Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 3 (1889)

Artikel: Application oder Concursus
Autor: Schneider, C.M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761688

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: 12.07.2025

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

können aufrichtig versichern, dafs es uns sehr angenehm wäre, wenn man auf diese termini, wie concursus und ähnliche, verzichtete und dafür wieder allgemein die weit kraftvolleren termini nähme, welche Thomas hat gebrauchen wollen und die den von den Thomisten verteidigten Lehrinhalt viel schärfer ausdrücken als die jetzt angewandten; wie z. B. applicare voluntatem, movere voluntatem, sese immittere voluntati, causare actum ipsum voluntatis. Aber woher kamen denn diese neueren termini? Eben die Molinisten und ihre Vorläufer haben damit zu allererst die Abschwächung der Lehre des hl. Thomas gekennzeichnet. Die Thomisten mufsten, um den wissenschaftlichen Streit in nützlicher Weise führen zu können, folgen und haben, ohne jemals die eigentl. termini des hl. Thomas hintanzusetzen, die präcise Lehre desselben nun auch in die neuere Terminologie hineingebracht. Es ist eine Rückkehr zur Wahrheit, wenn die alten termini, wie applicare, movere wieder mit Rücksicht auf den freien Willen in Gebrauch kommen. Der Streit wird dann um so leichter zu beenden sein, denn schon im äufseren Ausdrucke liegt da die innere Wahrheit; wogegen die neueren termini leicht zu Mifsverständnissen und so zur steten Wiederholung des Nämlichen Anlafs geben. Feldner weist in seiner Abhandlung nur nach, dafs die Sache, welche die Thomisten mit „concursus" bezeichnen, im Thomas sich findet; er tritt nicht, wie für etwas Unentbehrliches, für das Wort ein.

Es ist zu bedauern, dafs Adeodatus eine so grofse Vorliebe hat für kleine Broschüren in solch' wichtigen Fragen (S. 77). Dies ist die Ursache, dafs er am Ende seiner Analyse beim „interessantesten", entscheidenden Hauptpunkte erklären mufs, dies passe nicht in den Rahmen seines Schriftchens. Und Pecci selbst, dessen kleine Schrift (nach Adeodatus) „wie der sicher treffende Hieb eines zweischneidigen Schwertes bis in den innersten Kern der Frage eindringt, um alle Hülsen wegzuschneiden, welche den Kern verdecken", fragt nr. 22, ob es „denn nicht der Fall sein könnte, dafs wir nach Dingen suchen, die sich widersprechen, und dafs wir deshalb unsern Verstand unnütz quälen? Wir suchen nach etwas, was zugleich determiniert und indeterminiert ist in ein und derselben Beziehung; das bedingt Zukünftige soll ja vor jedem Dekrete indeterminiert sein, und zugleich wollen wir, dafs es vor jeglichem Dekrete determiniert sei und zwar im Wissen Gottes. Wer wollte leugnen, dafs hierin ein Widerspruch liege?" Adeodatus nennt diese Frage „aufserordentlich merkwürdig" (S. 47). Wir finden da blofs von Pecci selbst bestätigt, was wir eben über „das Geheimnisvolle" sagten, über das nämlich

was nach Pecci übrig bleibt; dieses „Geheimnisvolle“ ist der Widerspruch, und dieser allein bleibt übrig bei so kurzen Schriften, die da höchst wichtige Fragen erschöpfend behandeln wollen, welche hineingreifen in alle Teile der Theologie.

Demjenigen, der über die beregte Frage sich wirklich unterrichten will, raten wir an, nicht so grofsen Abscheu zu haben vor umfassenderen Werken. Wir nennen ihm aus der neuesten Zeit zumal 1. Dummermuth „de praemotione physica“ nach Thomas (G. J. Manz); 2. unsere Abhandlung über „das Wissen Gottes“ in 4 Bänden bei G. J. Manz, wo der höchst verderbliche Einflufs des Molinismus auf alle Zweige der dogmatischen Wissenschaft und sein Gegensatz zur Freiheit eingehend und unter beständiger Leitung von Stellen aus Thomas und den Vätern nachgewiesen wird; 3. die von uns herausgegebenen St. Thomasblätter (bei G. J. Manz), wo der Einflufs der thomistischen Doktrin vom Verhältnisse Gottes zu unsrer Freiheit auf das gewöhnliche christl. Leben und auf die anderen Wissenschaften in mehr populärer Weise dargethan erscheint; und endlich unsre Verdeutschung der Summa theologica (G. J. Manz), in welcher die Überleitungen und Zusatzbände, zumal der 8., unsre Frage in der heutigen Fassung behandeln und zwar ausdrücklich dies, wie nach dem ganzen Zusammenhange der Summa Thomas nur die Lehre von der praemotio physica verteidigt haben kann. Wir freuen uns übrigens, dafs Peccis Schrift allgemein jetzt nach der deutschen Übersetzung angeführt wird. Denn wenn solche sekundäre Autoren, im Vergleiche zu Thomas, einer Übersetzung bedürfen, um in Gelehrtenkreisen verstanden und angeführt zu werden (ist doch die betr. Schrift auch lateinisch erschienen), dann erscheint eine Übersetzung als unabweisbare Notwendigkeit für ein Riesenwerk, wie die Summa es ist; soll anders diese einen Nutzen schaffen.

Wir gehen nach diesen orientierenden Bemerkungen über auf die Besprechung der Freiheit nach Thomas. Wir besprechen dies im Anschlusse an Feldner und wollen zu dessen Anführungen aus Thomas spekulative Erläuterungen geben, die aus den Principien des hl. Thomas folgen. Wir behandeln 1. die Freiheit mit Rücksicht auf den Willen; — 2. mit Rücksicht auf die Vernunft; — 3. mit Rücksicht auf die freie Handlung.

1. Ohne praemotio physica gibt es kein freies Willensvermögen.

Feldner schreibt mit vollem Recht (S. 102): „Die einzige Schwierigkeit gegen die physische Vorherbewegung bildet immer der angebliche Verlust der menschl. Freiheit . . . . Allein im Systeme Sr. Eminenz finden wir keine genügende Aufklärung

darüber, wie Gott dem Menschen die Freiheit belasse, indem er den Willen auf natürliche und notwendige, d. h. unfreie Weise hinneigt zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen. Entweder hat Gott bei der Hinneigung des Willens zum besondern, einzelnen Gute nichts mehr zu thun; und dann hat der Wille etwas, was nicht von Gott ist. Oder diese notwendige und natürliche, d. h. unfreie Hinneigung bringt zugleich eine nicht notwendige, nicht natürliche, d. h. freie Hinneigung zum Einzelgute hervor. Ersteres verstöfst nach dem Zeugnisse des Suarez (welches Pecci anführt) gegen den Glauben; letzteres ist gegen die Vernunft, aufser in Bezug auf jene Dinge, die mit dem Gute und mit der Glückseligkeit im allgemeinen einen notwendigen Zusammenhang aufweisen. Eine geradezu unlösbare Schwierigkeit, die sich aus der Verwerfung der praemotio physica ergibt, ist die: wie der Wille, wenn er passiv, also agens in potentia, ist, nun aktiv, also agens in actu, werde. Entweder geschieht dies durch sich selber; und dann gibt er sich eine Vollkommenheit, die er früher nicht hatte, eine Ansicht, die gegen den Glauben und die Vernunft verstöfst; oder er mufs diese subjektive Vollkommenheit von einem andern haben. Das Erstere ist gegen den Glauben und die Vernunft, weil jede Vollkommenheit Gott zum Urheber hat; und dafs eine Kreatur sich selber etwas gebe, was sie früher nicht hatte, widerstreitet dem Gesetze vom zureichenden Grunde. Diese Vollkommenheit, diese notwendige Vorbedingung für die freie Selbstbestimmung des Willens mufs demnach von Gott dem Willen mitgeteilt werden; denn, so Thomas (vgl. zudem I, II qu. qart. 4), omne quod quandoque est in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Dies nun leistet thatsächlich die „praemotio physica“ und somit ist ohne praemotio physica keine freie Willensbestimmung.“

Gehen wir darauf tiefer ein. Wie stellt der Kardinal seine „Applikation“ des Willens von seiten Gottes hin und weist jeden weiteren concursus zurück? Er schreibt (S. 43): „Wer sich von der Lehre des hl. Thomas nicht entfernen will, mufs zugeben, dafs, von der ersten Bewegung des Willens abgesehen, zu allen übrigen Gott gemeiniglich mithilft in jenem einzigen schon definierten concursus (I, qu. 105 ad V.), der zu allen Thätigkeiten der Geschöpfe notwendig ist. Es erübrigt nur noch, dafs wir genauer angeben, wie beschaffen jene erste Bewegung ist, welche der Wille vom obersten Beweger erhalten mufs. Cajetan hält fest, dafs sie nichts Andres sei als die

natürliche und notwendige d. h. unfreie Hinneigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen. Für diese Auslegung sprechen viele Stellen in den Worten des engelgleichen Lehrers."

Wollen wir also uns genau gegenwärtig halten, was der Kardinal meint und worin er von der thomistischen Ansicht abweicht, so müssen wir folgende Punkte als für ihn feststehend betrachten: 1. die Applikation von seiten Gottes besteht für den freien Willen darin, dafs dieser es von Gott hat, mit Notwendigkeit auf das Gute im allgemeinen gerichtet zu sein; — 2. diese Hinneigung zum Guten oder zur Glückseligkeit im allgemeinen ist in der Natur des Willens eingeschlossen oder ist vielmehr seine Natur; — 3. ein weiterer, besondrer Konkursus Gottes mit dem Willen, damit dieser auf ein einzelnes besondres und genau bestimmtes Gut sich richte als auf seinen Zweck, ist ausgeschlossen; — 4. nur jener concursus ist anzunehmen, der zu allen Thätigkeiten der Geschöpfe notwendig ist und welcher, wenn sich der Verfasser nicht im selben Satze widersprechen will, kein andrer ist als der für die Erhaltung und Bewahrung der anfangs mitgeteilten Kraft erforderte, also als der für die Fortdauer der naturnotwendigen Richtung auf das Gute oder die Glückseligkeit im allgemeinen notwendige; wie man ja sagt, dafs der Akt des Bewahrens und Erhaltens der Kreaturen in ihrem Sein der fortgesetzte Akt des Schaffens ist. In diesem Sinne will somit Pecci von einem concursus Gottes mit der Willensthätigkeit nichts wissen; nur eine applicatio des Willens auf das Gute im allgemeinen, also auf das kraft der innerlich notwendigen Natur des Willens Gewollte, soll statthaben. Wir verweisen auf S. 49—67 der Schrift Feldners denjenigen, der aufs genaueste nachgewiesen sehen will, dafs diese Lehre schnurstraks der des hl. Thomas, sowohl in der Summa wie in seinen andern Schriften, zuwiderläuft. Wir heben hier nur einen Punkt hervor; wie nämlich Pecci im offenbarsten Gegensatze zur Encyklika Leos XIII. de libertate humana vom 20. Juni 1888 steht.

Nachdem Leo XIII. auseinandergesetzt, wie die Kirche stets die natürliche Freiheit des Menschen geschützt und den Fatalismus bekämpft hat, der da nicht innerhalb des Menschen den Grund des menschl. Handelns, sondern aufserhalb sucht und sonach den Menschen vom Zwange d. h. von äufseren Gewalten getrieben werden läfst, fährt er fort, die Natur oder das Wesen der Freiheit zu beschreiben, und sagt: „Die Freiheit ist, wie wir bereits gesagt haben, eigen den vernunftbegabten Wesen

und besteht, wenn ihre Natur erwogen wird, in nichts Andrem als in der Fähigkeit, Mittel auszuwählen, die geeignet sind, zum Besitze des vorgelegten Zweckes zu führen; insoweit, wer die Fähigkeit hat, Eines aus mehreren zu erwählen, dieser eben Herr seiner Handlungen ist (nihil est aliud nisi facultas eligendi res ad id, quod propositum est, idoneas, quatenus qui facultatem habet unum aliquod eligendi e pluribus, is est factorum suorum dominus)." Der Papst kennt zuvörderst nicht jene Begriffsbestimmung der Freiheit, die allein der eben dargebotenen Ansicht Peccis entspräche; wonach nämlich die Freiheit nichts Andres wäre wie die Fähigkeit, zu handeln oder nicht zu handeln, trotzdem alles zum Handeln Erforderte bereit steht (facultas, positis omnibus ad agendum requisitis, agendi vel non agendi). Im Gegenteil, er verurteilt sie gleich danach, indem er darauf hinweist, dafs in einem solchen Falle Gott, Jesus Christus, die Engel und die Heiligen im Himmel nicht in dem Grade frei wären wie wir; weil sie nicht sündigen können, also nicht die Fähigkeit haben, das Gute nicht zu thun.

Doch sehen wir, wie Leo XIII. noch weiter sich erklärt: „Weil nun jegliches Ding, was als Mittel zur Erreichung irgend einer Sache genommen wird, den Charakter des Guten hat und insofern als nützlich bezeichnet wird, dem Guten aber es von Natur eigen ist, dafs es so recht eigentlich das Begehren in Thätigkeit setzt oder bewegt; so ist die Fähigkeit frei zu wählen, eine Eigenheit des Willens oder vielmehr sie ist der Wille selbst, insoweit ihm die Fähigkeit des Wählens innewohnt." Der Papst eignet sich sowohl die wahre Begriffsbestimmung der Freiheit an wie sie Thomas hat, als facultas, proposito fine eligendi media; als auch hält er die Freiheit nicht als schlechthin gleichbedeutend mit dem Willen, sondern sie ist ihm wie dem hl. Thomas nur der ungestörte Weg zum Zwecke. Sie ist „der Wille, insoweit er frei wählen kann die Mittel zur Erreichung des vorliegenden Zweckes." Der Wille selbst seiner Natur nach ist die Hinneigung zum Zwecke oder das Wollen des Zweckes.

Nun fragen wir: Ist ein solcher Zweck, der erreicht oder besessen werden soll, das Gute im allgemeinen? Wer hat jemals das Gute im allgemeinen besessen oder erreichen wollen? Haben sich denn die Verteidiger solcher Ansichten, wie die oben angeführte es ist, je klar gemacht, was denn dies sei: „Das Gute im allgemeinen?" Es ist dies gar kein einzelnes, thatsächlich bestehendes Gute. Alles, was ist, Gott und der Urstoff, die Engel und die Wassertropfen, ist insoweit gut. Alles nimmt teil am Guten im allgemeinen. Letzteres wird eben erst thatsächlich

erstrebbar, wenn es in einem einzelnen besondren Sein sich ausdrückt; und es drückt sich fortwährend so in einem einzelnen besondren Sein aus, dafs neben diesem noch ungemessen andre einzelne Dinge gut sein können. Das Gute im allgemeinen ist mit einem Worte ein Vermögen, kraft dessen erst ein einzelnes Sein thatsächlich als gut bezeichnet werden kann.

Was aber sagt der Papst? Wie bestimmt er den Bereich der Freiheit? Sie erstreckt sich nicht auf den Zweck, sondern auf die Mittel zum Zwecke. Er wiederholt nur, was Thomas unzählige Male sagt: Der Zweck untersteht nicht im einzelnen Falle des Wirkens dem freien Auswählen; er gibt vielmehr die mafsgebende Richtschnur an für das Wählen; nach ihm werden die Mittel bemessen; die Freiheit richtet sich so recht eigentlich auf die Mittel für den vorliegenden Zweck. Der Papst kann gar nicht klarer sprechen. Er sagt: „Alles, was um des Besitzes eines Gegenstandes willen ergriffen wird, hat den Charakter jenes Guten, was nützlich genannt wird; und darauf geht die Freiheit (omne, quod res cujuspiam adipiscendae caussa assumitur). Mit der res quaepiam, d. h. mit dem beliebigen Gegenstande, den man erreichen oder besitzen will, drückt Leo XIII. dasselbe aus, was er im vorhergehenden Satze als id quod propositum est bezeichnet hatte. Kann aber eine res quaelibet das Gute im allgemeinen sein? Offenbar nicht. Also der Papst unterscheidet die ratio boni, oder den Charakter des Guten im allgemeinen, kraft dessen Alles gut ist, sowohl das Nützliche als Mittel zum Zwecke, als auch das bonum honestum, was Zweck ist, von der „quaelibet res“, welche Zweck sein kann. Die Freiheit aber erstreckt sich nach dem Papste weder auf den Charakter des Guten im allgemeinen, auf die ratio boni, welche die Dinge unabhängig von unserm Willen haben, noch auf den besondren einzelnen Zweck, der erreicht werden soll; sie geht nur auf die Mittel für den Besitz dieses Zweckes d. h. des einzelnen besondren Gutes, der quaelibet res, welche vorliegt. Also steht der Papst im entschiedensten Gegensatze zu Pecci, der nur die naturnotwendige Hinneigung zum Guten im allgemeinen als aufserhalb der freien Wahl anerkennen will.

Der Papst ist durchaus einverstanden mit dem engelgleichen Lehrer, der als beständiges Beispiel für das einzelne besondre Gut, welches für die freie Wahl bestimmend, aber nicht deren Gegenstand ist, die Gesundheit anführt. Die Gesundheit will der Arzt ohne Grenzen, mit Rücksicht auf sie ist er beim Heilen nicht frei; sie ist der Zweck und somit das Mafs für die Aus-

wahl der Medizin; sie ist der Quell für die freie Auswahl der Medizinen.

Wir haben somit vor uns ein einzelnes besondres Gut, welches nicht Gegenstand der Wahl ist; sondern von dem vielmehr die Möglichkeit eines freien Wählens dessen ganzer Natur nach abhängt. Steht dieses Gut etwa neben dem Guten im allgemeinen; ist es aufserhalb desselben, diesem äufserlich? Keinesfalls. Das Gute im allgemeinen erscheint so recht eigentlich, es wird etwas Thatsächliches und ist nicht mehr einzig im Stande des Vermögens, sobald es in einem einzelnen besondren Gute sich zeigt und diesem den Charakter des Guten aufprägt. Leo XIII. läfst auch darüber keinen Zweifel. Wovon hat das Nützliche, also das Mittel für den Zweck, was der freien Wahl so recht seiner Natur nach unterliegt, den Charakter des Guten? Von der quaelibet res, die da Zweck ist. Also ist der Zweck von sich aus ein Gut, da von ihm nicht ausströmen kann, was nicht in ihm ist; d. h. in ihm wird das Gute im allgemeinen, die ratio boni, gleichsam personifiziert; es wird zu etwas thatsächlich Anziehendem. Der Wille kann gar nicht auf das Gute im allgemeinen sich richten, wenn er als ein thatsächlich wollender betrachtet wird. Denn dieses Gute im allgemeinen ist gar nichts Thatsächliches, ist gar nichts einzeln Bestehendes, kann somit nicht der Zielpunkt eines Aktes sein. Der Wille nur als Vermögen für das Wollen, als ein Können für das Wollen trägt in sich die Richtung auf das Gute im allgemeinen. Selbst Gott kann nicht machen, dafs das, was seiner Natur nach nur Vermögen ist, von Natur zugleich etwas Thatsächliches sei. Selbst Gott kann nicht den Willensakt auf das Gute im allgemeinen, wie es in sich betrachtet wird, richten. Es wäre dies eben soviel wie einen Menschen lieben, der weder Peter noch Paul noch Johannes, der also kein einzelner Mensch ist. Es hiefse dies jene Lehre wieder einführen, wonach die allgemeinen Gattungen für sich bestehen, abgesehen von den Einzeldingen; wonach es also ein Pferd im allgemeinen, eine Rose im allgemeinen gibt. Diese Lehre ist wiedersinnig; und so schliefst auch diese Ansicht, wonach Gott blofs die Richtung auf das Gute im allgemeinen dem Willensakte gäbe, Widersinn, Unmöglichkeit ein; denn sie setzt voraus, dafs es ein solch' Gutes im allgemeinen als etwas Fürsichbestehendes thatsächlich gäbe.

Die quaelibet res, wie der Papst in umfassendster Redeweise den jedesmaligen Zweck eines freien Aktes nennt, ist eben deshalb Zweck und somit als Einzelgut und Einzelsein Mafs und Quell für die freie Wahl, weil in ihr die ratio boni, das

Gute im allgemeinen erscheint und thatsächlich wird; ebenso wie das einzelne Pferd ein Pferd ist, weil in ihm die allgemeine Gattung „Pferd“ erscheint und etwas thatsächlich Einzelnes wird. Eine Trennung ist hier gar nicht möglich. Entweder ist auch die Richtung auf das Gute im allgemeinen keineswegs von Gott; oder von Gott ist ebenso die Richtung auf das besondre einzelne Gut, welches unter dem Gesichtspunkte des Guten im allgemeinen, als Zweck, vom Willen erstrebt wird. Deshalb sagt Thomas so oft ebenso kurz wie entschieden: „Der Wille geht auf den Zweck; die freie Wahl auf das Mittel zum Zwecke“ (voluntas est finis, electio mediorum). Und der Papst identifiziert in feinster Ausdrucksweise die ratio boni, das Gute im allgemeinen, mit der quaelibet res, insoweit um derentwillen das Auswählen statthat; also insoweit sie als Zweck und demnach als Maſs der freien Auswahl dasteht. Sagen demgemäſs, Gott richte den freien Willen auf das Gute im allgemeinen, ist ganz ebenso viel als annehmen, daſs Gott den Willen richte auf das einzelne besondre Gut, insoweit darin der Charakter des Guten, die ratio boni erscheint; — d. h. es ist ganz ebensoviel als annehmen: die praemotio physica als Quelle und zwar als einzigste Quelle der Freiheit im Willen.

„Wenn die Indifferenz des freien Begehrungsvermögens gegenüber den Partikulargütern auſser dem allgemeinen, allen geschaffenen Wesen gemeinsamen concursus noch einer besondren Bestimmung von auſsen her bedarf“, so fragt Pecci (S. 19 bei Adeod.), „was kann ihr dann noch von ihrem Privileg bleiben?“ Der Verfasser erklärt seine Arbeit für eine Jugendarbeit, die erst jetzt herausgegeben worden. Dies muſs eine solche Fragestellung entschuldigen. Eben deshalb nämlich weil Gott allein, ohne Vermittlung einer Kreatur, den Willen zu einem einzelnen besondren Gute hin bestimmt, eben deshalb steht der Wille so hoch. Alle andern Kreaturen werden von Gott bestimmt vermittelst andrer in der Natur gelegenen Kräfte; und deshalb sind sie nicht frei. Der Wille aber hat von Natur ein Vermögen für alles Gute; und deshalb kann nur derjenige ihn bethätigen, der alles Gute dem thatsächlichen Sein nach ist. Nur Gott kann ihn — und dies ist der Vorzug des Willens vor allen andern Kräften, dies ist sein „Privileg“ — zu einem einzelnen besondren Gute in der Weise bestimmen, daſs der Wille immer auf das allgemeine, auf alles Gute dem Vermögen nach gerichtet bleibt oder daſs er dieses einzelne Gut erstrebt unter dem Gesichtspunkte des Guten im allgemeinen. Und dies meint Thomas, wenn er sagt (I, qu. 83, art. 1, ad III; C. G.

III, 148; in Perih. 1, 14; Met. 6, 3): „Dadurch eben dafs Gott die mit Freiheit begabten Ursachen in Bewegung setzt (movendo causas voluntarias), nimmt Er ihnen nicht die Freiheit, sondern macht grade dadurch, dafs sie frei thätig sind (facit in eis voluntarium).“

Oder schadet denn die bewegende Kraft im Körper dem Finger, der das Vermögen hat, nach allen Seiten hin beweglich zu sein, wenn sie den Finger nun auch thatsächlich nach unten oder nach oben hin bewegt; ist sie dem Finger und präzis dessen Beweglichkeit in diesem Falle fremd? Ist dies der einzige Vorzug des Lichtes, dafs es das Vermögen hat, zu leuchten; und ist die Sonne sein Feind, weil sie ihm die Kraft gibt, um auch wirklich zu leuchten? Wenn Gott das Sein einem Dinge verleiht, ist dann dieses Ding nicht trotzdem selber, hat es nicht sein eigenes Sein? Und wenn Gott jemandem Weisheit gibt, ist nicht diese Weisheit eben deshalb dem zu eigen, der sie empfangen hat? Eben dadurch dafs Gott den Willen bewegt und insoweit Er ihn bewegt, wird der Wille ein thatsächlich freier, weil Gott die Freiheit dem Wesen nach ist und sonach auch allein wahrhaft frei machen kann sowohl dem Vermögen nach als auch — und zwar noch mehr, weil Er dann mehr und tiefer eintritt in das Geschöpf — dem freien Thätigsein nach.

Nun können wir auch beurteilen, in welchem Sinne die oben von Pecci angeführte Ansicht bei Cajetan zu verstehen ist. Nicht im entferntesten will Cajetan seinen Worten jenen Sinn unterlegen, der ihm da untergelegt wird. Cajetan sagt nur dasselbe, was so oft Thomas selber sagt: „Dies präzis verursacht Gott in den freien Akten, dafs sie auf das Gute im allgemeinen gerichtet sind.“ Thomas ebensowenig wie Cajetan nämlich kennen ein eigen für sich bestehendes Gute im allgemeinen; beide halten dies für einen innerlichen Widerspruch. Also dieser Sinn ist ausgeschlossen, dafs der Wille von Gott aus zum Guten im allgemeinen bestimmt würde und dafs neben oder unter diesem Guten im allgemeinen das einzelne Gut stände, auf welches hin sich der Wille selbst bestimmte; wie etwa der König als König das Beste des ganzen Staates vor Augen hat und daneben noch das Wohl seiner eigenen Person. Gott bestimmt vielmehr zum einzelnen besondren Gute, insoweit es unter dem Gesichtspunkte des „Guten an sich“ steht. Er bestimmt z. B. nicht zur Gesundheit, insoweit diese dem Geldgewinne dient, sondern insoweit die Gesundheit etwas Gutes ist, nämlich eine Spur von Ihm selbst, dem Allgute.

So hat das Auge zum Gegenstande die Farbe. Nicht aber faſst es eine Farbe im allgemeinen auf, sondern im besonderen Gegenstande alles jenes Einzelne, was der Farbe unterliegt; und die Zunge faſst wieder denselben Gegenstand auf, insoweit er süſs ist. Noch mehr! Je allgemeiner ein Gesichtspunkt ist, desto tiefer tritt er beeinflussend ein in das einzelne Ding. Die Farbe ist weiter umfassend wie der Geruch. Tiefer durchdringt sie deshalb die einzelnen Dinge in deren Einzelheiten. Die Wahrheit ist wieder allgemeiner wie die Farbe; und danach ist tiefer jedes Ding in seinen Einzelheiten dem Charakter des Wahren unterworfen. Das Gute ist, wie der Areopagite sagt, das Allgemeinste; denn es erstreckt sich auch auf reine Vermögen. Und deshalb, weil eben Gott zum Guten hin den Willen bestimmt, deshalb bestimmt Er in jeder freien Handlung diese bis ins Einzelste hinein, soweit nur immer der Charakter des Guten reicht; und kraft dessen bestimmt sich dann der Wille selber zu den Mitteln für den Besitz dieses Guten. Was auch immer z. B. im Almosengeben den Charakter des Guten trägt; dies kommt von der Bestimmung Gottes zu diesem einzelnen Gute des Almosens und kraft dieser Bestimmung als dem ersten wirkenden Grunde ist der Wille ein guter. Was aber im selben Akte dem Stolze dient oder der Ungerechtigkeit, dies kommt daher, weil der Wille abfällt vom Guten. Denn in dem jetzigen Zustande hat er diese Schwäche in sich. Warum? Weil, wie Leo XIII. sagt, die Vernunft noch nicht klar und deutlich das Allgut zeigt, welches als Einzelexistenz alle Güter in seiner Thatsächlichkeit einschlieſst und neben dem sonach nichts mehr als Gut erscheinen kann.

Dies führt uns zur Freiheit mit Rücksicht auf die Vernunft. Folgen wir auch hier der erwähnten Encyklika.