im 4. Bd. des „Wissens Gottes“ und in der „Einleitung zur katholischen Wahrheit“ sowie in eigenen Artikeln Gelegenheit genommen, die Citationen Schneemanns zu beleuchten, auf die Palmieri

S. 483 sich beruft. Schneemann citiert Stellen aus den Schwierigkeiten oder Einwürfen, die Thomas sich macht, als dessen Aussprüche. Bei andern Stellen läſst er entscheidende Worte aus, die das Gegenteil vom Gewollten enthalten. Andre noch werden bis zu einem gewissen Worte angeführt und ergeben mit dem Texte, der folgt und nicht angeführt ist, einen ganz verschiedenen Sinn. Andre enthalten für denjenigen, der genau zusieht, das offenbare Gegenteil von dem, was bewiesen werden soll, und man verdeckt dies, indem man vorher oder nachher ein Wort einschiebt; wie z. B. zum determinare das „ad unum", so daſs man auf den ersten Blick glauben möchte, Thomas spreche vom determinare ad unum, was Naturnotwendigkeit einschlieſst, während er thatsächlich nur vom determinare spricht.

Palmieri folgt gröſstenteils dieser Methode, um zu beweisen, daſs „S. Thomas satis alienus appareat a commentis Thomistarum."

Wir wollen bloſs ein Beispiel vorführen, und zwar S. 384: Virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis . . . . Da stehen Punkte. Offenbar ist hier nur die eine Prämisse begründet, nämlich daſs die Kraft zu wollen von Gott kommt. Was daraus gefolgert wird, läſst Palmieri aus. Und dies ist gerade die Hauptsache. Wie wir oben an zwei ganz ähnlichen Stellen gesehen, folgert Thomas aus diesem Vordersatze: „Gott verursacht die Kraft zu wollen" diesen andern Satz: „Also verursacht Er allein auch, ohne die Freiheit zu benachteiligen, das Wollen, die Willensbewegung (motum voluntatis) selber und zwar per modum agentis d. i. in der Weise der einwirkenden Ursache."

Statt dessen aber fährt P. nach den Punkten fort: Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem sed maxime secundo modo, interius eam inclinando. Da nun die Kraft zu wollen, virtus volendi, nichts andres ist wie (nach den obigen Worten des hl. Thomas) die Hinneigung zum Guten im allgemeinen; so läſst P. den hl. Thomas die Thesis, ob Gott den freien Willen in Bewegung setzen kann, folgendermaſsen beweisen: „Die Kraft, um zu wollen, ist von Gott allein verursacht; denn diese Kraft ist eben die Hinneigung zum Guten im allgemeinen; also verursacht Gott im Willen die Hinneigung zum Guten im allgemeinen und somit die Kraft, um zu wollen." Thomas aber schlieſst da von der Verursachung der Kraft auf die In-Thätigkeit-Setzung dieser selben Kraft d. h. auf die

Verursachung der Thätigkeit dieser Kraft. So ist das Malertalent in einem Menschen, welches diesem die Kraft gibt zu malen, auch die nächste wirkende, in Thätigkeit setzende Ursache dafür, wenn dieser wirklich malt. So ist die Kraft im Körper, welche der Hand die Gewalt gibt, etwas festzuhalten, auch ebendeshalb die nächst wirkende Ursache, wenn die Hand wirklich etwas festhält.

Es ist bedauerlich, dafs ein System wie der Molinismus die reichen Kräfte des Herrn Verfassers hindert, sich in den Dienst der Gnade zu stellen. Der Molinismus ist feindselig der Gnade und der Freiheit: Der ersteren, weil er sie ihrer eigensten Wirksamkeit berauben möchte, den freien Akt im Willen zu einem wahrhaft thatsächlich freien zu machen; — der Freiheit, weil er sie von ihrem Quell zu trennen versucht. Der Molinismus macht aus Gott einen Herrn, der dem Blinden ein Fernrohr gibt und sagt, nun schaue die Pracht des Himmels an. Der Molinismus will keine aus sich wirkende Gnade im Willen, die dessen Natur durchdringen und erheben könnte; die Natur des Willens, die doch für die Seligkeit unfähig und gleichsam blind ist, läfst er unangetastet und macht aus der Gnade nur äufsere Hilfsmittel, nur von aufsen, höchstens von der Vernunft her tönende Lockrufe, die nichts nützen können. Und dabei fällt er noch in einen verderblichen Kreisschlufs. Er erkennt an, dafs das initium fidei von Gott kommen mufs; und mit demselben Athem wehrt er sich dagegen, dafs der Wille von der göttlichen Gnade aus von vornherein in wirksamster Weise bestimmt werde.

„Der Glaube gehört ja eben dem Willen an", sagt Augustin und mit ihm alle Theologen. Nur weil jemand will, glaubt er; nicht aus einem überzeugenden Grunde in der Vernunft. Also nicht von der Vernunft geht die übernatürliche Erleuchtung aus, sondern vom Willen. Der Molinismus aber will für den Willen keine selbständige Gnade, sondern nur auf Grund des Vorstellens von seiten der Vernunft, ab objecto. Der Anfang des Heiles also kommt nach dem Molinismus selber vom Willen, der die Vernunft veranlafst, den Glaubenssätzen zuzustimmen, und geht also von da in die Vernunft über; seinerseits aber bedarf nach dem nämlichen Molinismus der Wille immer einer vorhergehenden Erleuchtung durch die Vernunft; letzterer wird nicht von einer unabhängig aus sich wirksamen Gnade bestimmt.

Fafst so der Molinismus Gott wie etwas für den Willen, also für das auf den Zweck gerichtete Vermögen aufsen Stehendes auf; so findet der Thomismus mit dem Psalmisten seine ganze

Freude darin, Gott so recht im Innersten des Willens wirken und den freien Akt begründen zu lassen. Gott gibt seine Gesetze; und zwar Gesetze über alle Kraft der Natur hinaus. Aber zugleich verleiht Er aus den Schätzen seiner Güte eine aus sich wirksame und nicht ihre Wirksamkeit erst vom geschaffenen Willen erwartende Kraft. Und in dieser über die ganze Natur erhabenen Kraft gewinnen alle natürlichen Vermögen neue, erhabene, und trotzdem je ihrer Natur entsprechende Wirksamkeit; kommt ja doch diese Gnadenkraft von dem, der alle Naturen geschaffen. Wahrhaft die goldene Mitte hält der Thomismus ein, der den Willen nicht ertötet werden läſst; aber auch ihn nicht von Gottes Einwirken trennt, sondern ihm gerade durch dieses Einwirken Leben und Kraft gewährt. Er hält die Mitte ein, denn er verteidigt in der Gnade das Bild der ewigen Kraft desjenigen, von dem es heiſst: „Der Stab des Gleichmaſses ist der Stab deiner Herrschaft.“ Virga aequitatis virga regni tui. (Hebr. 1, 8.)