# Richtigstellungen der Ansichten des neuesten Kommentators des Hl. Thomas von Aquin

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **7 (1893)**

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761693

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

Falle allerdings würde der Kampf gegen die aufsenstehenden Feinde mit konzentrierter Kraft und mehr Aussicht auf Erfolg geführt werden können.

# RICHTIGSTELLUNGEN DER ANSICHTEN DES NEUESTEN KOMMENTATORS DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

b) Der Herr Kritiker hat sich in seiner Recension auf Sylvius berufen. Meine Antwort darauf war, dafs diese Berufung sehr unglücklich ausgefallen sei. Nun lesen wir im vorliegenden Hefte S. 417: „dafs die motio im passivem Sinne, d. h. das applicari oder moveri der causa secunda real identisch ist mit dem agere derselben, ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wenngleich Feldner dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, ‚die Berufung auf Sylvius hätte nicht unglücklicher ausfallen können'. Damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche Berufung' bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt". Nun folgen drei Stellen aus Sylvius.

Der verehrte Herr Gegner hat es in der That vortrefflich gemacht. Wir gewinnen dabei zugleich einen Einblick in die Methode, mit welcher er bei seinen Arbeiten vorgeht. In der Recension hat er nämlich blofs eine Stelle aus Sylvius gebracht, hier erscheinen deren drei auf der Bildfläche. Von dieser einen in der frühern Schrift des Herrn Gegners habe ich gesagt, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Was macht nun Herr Dr. Wilhelm Esser? Er bringt blofs den obern Teil jener Stelle, und läfst den untern, die nähere Erklärung dieses obern Teiles, nämlich den in der frühern Schrift angeführten Teil ganz weg und schreibt: „es ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wenngleich Feldner dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche

Berufung' bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt." Im gewöhnlichen Leben hat man für ein derartiges Vorgehen einen eigenen Namen. Im frühern Hefte führt der Herr Gegner einen ganz andern Teil der Stelle an. Diesen widerlege ich, weil kein weiterer vorhanden. Nun stellt der Herr Gegner im vorliegenden Hefte die Sache so dar, als wären damals auch die zwei andern jetztangezogenen Stellen zitiert worden, oder wenigstens, als befände sich diejenige, von welcher ich sagte, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können, ebenfalls unter den hier angegebenen. Infolgedessen schreibt der Herr Gegner ganz kühn: „damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche Berufung' bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt." Allein eine Wiederholung kommt nicht, sondern dafür ganz andere Stellen. Ich habe keinen Grund mehr mich über derartige Dinge zu wundern, nachdem ein ähnliches: „Curiosum" schon früher von mir hervorgehoben wurde.

Ich trete sofort den Wahrheitsbeweis an für dieses „Curiosum." Im 4. Heft des III. Bandes, Anmerkung 4 von S. 419 heifst es S. 420 des genannten Jahrbuches: „mit Recht schreibt darum Sylvius (op. de motione primis motoris. p. 3. A. 1)., si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta. Sicut enim equitare est usus equi, nec differt ab equitatione; percutere est usus baculi, nec differt a percussione; scindere est usus cultri, nec differt a scissione sc. realiter; ita causam secundam operari est usus causae secundae, nec realiter differt ab ejus actione." Vorher hatte Sylvius bereits aus Thomas: 1. 2. q. 16. a. 1. die Worte angeführt: „usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus." So auf S. 420. Darauf habe ich im Commerschen Jahrbuch Band V S. 390 geantwortet: „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Sylvius sagt: causam secundam operari est usus causae secundae, nec realiter differt ab ejus actione. Hat P. Feldner je behauptet, dafs operari des Willens sachlich verschieden sei vom agere desselben? Moveri unterscheidet sich sachlich vom agere, nicht aber operari." Ob ich diesbezüglich im Rechte war, oder nicht, mögen andere aussprechen.

Wie heifsen nun die Worte des Sylvius, welche der geehrte Herr Gegner nochmals wiederholt, damit jeder sich ein Urteil über diese „unglückliche Berufung" bilden könne? „si

quaeras, an praedeterminatio sit res distincta ab actione causae secundae, responsio patet ex dictis: si enim sermo sit de praedeterminatione, quae est actio Dei immanens, est res ab actione creaturae distincta; si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta." Opusc. de motione primi motoris p. 3. a. 1. Soweit lautet die Stelle aus Sylvius in diesem Hefte.

Die Stelle scheint in der That frappant. Das glaubt der Herr Gegner selber. Aber er glaubt noch mehr, nämlich, dafs die Leser seines Jahrbuches diese Stelle frappant finden und nebenbei bereits vergessen haben, wie die Stelle im frühern Hefte gelautet hat. Die Leser des „Commerschen Jahrbuches" leiden nicht an dieser Gedächtnisschwäche. Sie finden sofort heraus, dafs der Herr Gegner die Stelle absichtlich verstümmelt hat, um nicht abermals den Vorwurf zu hören: „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können." Die Leser des „Commerschen Jahrbuches" fügen daher zu den Schlufsworten des Herrn Gegners aus Sylvius noch die weitern Worte: „sicut enim equitare" u. s. w. bis zum Ende hinzu, und haben alsbald heraus, was Sylvius eigentlich wollte. Es ist somit im Grunde genommen nicht eine andere Stelle, die der Herr Gegner hier vorbringt, als jene im frühern Hefte. Er hat sie blofs beim Friseur etwas zustutzen lassen, damit sie, nach dieser Beschneidung, nicht jedermann auffalle, wie mit ihrem frühern reichlichern Lockenhaar. Mein Urteil über diese Stelle des Sylvius habe ich bereits abgegeben mit den Worten: „die Berufung auf Sylvius u. s. w."

Wir müssen uns aber doch noch einige Augenblicke auch mit den zwei weiter angeführten Stellen des Herrn Gegners aus Sylvius aufhalten. Die eine lautet: „dicimus, quod causa secunda, quando determinatur a Deo, neque nihil recipit, neque tamen recipit qualitatem aut formam vel virtutem in ea inhaerentem, sed recipit hoc, esse causam actu, agere, operari et producere effectum. Sicut enim aliud est agere quam posse agere: ita Deus, qui causis secundis dat posse agere, dicendus etiam est, dare illud (agere); et hoc est modus ille seu motus, quo potentia aliter se habet dum agit, quam dum quiescit, quia scilicet est actu agens, cum ante solum esset potentia." ib. a. 2. — Diese Worte sind durchaus thomistisch, aber zu meinem Leidwesen ganz gegen den Herrn Gegner gerichtet. Zunächst empfängt der Wille durch Gottes Einflufs keine inhärierende Qualität, oder Form, oder Kraft, wie ja S. Thomas selber erklärt mit den

Worten: per modum intentionis solae u. s. w. Ferner sagt Sylvius, der Wille empfange das, dafs er in der Wirklichkeit Ursache sei, handle, eine Wirkung hervorbringe. Wie mit diesen Worten bewiesen sein soll, dafs die motio im passivem Sinne real identisch sei mit der Thätigkeit, dem agere der causa secunda, das verstehe wer es vermag! Diese motio im passivem Sinne bewirkt, dafs die causa secunda eine causa actu sei. Ist denn die causa actu real identisch mit der Thätigkeit dieser causa? Damit widerspricht sich ja der Herr Gegner selber, indem er die Thätigkeit als Effekt dieser causa angegeben hat. Sylvius ist somit nicht nur gegen mich, sondern auch gegen meinen verehrten Herrn Gegner. Ganz dasselbe gilt von den weitern Ausdrücken. „Die motio im passiven Sinne bewirkt, dafs der Wille handle (agere), dafs er thätig sei und eine Wirkung hervorbringe (operari et producere effectum): folglich ist diese Bewegung real identisch mit der Thätigkeit selber.“ Nach welchem Gesetze der Logik ist ein solcher Schlufs gestattet?

Die dritte Stelle lautet: dicendum est ex B. Thomae sententia, quod sicut instrumentum non semper accipit formam aut qualitatem ab agente, sed solum motum: ita causa secunda, dum a Deo movetur, non recipit aliud quam hoc (agere) quod in ea est per modum motionis, habentis ibi esse incompletum et transeuntis ab uno in aliud i. e. a causa agente in patiens u. s. w. Was S. Thomas hier die Kreatur empfangen läfst, haben wir früher gesehen. Es ist eine gewisse Form, die ein unvollkommenes Sein hat per modum intentionis, sicut colores in aëre. Der verehrte Herr Gegner schiebt nun in den Text willkürlich das Wort agere ein, und seine Sache ist bewiesen! Das Argument des Sylvius hält Stand!

c) Der Herr Gegner kommt aber durch die von ihm verteidigte Theorie mit sich selber in eine arge Verlegenheit. In der Recension nämlich hat er geschrieben; „nicht mit Unrecht gesteht jedoch Kardinal Franzelin S. J. von vorstehender Meinung (des P. Molina) ego fateor, me nulla ratione posse intelligere eam, und fordert deshalb mit Capreolus, Dom. Soto, Cajetan und Bannez u. a. eine vorhergehende, innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft. Wenn nun aber nach der Ansicht genannter Theologen in der übernatürlichen Ordnung ein blofs äufserlicher, simultaner Einflufs Gottes auf die Thätigkeit des Willens nicht hinreicht; wenn ferner nach fast Aller Lehre Gott auf ähnliche Weise in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung mit seinen Geschöpfen mitwirkt: dann reicht

der ‚concursus mere simultaneus‘ auch in der natürlichen Ordnung nicht aus, um den Einflufs Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe genügend zu erklären.“ S. 413.

Im vorliegenden Hefte aber schreibt der Herr Kritiker kleinlaut: „auf S. 413 habe ich mich allerdings für die Ansicht Franzelins gegen Molina ausgesprochen und ersteren anerkennend hervorgehoben, weil er im Gegensatz zu Molina mit Capreolus u. s. w. Damit wollte ich aber keineswegs dem Herrn Kardinal auch darin beigestimmt haben, dafs diese innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung einer neuen Kraft geschehe; wie der Zusammenhang, der Sperrdruck und die später folgende Erklärung sattsam zeigt, kam es mir auf S. 413 lediglich darauf an, mit Franzelin die elevatio intrinseca gegen die elevatio mere extrinseca Molinas sicher zu stellen.“ S. 417.

Was der Herr Gegner hier niederschreibt ist einfach eine offene Unwahrheit. Der Satz im frühern Hefte fängt an: „nicht mit Unrecht gesteht jedoch ... und fordert deshalb ... durch Hinzufügung neuer Kraft. Wo findet sich da das Nichteinverstandensein? Weiter: diese Theologen fordern eine vorhergehende innerliche Veränderung. Ist die passive motio nichts anderes als real die Thätigkeit des Willens selber, geht dann diese innerliche Veränderung der Thätigkeit vorher? Ferner: der Herr Gegner selber fordert S. 412 eine ‚motio divina‘, die wenigstens ‚natura et causalitate‘ der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen mufs. Ist diese motio real identisch mit der Thätigkeit, geht sie dann ‚natura et causalitate‘ der Thätigkeit vorher? Dazu sagt der Herr Kritiker daselbst: Die Einwirkung Gottes im Sinne Molinas berühre nicht das Thätigkeitsprincip. Wird nun angenommen, diese Einwirkung Gottes sei real identisch mit der Thätigkeit, berührt sie dann das Thätigkeitsprincip? In keiner Weise, sondern blofs das Principiatum, mit welchem sie real identisch ist. Überdies, sagt der Herr Gegner daselbst, das Thätigkeitsprincip sei an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln, und man sehe nicht leicht ein, wie überhaupt eine Thätigkeit erfolgen könne ohne dafs zuvor jenes Thätigkeitsprincip aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird. Bei Annahme der realen Identität zwischen der motio divina und der Thätigkeit des Willens folgt mit aller Notwendigkeit, dafs die Thätigkeit des Willens diesen zuvor aus seiner Möglichkeit herausführen müsse, damit überhaupt eine Thätigkeit, d. h. sie selber erfolgen könne.

Da nun die Thätigkeit des Willens einen Effekt desselben bildet, so heifst das nichts anderes als, die Thätigkeit, der Effekt, mufs zuvor den Willen zur Ursache machen, als wirkende Ursache seine eigene wirksame Ursache hervorbringen, damit sie als Wirkung erfolgen könne. Auf eine solche Argumentation weifs die Philosophie nichts mehr zu antworten.

Zugegeben also, der Herr Gegner habe dem Kardinal Franzelin nur beschränkungsweise beigestimmt, was ich indessen entschieden bestreite — über die innere Absicht urteile ich nicht —, so wird seine Sache damit nicht besser, sondern nur um vieles schlechter. Denn dann kommt er aus den Widersprüchen mit sich selber erst gar nicht mehr heraus. Was soll es denn auch in der That heifsen: der Wille mufs vorausgehend eine innerliche Veränderung erfahren, allein diese innerliche Veränderung vollzieht sich nicht durch Hinzufügung einer neuen Kraft. Wodurch wird er dann innerlich verändert? Durch die Thätigkeit entschieden nicht, denn diese ist für ihn etwas Äufserliches. Die Thätigkeit bildet eine Wirkung, einen Effekt des Willens. Der Effekt aber ist niemals der Ursache als solcher innerlich. Zudem soll ja diese innerliche Veränderung platzgreifen, damit der Wille eine Thätigkeit ausübe. Daraus ist sonnenklar, dafs nicht die Thätigkeit selber die innerliche Veränderung zustande bringen könne, dafs dies vielmehr durch etwas geschehen müsse, was ganz verschieden ist von der Thätigkeit.

III. Nach dem verehrten Herrn Gegner bewegt Gott den Willen nicht zu einem Einzelgute, sondern blofs zum Gut „im allgemeinen.“ Gott ist der motor universalis und als solcher bewegt er den Willen zum Gut im allgemeinen. Diese Behauptung, meint der Herr Gegner, hätten wir nicht einfacher beweisen zu können geglaubt, als durch Anführung der klaren Worte des englischen Lehrers aus 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3. „Gott bewegt den Willen des Menschen als universeller Beweger zum universellen Gegenstande des Willens, nämlich zum Gut. Ohne die universelle Bewegung kann der Wille nichts begehren. Allein der Wille bestimmt sich durch die Vernunft dieses oder jenes zu wollen, was entweder in Wahrheit, oder scheinbar ein Gut ist. Manchmal jedoch bewegt Gott Einige in specieller Weise etwas ganz bestimmt zu wollen, was ein Gut ist, wie z. B. bezüglich derjenigen, die er durch die Gnade bewegt.“

a) Die Sache ist also dem Herrn Gegner sehr klar. Gott bewegt subjektiv (quoad exercitium actus) den Willen des

Menschen nur „zum Gut im allgemeinen.“ Zu diesem oder jenem Gut bewegt er sich selber.

Wir stofsen leider schon wieder an dieser Stelle auf den ersten Widerspruch des Herrn Gegners mit sich selber. Im frühern Hefte S. 412 hat nämlich der Herr Kritiker gesagt: „es müsse eine ‚motio physica‘ bei jeder Thätigkeit statthaben! Hier läfst er schon mit sich handeln. Er ist zufrieden, dafs Gott den Willen „zum Gut im allgemeinen“ bewegt. Sonst ist Gott überflüssig, zu was anderem braucht man ihn nicht. Die Worte des hl. Thomas sind allerdings klar, aber nicht im Sinne des Herrn Gegners. Der englische Lehrer spricht hier von der objektiven, nicht subjektiven Bewegung, weil er hier den Einwurf zurückweisen will, Gott bewege den Willen zum Bösen. Gott bewegt nur zum Guten. Und ohne diese Tendenz zum Guten kann der Wille nichts begehren. Selbst wenn er Böses will, begehrt er dies unter dem Scheine eines Guts. Fassen wir diese Bewegung subjektiv auf, so gelangen wir zu zwei Widersprüchen im hl. Thomas. Denn erstens ist es nicht wahr, dafs der Wille immer zuerst das „Gut im allgemeinen“ wollen müsse, um ein partikuläres Gut begehren zu können, weil der Mensch nicht bei jeder Thätigkeit an das Gut im allgemeinen zu denken braucht, wie der englische Lehrer erklärt. Nun kann aber der Wille unmöglich nach einem Gut im allgemeinen streben, ohne dafs der Verstand es ihm vorhält, was wiederum unmöglich ist, ohne dafs der Mensch daran denkt. Der zweite Widerspruch bei der Annahme der subjektiven Bewegung liegt darin, dafs S. Thomas hier bemerkt, der Mensch bestimme sich durch die Vernunft dieses oder jenes Gut zu wollen. Überall lehrt der hl. Thomas, die Vernunft bestimme den Willen blofs objektiv, niemals subjektiv.

Der Herr Kritiker bringt noch eine zweite Stelle aus S. Thomas vor, de veritate q. 22. a. 6. ad 5. und bemerkt dann weiter: an diesen klaren und deutlichen Stellen sucht sich Feldner auch in seiner Gegenkritik recht geschickt vorbei zu drücken.

Vorbeidrücken? Dies ist nicht der Fall. Ich gehe immer gerade aus, sonst würde ich nach dem herrlichen Vorbilde, welches ich am Herrn Gegner habe, ebenfalls der noblen Passion huldigen, Texte zu beschneiden. In meiner Gegenkritik habe ich den Herrn Recensenten schon auf diese Unart aufmerksam gemacht, allein er wiederholt sie hier wiederum kalten Blutes. Das ist eine ganz vortreffliche Illustration zu seinem Wahlspruche: studio et verecundia veri! Die Stelle lautet:

voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc, vel illum determinate. Soweit zitiert der Herr Kritiker. Dann aber heifst es weiter im hl. Thomas: „et propter hoc quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet, quod semper hoc vel illud bonum velit.“ Wer sich also bei diesen klaren Worten vorbeidrückt, der Herr Gegner, oder ich, und von welcher Bewegung, ob von der subjektiven, oder von der objektiven eigentlich die Rede ist, das mögen die geehrten Leser entscheiden.

b) Der Herr Kritiker fafst den „motor universalis“ in einer ganz sonderbaren Weise auf. Er schreibt: „Der hl. Thomas nennt Gott den motor universalis, insofern er alle Dinge des Universums zu ihren Handlungen bewegen mufs, damit sie handelnd thätig seien. Wenn er also reden will von der motio divina, welcher alle Dinge zum Handeln bedürfen, so nennt er Gott den motor universalis oder movens ut universalis motor. Dem gegenüber stellt er Gott als den movens ut motor specialis durch eine motio specialis, welche nicht für alle Handlungen aller Dinge erfordert wird, sondern nur für die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Wenn demnach der hl. Thomas sagt: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor“ so soll das mit andern Worten heifsen „bei dem concursus generalis bewegt Gott den Willen des Menschen ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, nicht aber ad volendum hoc vel illud bonum.“

Diese Theorie ist ganz neu. Nach derselben wirkt Gott nicht alle Handlungen der Menschen. Als motor universalis wirkt er sie nicht, denn als motor universalis bewegt Gott den Willen blofs zum Gut im allgemeinen, keineswegs aber zu diesem oder jenem Gut. Als motor specialis wirkt er sie ebenfalls nicht, denn als motor specialis wirkt Gott blofs die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Völlig frei und unabhängig von Gottes Einflusse sind demnach jene Handlungen, welche ein partikuläres Gut zu ihrem Gegenstande haben. Dafs diese Ansicht des Herrn Gegners sternenweit von der Lehre des hl. Thomas abweicht, bedarf keines Beweises. Wie verträgt sich aber diese Theorie mit dem hl. Glauben?

Der Herr Kritiker beruft sich für seine Ansicht auf einen Gewährsmann, nämlich auf Capreolus. Derselbe schreibt nach dem Herrn Kritiker: „dicendum quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri de bona fortuna... Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut

propia passio, ut risibilitas homini ... Nihilominus praeter istam affectionem habitualem in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis, ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam primam affectionem non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua; et ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco, et hoc vel ab objecto, ut dicunt quidam; vel a Deo, ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab objecto, ut dicunt tertii. Sed dices: si est effective a Deo ista prima affectio, quaero, utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem . . . Dicendum, quod ad productionem hujus primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis.“ 2. d. 25. q. 1. a. 3.

Ich bringe den Artikel des Capreolus wortgetreu: „a quo autem sit effective actus volendi dicendum est, quod primus actus voluntatis est a Deo ut dicitur in fine libri de bona fortuna. Unde sicut primus motus gravis est a generante, ita primus motus voluntatis est a creante. Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut propria passio, ut risibilitas homini. Unde sicut propria passio ab eodem est effective, a quo et subjectum, sic generalis complacentia vel affectus voluntatis ad bonum est a Deo, quae tamen non videtur addere rationem omnino diversam a voluntate, vel ad voluntatem, cum ipsa voluntas non sit nisi inclinatio ad bonum in communi. Nihilominus praeter istam affectionem habitualem in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam affectionem primam non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua. Ed ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco. Et hoc vel ab objecto, ut dicunt quidam; vel a Deo ut dicunt alli; vel effective a Deo et specificative ab objecto ut dicunt tertii. Sed dices, si est effective a Deo ista prima affectio, imo utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem. Si dicatur quod per generalem, tunc oportebit quaerere causam specialem et immediatam, quae non invenitur nisi objectum vel voluntas. Et sic redibunt dictae propositiones, quas non

tenemus. Si dicatur quod haec affectio causatur per specialem influentiam Dei, tunc productio hujus affectionis erit miraculosa, sicut ea quae fiunt ex speciali influentia praeter generalem. Et sic in primo motu voluntatis semper miraculum. — Dicendum quod ad productionem hujus primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis, sicut in productione animae rationalis, quae non est nata produci nisi a Deo. In talibus enim non oportet quaerere aliud agens, praeter primum speciale. Sic autem est de primo motu voluntatis vel de prima affectione, quae non potest causari effective ab objecto, sicut nec motus a termino ad quem. Licet enim motus voluntatis non sit motus proprie dictus, sed operatio perfecti, tamen sortitur speciem ab objecto ad quod est.

Wie jedermann sieht, hat die Einteilung der motio divina in eine generale und in eine speciale durch Capreolus mit der Einteilung des Herrn Kritikers nicht das Mindeste gemein. Warum der Herr Gegner den Text aus Capreolus nicht vollständig angegeben hat, wird er selber am besten wissen. Ich habe jedenfalls nicht das Geringste zu füchten, wenn der Herr Gegner den Capreolus selber, ‚den Fürsten der Thomisten', mir als Angreifer gegenüberstellt. Während die Scholastiker die Bewegung des Willens durch Gott in eine gewöhnliche und in eine aufserordentliche scheiden, macht der Herr Gegner daraus ohne viele Bedenken eine allgemeine und eine besondere. Schon früher einmal hat der Herr Gegner den Capreolus gegen mich zur Hilfeleistung herbeigerufen, nämlich gegen meine Behauptung, der Wille sei an sich eine passive Potenz. Wie vorsichtig Capreolus in dieser Frage zu Werke geht, bezeugt er selber in der Antwort auf den ersten Einwurf. Es heifst daselbst: „es ist allerdings unrichtig, wenn man behauptet, die Potenz des Willens ganz für sich allein genommen (nuda potentia) bilde in keiner Weise, weder ein ganzes, noch ein teilweises, weder ein nächstes, noch ein entferntes Princip des freien Aktes. Richtig dagegen ist, wenn man sagt, sie sei nicht das vollständige, noch auch das nächste Princip, wohl aber das teilweise des freien Aktes. 2. d. 24. q. 1. a. 3. ad 1.

Die Scholastiker unterschieden einen doppelten Einflufs Gottes, einen gewöhnlichen und einen aufsergewöhnlichen. Der allgemeine oder gewöhnliche war nach ihnen jene Bewegung Gottes, wodurch der Verstand und Wille, so oft sie in Thätigkeit treten, aus dem passiven Zustande in den aktiven übergeführt, agens in actu werden. Dieser Einflufs Gottes ist ausnahmslos bei jeder Thätigkeit notwendig. Sicut motus omnes corporales

reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus, tam corporales, quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo 1. 2 q. 109. a. 1. Der hl. Thomas fordert die Bewegung des Willens auch dann, wenn der Wille dieses oder jenes begehrt, und so oft er es begehrt. Das ist die wahre Lehre des englischen Meisters.

Neben dieser allgemeinen oder gewöhnlichen Bewegung durch Gott haben sie auch noch eine aufserordentliche oder speciale angenommen. Diese speciale Bewegung bezieht sich zunächst nicht auf die übernatürliche Thätigkeit des Menschen, — der Herr Kritiker hat weder den hl. Thomas, noch dessen Kommentatoren verstanden — sondern diese Bewegung schliefst alles das in sich, was dem Menschen seiner Natur nach nicht entspricht, beziehungsweise dieselbe übersteigt, auch in der natürlichen Ordnung. Unter dieser Bewegung ist somit jede göttliche Hilfe für den Menschen zu verstehen, die frei oder gratis gegeben wird, sei es nun die Mitteilung eines den Verstand kräftigenden habitus, sei es eine specielle Erleuchtung in der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung. Ja sogar eine bestimmte Zusammenordnung der Phantasiebilder, um manche Dinge klarer darzustellen, wird speciale Bewegung Gottes genannt. Man lese z. B. 1. p. q. 12. a. 13. — Ebenso 2. d. 28. q. 1. a. 5. Die Stellen alle aufzuzählen, durch welche S. Thomas beweist, Gott müsse bei jeder Thätigkeit als motor universalis mitwirken, halte ich für überflüssig. Vgl. 1. p. q. 105. a. 3. — 3. contr. Gent. c. 148, besonders de potentia q. 3. a. 7 und: de malo q. 6 und hundert andere.

Die Auffassung des Herrn Kritikers von dem „motor unisalis“ hat überhaupt gar keinen Sinn, denn diesem motor universalis fehlt das Objekt, wozu er den Willen subjektiv bewegen soll. Das „Gut im allgemeinen“ bildet gar keinen Gegenstand, welchen der Wille auf Erden begehren könnte: „bonum quod est objectum voluntatis est in rebus, ut dicit Philosophus. Et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res prout est in anima possit considerari secundum rationem communem, praetermissa ratione particulari, res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem, nisi cum additione propria rationis. Et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod

bonum determinatum. Et similiter quantumcunque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis. 4. d. 49. q. 1. a. 3. qu. 2. Indessen selbst zugegeben, nach dem hl. Thomas bewege Gott den Willen zum Gut im allgemeinen, wo ist der Beweis aus dem englischen Lehrer, dafs er den Willen nur zum Gut im allgemeinen bewegt? Die Argumentation des Herrn Gegners beruht auf totaler Unkenntnis dessen, was S. Thomas und die Scholastiker unter der „allgemeinen" und unter der „besondern" Bewegung Gottes verstanden haben. Dies bezeugt ja der Ausdruck „miraculosa" in Capreolus.

Mit wie herzlich wenig Grund der Herr Gegner sich auf Capreolus beruft, geht daraus hervor, dafs Capreolus für jede Erkenntnis, wodurch der Verstand etwas erfafst, was man wollen oder nicht wollen müsse, oder was der Verstand in der moralischen Ordnung zu entscheiden hat, eine specielle Hilfe Gottes verlangt, und zwar, für jede einzelne, partikuläre Handlung. Mit Recht wird diese Ansicht von Conrad 1. 2. q. 109. a. 1. verworfen. Aber der Beweis ist damit doch erbracht, dafs Capreolus keineswegs die Bewegung „im allgemeinen" als durchaus genügend anerkannt hat, wie der Herr Gegner ihm unterschiebt, denn sonst konnte er unmöglich für jeden Akt in der moralischen Ordnung, — und jeder Willensakt bildet einen moralischen Akt, — eine speciale, im Sinne der Scholastiker eine aufserordentliche Bewegung durch Gott fordern.

Sagt demnach der hl. Thomas, Gott bewege den Willen zum Gut im allgemeinen, und der Mensch bestimme sich durch die Vernunft dieses oder jenes zu wollen, schliefst er dann die Bewegung Gottes im zweiten Falle ganz aus? Welches Gesetz der Logik gestattet einen solchen Schlufs? Erklärt er nicht hundertmal, dafs der Wille nur in virtute Dei eine Thätigkeit ausüben könne? Somit ist die motio divina, diese virtus Dei zu jeder Thätigkeit notwendig, auch zu derjenigen, zu welcher sich der Mensch durch den Verstand im Einzelnen bestimmt. Opus naturae est etiam opus Dei. de potentia q. 3. a. 7 ad 3. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae 1. 2. q. 111. a. 2. Gottes Mitwirkung ist also bei jedem Akte dabei.

IV. Nach dem Herrn Kritiker ist die Bewegung des Willens durch Gott ad universale objectum, quod est bonum noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Willensakt. „Diese Behauptung", schreibt der Herr Kritiker, „scheint ganz besonders meines verehrten Herrn Gegners

heraufbeschworen zu haben; und doch findet sie sich fast wortgetreu bei dem berühmten „alten Kommentator“ des hl. Thomas, bei Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4.“ Die Stelle lautet:

quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non objecto, sed causa effectiva, Deo, ipsa tamen (sc. voluntas, ex hac finis volitione, qui est objectum hujus primi actus) se ipsam movet ad volendum alia propter finem, quod brutis non convenit, quoniam ad omnia moventur ex instinctu. Est igitur auctoris (D. Th.) sententia, quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave, ex appetitu accepto, movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur; et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum: non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum.

a) Die Stelle des Cajetan soll nach dem Herrn Gegner beweisen, dafs die Bewegung des Willens durch Gott ad universale bonum subjektiv noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Akt sei! Wo steht denn in der angeführten Stelle, dafs dieser Akt subjektiv ein notwendiger sei? Nirgends. Er nennt ihn zwar einen natürlichen, sagt aber kein Wort davon, dafs es ein subjektiv notwendiger sei. Aber Cajetan sagt doch ausdrücklich, er sei nicht voluntarius? Allerdings sagt er dies, aber was versteht er unter einem „actus voluntarius“? Denjenigen, welchen der Wille ausübt „applicante sed ad volendum“. Er sagt nämlich einige Zeilen früher: „der Wille bewegt sich, also applicat se, nicht anders als dadurch, dafs er den finis will. Die Selbstbewegung des Willens entspringt somit der Begierde nach dem finis. Damit der Wille sich selber zum Wollen appliziere, mufs er zuerst den finis wollen. Sich selber bewegen kann der Wille also nur propter finem. Jenen Akt nun, in welchem der Wille sich selber bewegt propter finem, nennt Cajetan einen „actus voluntarius“. Da nun der erste Akt des Willens nicht

propter finem sich vollzieht, sondern tendens in finem ist, so nennt ihn Cajetan einen natürlichen, zum Unterschiede vom „actus voluntarius". Behauptet er damit, dieser Akt sei ein subjektiv notwendiger? Mit keinem Worte. Darum lehrt der hl. Thomas, der Mensch könne seine Aufmerksamkeit vom Endziele, der Glückseligkeit ablenken, und infolgedessen diese nicht wollen. Weitere Beweise aus S. Thomas finden sich in meinem Buche S. 37 ff. Der Herr Kritiker schiebt also dem Cajetan etwas unter, was dieser nicht behauptet hat.

Auch Capreolus schreibt ausdrücklich an mehreren Stellen: tertio dicitur, quod, licet primus actus voluntatis (qui est volitio finis) sit naturalis, non tamen hoc est, quia sit effectiva a solo objecto et nullo modo a voluntate. 2. d. 25. q. 1. a. 3. So der Herr Gegner.

Diese Stelle soll beweisen, dafs der erste Akt des Willens ein subjektiv notwendiger sei! Warum hat der Herr Gegner nicht diese „mehreren Stellen" angezogen? Vielleicht hat er den Capreolus selber gar nicht gelesen. Ich erlaube mir daher ihn noch auf „mehrere" aufmerksam zu machen. Unmittelbar nach den soeben citierten Worten heifst es: „item, licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc stat, quod est in potestate voluntatis quoad ejus exercitium et quoad ejus continuationem vel suspensionem. Quantumlibet voluntas habeat naturalem ordinem ad finem, non tamen ad actum qui est circa finem. Et ideo non necessario figitur in appetitu, nec in consideratione finis; quia non constat evidenter pro statu viae, quod talis consideratio aut volitio sit medium necessarium ad finem. Imo occurrunt alia media quia apparent utiliora, puta orare Deum vel aliud facere. De hoc S. Thomas de malo q. 6. a. 1. Homo inquit de necessitate appetit beatitudinem. Dico autem de necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum. Non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt." So Capreolus ad 3. contr. Scot. Ebendaselbst aber, etwas später, schreibt Capreolus: „quoad exercitium actus solus Deus clare visus necessario movet voluntatem." ad 2. contr. Henr. Ferner: voluntas respectu nullius obiecti habet necessitatem coactionis, nec naturalis determinationis quoad exercitium actus.

Der hl. Thomas und seine Kommentatoren, mit Ausnahme des neuesten, lehren also, die Bewegung des Willens zum Gut, zum finis, bilde zwar einen natürlichen, allein keinen

notwendigen Akt des Willens. Hat der Herr Gegner die Kommentatoren, welche er anführt, selber nicht gelesen, so mag die Sache angehen; andernfalls haben wir auch hier wieder eines jener „Curiosa", die uns in seiner Schrift schon öfter begegnet sind, vor uns.

b) Nach der Ansicht des verehrten Herrn Gegners bewegt Gott den Willen zum Gut im allgemeinen, zu diesem oder jenem Gut bewegt der Wille sich selber. Der Herr Kritiker will hier offenbar einen Gegensatz hervorheben, denn sonst hat das Ganze keinen Sinn. Gott bewegt folglich im Sinne des Herrn Gegners den Willen nicht zu diesem oder jenem Gut. Wie ist aber dann Gott die Ursache der Bewegung des Willens zu diesem und jenem Gut? Irgendwie Ursache mufs er sein, denn diese Bewegung ist ein Akt, also ein ens, und jedes ens mufs Gott zum Urheber haben. Das ist ein Satz unseres Glaubens sowohl wie der vernünftigen Philosophie. Nun habe ich geschrieben, der Herr Gegner müsse, um an diesem Satze festzuhalten, dann konsequenterweise annehmen, Gott bewege jedesmal zuerst den Willen zum Gut im allgemeinen und dadurch wirke er auch mit bei der Selbstbewegung des Willens zu diesem und jenem Gut. Nur auf diese Weise läfst sich der Einflufs Gottes auf den Willen bei jeder Thätigkeit nachweisen. Freilich besteht dabei die unlösbare Schwierigkeit, wie diese Bewegung zum Gut im allgemeinen, die nach dem Herrn Kritiker ein natürlich-notwendiger Akt ist, die Ursache eines freien Willensaktes sein könne. Was aber hauptsächlich gegen diese Auffassung spricht ist die Lehre des hl. Thomas, der sagt, der Mensch müsse nicht jedesmal an den finis ultimus denken, so oft er etwas begehrt oder thut. 1. 2. q. 1. a. 6. ad 3.

Dagegen wendet sich nun der Herr Kritiker mit den Worten: „aber man lese doch aufmerksam, was Thomas sagt und was von mir behauptet worden ist. Habe ich gesagt, der hl. Thomas verlange, dafs bei jedem freien Willensakte der Mensch zuerst an den finis ultimus aktuell denke? Durchaus nicht; es wurde nur behauptet, der Wille strebe in jedem freien Willensakte, dessen Objekt nicht der finis ultimus selbst ist, sondern ea quae sunt ad finem, zugleich „motu naturali" nach dem finis ultimus; dabei ist es gar nicht nötig, dafs die Seele an den finis ultimus denke. Letzteres will der englische Lehrer in der von Feldner uns entgegengehaltenen Stelle ausschliefsen; ersteres behauptet er ausdrücklich an vielen Stellen, so z. B. 1. 2. q. 8. a. 3.

Die Sache wird immer interessanter! Der Wille strebt

„motu naturali“ nach dem finis ultimus, dabei ist es gar nicht nötig, dafs die Seele an den finis ultimus denke! Ja wohin soll denn der Wille streben? Etwa ins Blaue? Lehrt der hl. Thomas nicht überall, dafs der Wille gar nicht nach etwas streben könne, ohne dafs der Verstand es ihm vorstellt? Wie kann aber der Verstand dem Willen den finis ultimus vorstellen, wenn er nicht an denselben denkt? Und einen solchen Unsinn gibt man als Lehre des hl. Thomas aus!

Der Herr Gegner will seine These aus S. Thomas beweisen. Die betreffende Stelle lautet: manifestum est quod voluntas potest ferri in finem inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem inquantum hujusmodi, non potest ferri nisi feratur in finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem duppliciter fertur; sc. uno modo absolute, et secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem; und, quandocunque quis vult ea quae sunt ad finem (d. h. mit andern Worten: in jedem freien Willensakte) vult eodem actu finem.

Hier stehen wir schon wieder vor einem: „Curiosum“. Der hl. Thomas sagt, so oft jemand die Mittel formell als solche (inquantum hujusmodi hatte er früher geschrieben) will, so oft haben wir blofs Einen Willensakt zu verzeichnen. Denn durch einen und denselben Akt begehrt der Wille die Mittel als Mittel und den Zweck. Was thut nun der Herr Gegner? Er fafst die Mittel nicht formell als solche, wovon doch der hl. Thomas hier ausdrücklich spricht, sondern versteht unter „Mittel“ jeden Willensakt, der sich nicht direkt auf den finis als solchen bezieht. Das Mittel als Mittel mufs natürlich auch den Zweck in sich schliefsen, sonst wäre es eben nicht Mittel. Was nun, wenn der Mensch gar nicht an den finis ultimus denkt, und doch etwas begehrt, einen Willensakt ausübt, wie es ja nach S. Thomas geschehen kann? Ist dann dieser Willensakt circa ea quae sunt ad finem, inquantum hujusmodi? In keiner Weise. Und doch identifiziert der Herr Gegner beide Arten von Akten, und beruft sich dabei noch auf den hl. Thomas. Ein wahres Taschenspielerkunststück, und der Beweis: „in jedem freien Willensakte vult eodem actu finem“ ist geliefert.

Es kommt aber auch Capreolus „der Fürst der Thomisten“ in die Schlachtreihe geritten. Das Argument des Capreolus sagt,

dafs der erste Akt des Willens bezüglich des Guts im allgemeinen effektiv von Gott stamme und im Willen selber nichts anderes sei als die prima affectio voluntatis. Dieser Akt sei effektiv unmittelbar von Gott, die andern Willensakte aber seien effektiv vom Compositum, d. h. vom Willen und von der prima affectio ad finem, gleichwie der Verstand, welcher aktuell die Principien begreift, sich dann selber zu den Schlufsfolgerungen bewegt. Zu dem Willensakte genüge also nicht die Darstellung des Objektes, sondern es sei auch zu allen Akten, aufser dem ersten, die affectio ad finem oder zum Gut im allgemeinen und die Spezifizierung durch das Objekt notwendig. Von welchen Willensakten spricht denn hier Capreolus, resp. Bernardus a Gannaco? Von jenen, bezüglich deren der erste Wille schon in actu ist, wie der Verstand, welcher die Principien schon thatsächlich begreift, sich selber zu den Schlufsfolgerungen bewegt. Dies setzt also voraus, dafs der Wille den finis ultimus bereits anstrebe. Was aber dann, wenn er diesen finis nicht anstreben kann, weil der Verstand gar nicht einmal daran denkt, und er doch etwas begehrt oder eine Thätigkeit ausübt, wie S. Thomas sagt?

Angenommen einmal, S. Thomas und Capreolus lehrten, der Wille strebe bei jedem freien Akte nach dem Gut im allgemeinen. Thut er dies, ohne dafs die Seele daran denkt? Wo hat S. Thomas oder Capreolus so etwas behauptet? Gerade Capreolus widerspricht hierin dem Herrn Gegner auf das allerentschiedenste und zwar im nämlichen Artikel, auf welchen der Herr Gegner sich beruft. Quamlibet volitionem praecedit, saltem causaliter aliqua notitia ejusdem rei, cujus est illa volitio. contr. 3$^{um}$. Volitio non minus requirit in suo primo fieri et in suo toto conservari intellectionem, a qua in essendo naturaliter dependet, quam radius solis in medio requirit solem et ejus praesentiam. contr. 8$^{um}$. Voluntas sequitur ordine essentiali cognitionem, quia non potest velle nisi bonum cognitum, ita, quod bonum secundum quod bonum praecise non est objectum voluntatis, sed secundum quod apprehensum, aliter bonum non apparens moveret voluntatem. contr. 1$^{um}$ Henrici. Impossibile est quamcunque potentiam exire in actum sine objecto suo, sive sit activa, sive passiva, quia actus specificatur ab objecto, maxime in potentiis passivis, quarum actus recipiuntur in ipsis et non in alio. Et ideo sicut est impossibile aliquid esse in genere, quod non sit in aliqua specie, sic impossibile aliquid in intellectu intelligere sine intelligibili specificante actum intellectus; aut voluntatem velle sine volibili specificante actum volun-

tatis. Et ideo si actus voluntatis debet trahi ad certam speciem, oportet quod determinetur ad illam per objectum et non per voluntatem, quae indifferenter se habet ad omnes actus . . . Dicendum ergo quod, quandocunque ratio judicat voluntas vult. Cum autem non judicat esse volendum tunc voluntas nihil vult. Sic ergo voluntas nihil vult nisi secundum dictamen rationis. Sine judicio aliquo rationis voluntas non potest aliquid velle. Et ideo est quod sicut bonum non est objectum voluntatis inquantum bonum, sed sequitur quod sit apprehensum, ita nec sufficit quod apprehendatur ut bonum, nisi sit judicatum ut conveniens.

Die Berufung auf Capreolus ist somit eine sehr verunglückte. Ebenso wenig beweist der Herr Gegner seine These aus dem genannten Artikel des hl. Thomas. Wie oft lehrt der hl. Thomas, dafs man die Medizin z. B. in doppelter Absicht nehmen könne. Nehme ich sie als Medizin formell, so mufs ich natürlich damit den Zweck, die Gesundheit ebenfalls wollen. Ich kann sie aber auch nehmen, weil sie süfs oder angenehm erscheint. In diesem Willensakte ist der Zweck, die Gesundheit nicht eingeschlossen. Es ist daher ganz und gar unrichtig, was der Herr Gegner sagt, in jedem freien Willensakte vult eodem actu finem.

Zugleich müssen wir hier noch ein anderes Monstrum verzeichnen. Nach dem Herrn Gegner bildet die Bewegung des Willens zum Gut im allgemeinen, also zum finis einen natürlichen und notwendigen Akt (quoad exercitium actus). Nun behauptet er hier, in jedem freien Willensakte begehre der Wille eodem actu finem. Somit ist ein und derselbe Akt natürlich-notwendig und frei zugleich.

c) Der Herr Gegner findet in meinen Schriften ein kleines Zugeständnis. Er behauptet nämlich, dafs ich in den Dingen, die mit der Glückseligkeit im allgemeinen in einem notwendigen Zusammenhange stehen, die unfreie Hinneigung zu dieser, das unfreie Wollen dieser eine freie Hinneigung zu jenem, ein freies Wollen jener hervorbringen lasse. Wer meine zwei Schriften gelesen hat, der weifs, dafs ich überhaupt keine notwendige Neigung (quoad exercitium actus) also im subjektiven Sinne angenommen habe. Die objektive oder specifikative Hinneigung kann nun allerdings auch eine an sich freie objektive Hinneigung zu einem Gut im einzelnen zu einer objektiv notwendigen machen. Dies geschieht in dem Falle, wenn der Verstand dieses Gut im einzelnen als einziges Mittel hinstellt, um das Gut im allgemeinen, die Glückseligkeit zu erreichen. Dafs der unfreie Akt einen freien hervorbringe, ist dieserhalb unmöglich, quia omne agens agit sibi simile. Die

objektiv natürliche und notwendige Hinneigung kann deshalb einen subjektiv freien Akt hervorbringen, weil sie selber subjektiv eine freie ist. Infolgedessen ist auch auf Grund des soeben ausgesprochenen Satzes der Akt ein freier subjektiv. Objektiv kann dieser an sich freie Akt ein notwendiger werden, weil er als einziges Mittel die objektiven Eigenschaften des finis ultimus erhält.

Nach dem Herrn Gegner bewirkt der unfreie Akt keineswegs einen freien Akt, insofern dieser frei ist, quatenus liber est; dafs dieser freie Akt oder besser diese Fortsetzung des ersten unfreien Aktes ein freier ist, das hat er vom freien Willen, von dem er ausgeht. Alles, was in diesem Akte actio ist, ist von Gott; dafs aber diese actio so beschaffen ist und nicht anders, quod sit talis actio, nämlich actio libera, das hat sie vom freien Willen. Dies ist die Lehre des hl. Thomas. de malo q. 6. ad 17.

Dies ist nun eine recht sonderbare Ansicht. Es sind eigentlich nicht zwei rationes, sondern blofs eine. Diese Eine ist anfangs eine natürlich-notwendige, wird aber in ihrer Fortsetzung eine freie. Wodurch wird sie eine freie? Durch den freien Willen. Allein der Wille ist an sich blofs Potenz und zwar eine einzige Potenz. Es sind nicht deren zwei. Aus einer und derselben Potenz geht der unfreie, und geht der freie Akt hervor. Wie wird also der unfreie Akt zu einem freien? Durch das blofse Hervorgehen aus einer und derselben Potenz kann dies unmöglich geschehen. Der Herr Gegner widerspricht sich hier mit seiner frühern Anschauung. In seiner frühern Schrift heifst es S. 417: „ursprünglich ist es überhaupt noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; sobald er jedoch einmal im Willen seinen Sitz genommen, und der Wille in Bewegung ist, d. h. bereits will, hört dieser motus auf eine passio zu sein und wird zum actus, qui progreditur ab ipsa voluntate. Dadurch aber ist dieser Akt noch nicht ein freier Akt; sind doch nicht alle Akte, welche vom Willen ausgehen, deshalb schon freie Akte.“ Wir hören also das gerade Gegenteil von dem, was der Herr Kritiker im vorliegenden Hefte niederschreibt. Woher stammt nun der freie Akt? Vom Willen, von dem er ausgeht, ohne weiteres gewifs nicht, das hat der Herr Kritiker soeben offen zugegeben. Frei könnte dieser Akt somit nur werden durch die Bestimmung des Willens, also durch einen neuen Willensakt. Dann ist es aber keine Fortsetzung des unfreien Aktes, sondern zu dem ersten tritt ein zweiter Akt hinzu.

Ferner sagt nun der Herr Gegner, alles, was in diesem Akte actio ist, sei von Gott. Dafs aber diese actio so beschaffen ist und nicht anders, quod sit talis actio, nämlich actio libera, das habe sie vom freien Willen. Das heifst also mit andern Worten: von Gott stammt die actio rein nur als actio, ohne ihre modi, ohne dafs sie entweder eine notwendige, oder eine freie ist. Das verstehe ich nicht. Es will durchaus nicht in meinen Kopf hinein, wie eine wirksame Ursache eine Thätigkeit ausübt, ohne dafs diese letztere entweder eine notwendige, oder aber eine freie ist. Zugegeben indessen, es wäre so, dann stammt der modus: frei vom Willen allein, nicht von Gott. Da nun dieser modus ein ens ist, etwas ganz Vorzügliches genannt werden mufs, indem er den Menschen vom Tiere u. s. w. unterscheidet, so hat der Mensch dieses ens, diesen Vorzug, nicht von Gott, sondern von sich selber. „Das ist die Lehre des hl. Thomas," sagt der Herr Kritiker. O nein, so etwas zu lehren wäre dem hl. Thomas niemals in den Sinn gekommen. Die Stelle aus S. Thomas: quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori sc. a Deo. de malo q. 6. a. 1. ad 17. müfste, um für den Herrn Gegner zu beweisen, folgendermafsen lauten: voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens actu naturali et necessario, et postea fit eligens actu libero. So heifst aber die Stelle eben nicht. Oder ist vielleicht das eligens in potentia real identisch mit dem eligens actu naturali et necessario? Das ist jedenfalls nicht Lehre des hl. Thomas. Dafs der Akt, von welchem S. Thomas hier spricht, nicht ursprünglich ein natürlicher und notwendiger ist, sagen uns die nachfolgenden Worte des Meisters: non tamen ex necessitate movetur, die der Herr Gegner richtig wieder ausgelassen hat.

Der Herr Gegner beruft sich auch noch auf q. 22. de verit. a. 5: „Et ideo in voluntate oportet invenire non solum, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est." Ganz richtig. Sagt aber S. Thomas daselbst, id quod est naturae, sei der natürliche und notwendige Willensakt? Mit keinem Worte. Das gerade Gegenteil wird darin klargelegt. Unter dem: id quod est naturae versteht S. Thomas die objektiv natürliche und notwendige Neigung zum Gut im allgemeinen. Wem es

ehrlich um die Wahrheit zu thun ist, der kann nichts anderes herauslesen.

d) Der Herr Gegner gibt selber zu unter Berufung auf S. Thomas, dafs das erste Gut ein per se gewolltes, der Wille dieses Gut per se und naturgemäfs anstrebe, dasselbe jedoch nicht immer actu begehre. de verit. q. 22. a. 5. ad 11. Was folgt aber dann daraus? Dafs der Wille dieses Gut eben nicht subjektiv notwendig will, sondern frei. S. Thomas beweist damit das gerade Gegenteil von der Theorie des Herrn Gegners. Man vergleiche die früher von mir angeführten Stellen aus Capreolus.

Gott gibt den mit Verstand und Freiheit begabten Geschöpfen als motor universalis die aktuelle Tendenz zum bonum sibi conveniens in communi. Er hat ihnen die Fähigkeit überlassen, sich in Kraft der von ihnen erhaltenen Tendenz zum bonum in communi ihr konkretes Endziel selber zu bestimmen, nach freier Wahl diese tendentia in bonum in communi näher zu konkretisieren. So der Herr Gegner.

Was konkretisieren die vernünftigen Geschöpfe nach freier Wahl: den Gegenstand, oder die aktuelle Tendenz? Nach dem Herrn Gegner offenbar die aktuelle Tendenz, denn er sagt: diese tendentia u. s. w. Die aktuelle Tendenz zum Gut im allgemeinen ist aber nichts anderes nach der Lehre des Herrn Gegners, als der unter der motio divina natürlich-notwendige Willensakt des Menschen. Wird dieser erst konkretisiert, so ist er offenbar an sich allgemeiner Natur. Wie sieht nun ein Willensakt allgemeiner Natur eigentlich aus? Ferner: wodurch wird dieser natürlich-notwendige Willensakt allgemeiner Natur näher konkretisiert? Durch die blofse Fähigkeit kann es nicht geschehen. Dazu ist ein Willensakt erforderlich. Stammt nun dieser Willensakt ebenfalls von Gott? Dann bewegt ja Gott den Willen nicht blofs zum Gut im allgemeinen, er ist nicht allein die Ursache des natürlich-notwendigen, sondern auch des konkretisierenden, d. h. im Sinne des Herrn Gegners, des freien Aktes. Damit fallen alle seine Argumente wieder in ihr Nichts zusammen, und seine ganze Theorie stürzt ein. Bildet aber Gott nicht die Ursache dieses konkretisierenden Willensaktes, so besitzt der Mensch etwas, was nicht Gott zum Urheber hat. Überdies wird in diesem Falle Gottes Thätigkeit zum Untergebenen erniedrigt, denn nach der Lehre des hl. Thomas verhält sich das zu Bestimmende, also hier das zu Konkretisierende, zum Bestimmenden, also zum Konkretisierenden

wie das Stoffliche zum Formellen. Das Formelle aber ist vollkommener als das Stoffliche. Das Stoffliche verhält sich wie die Potenz, das Formelle wie der Akt. Die Konkretisierung durch den freien Willen kann daher unmöglich den natürlich-notwendigen Akt des Willens betreffen. Dieser ist vielmehr schon konkret, weil es einen Willensakt „allgemeiner Natur", oder „nicht konkreter Natur" in keiner Weise gibt. Somit trifft die Konkretisierung nur den Gegenstand, das Objekt. Und diese Konkretisierung geschieht, wie der Herr Gegner mit Recht sagt, in Kraft der von Gott erhaltenen aktuellen Bewegung, folglich nicht durch den Willen allein. Daher ist die ganze Beweisführung des Herrn Gegners eine total verfehlte.

Eine recht originelle Ansicht bringt der Herr Gegner vor über die Mitwirkung Gottes bei der sündhaften Handlung der freien Geschöpfe. Nach der Theorie des Herrn Gegners hat S. Thomas in dieser Beziehung folgendes gelehrt. Gott bewegt den Willen, das bonum zu wollen; dafs er das bonum will, das ist Gottes Wirkung; wer hat nun aber diese Tendenz des Willens ad bonum in communi auf ein bonum illicitum, apparens oder turpe hingelenkt, und das Wollen dadurch zur Sünde gemacht? Antwort: solum liberum arbitrium, quod specificavit illam tendentiam generalem ad hoc vel illud bonum, quod est bonum solum modo apparens et falso putatur bonum.

Zunächst dürfen wir nicht vergessen, dafs es sich in dieser Frage bereits um einen konkretisierenden Willensakt handelt. Der Akt der Sünde ist ja schon ein freier, somit im Sinne des Herrn Gegners, ein konkretisierter. Daher können wir mit dem blofsen Wollen des Guts im allgemeinen nichts mehr empfangen. Es handelt sich hier vielmehr um das Wollen eines Guts im einzelnen. Wer verursacht nun dieses Wollen im einzelnen? Gott nicht, sagt uns der Herr Gegner, sondern solum liberum arbitrium u. s. w. Und doch soll nach der Ansicht des Herrn Gegners Gott die Ursache dieser actio, als actio bilden. Wie ist nun dies möglich, frage ich? Die sündhafte actio als actio ist ja etwas ganz Partikuläres, etwas durchaus Konkretisiertes. Die actio als actio im Sinne des Herrn Gegners bildet aber nicht etwas Konkretisiertes. Folglich ist Gott auch nicht die Ursache der sündhaften actio als actio. Bildet demnach Gott nicht die Ursache der Spezifizierung oder Konkretisierung, im Sinne des Herrn Gegners nicht die Ursache der actio als einer freien, so ist er auch nicht die Ursache der sündhaften actio als actio. Sündhaft kann sie offenbar nur sein, weil sie eine freie actio

bildet. Der Wille besitzt somit wiederum etwas, was nicht auf Gott, als auf die Ursache zurückgeführt werden kann: nämlich bei der sündhaften actio, die actio als solche. Das gerade Gegenteil lehrt S. Thomas.

Das zweite Originelle leistet der Herr Kritiker durch einen Text aus Capreolus. Der Text lautet: „voluntas creata non ideo peccat quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit, primum habet a Deo, non autem secundum.“ Das heifst also im Sinne des Herrn Gegners: der Wille sündigt nicht dadurch, dafs er diesen Akt vollzieht. Der Akt als Akt ist aber im Sinne des Herrn Kritikers nichts anderes als der unter der motio divina durch den Willen natürlich-notwendige Willensakt. Der Wille sündigt also dadurch, dafs er taliter agit, oder wie der Herr Gegner früher gesagt hat, dafs er diesen Willensakt als einen freien ausübt. Der Grund, warum die actio talis actio, nämlich actio libera ist, liegt im Willen allein. Fragen wir also in Zukunft, warum der Wille eine sündhafte actio setze, so lautet die Antwort darauf: weil er eine freie actio ausübt. Das ist wahrscheinlich wiederum die Lehre des hl. Thomas und des Capreolus! Unter talis actio versteht aber bekanntlich S. Thomas, sowie Capreolus die actio defectuosa, nicht die actio libera als solche. Folglich hat die Unterscheidung der actio als actio, d. h. der actio naturalis necessaria, und der actio talis, d. h. der actio libera durch den Herrn Kritiker in der Frage um die sündhafte Handlung ganz einfach gar keinen Sinn.

V. Nach dem verehrten Herrn Gegner lehrt der hl. Thomas nicht, dafs der freie Wille die motio divina blofs stofflich, aber nicht auch aktiv modifizieren könne. Nach S. Thomas ist vielmehr der Wille auch imstande, die Bewegung des motor universalis ad bonum in communi entweder abzuschütteln, oder auch auf dieses oder jenes Einzelgut hinzulenken. Der Wille kann die motio divina nicht in sich nicht aufnehmen, wie S. Thomas ausdrücklich sagt. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3; er kann ihr aber ein Hindernis in den Weg legen, so dafs sie ihre endgiltige Wirkung nicht erreicht.

Sonderbar! was verstehe denn ich unter den Worten, der Wille könne die motio divina blofs stofflich, aber nicht auch aktiv modifizieren? Nichts anderes, als was der Herr Gegner hier sagt: der Wille könne diese motio divina nicht in sich nicht aufnehmen. Das heifst mit andern Worten: der Wille kann diese motio divina nicht durch eine Thätigkeit, also aktiv abweisen, weil er ja vor der motio divina nicht in actu, nicht agens in actu ist. Gott müfste den Willen daher,

soll derselbe die motio divina aktiv modifizieren, vorher zu einem agens in actu, bezüglich dieser hindernden Thätigkeit machen. Aktiv hindern heifst die motio divina durch eine entgegengesetzte Thätigkeit aufheben. Wenn also der Herr Gegner schreibt, der Wille könne dieser motio divina ein Hindernis in den Weg legen, so kann er dies nicht in dem Sinne verstehen, dafs der Wille ihr dieses Hindernis durch eine Thätigkeit in den Weg lege. Damit würde er sich selber offenbar widersprechen, denn im frühern Hefte schreibt der Herr Gegner S. 417 folgendes: „zunächst verhält sich bei ihrem Empfange der Wille rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Zweitens kann der Mensch diesen terminus der göttlichen Bewegung nicht nichtannehmen; er mufs diesen motus in sich aufnehmen.“ Wie verträgt sich mit diesen Worten der im vorliegenden Hefte ausgesprochene Satz, der Wille könne ohne weiters die von Gott erhaltene Bewegung abschütteln? Der Herr Kritiker meint zwar, das Aufhören in einer Thätigkeit sei kein neuer positiver Akt, sondern blofs eine cessatio ab actione, allein er irrt sich sehr. Dem Aufhören müssen zwei Akte vorangehen. Der erste ist das Urteil des Verstandes, welches lautet, es sei besser aufzuhören, als die Thätigkeit fortzusetzen. Der zweite Akt ist die electio des Aufhörens vonseite des Willens. Überdies haben wir hier noch einen andern Widerspruch des Herrn Kritikers mit sich selber. Er behauptet, der Wille könne die Bewegung des motor universalis ad bonum in communi ohne weiters abschütteln. Wenn dem also ist, dann ist der Wille offenbar dieser Bewegung gegenüber frei. Nun hat uns aber der Herr Gegner einige Seiten früher haarklein zu beweisen gesucht, diese Bewegung sei ein natürlich-notwendiger Willensakt. Das verstehe, wer es kann.

VI. Dem Herrn Gegner zufolge habe ich wiederum die alte, längst vergessene Ansicht hervorgeholt, dafs nur der Zwang, nicht aber die natürliche Notwendigkeit gegen die Freiheit verstofse.

Nun, der Herr Gegner kennt sich ja im Capreolus, im „Fürsten der Thomisten“ sehr gut aus, weil er denselben wiederholt citiert hat. Was sagt also Capreolus? „Manet libertas etiam ubi voluntas vult aliquid necessario, quia necessitas non excludit libertatem sed coactio.“ „In hoc consistit libertas voluntatis, quod sponte et sine coactione velit. Et liberum arbitrium consistit in hoc, quod possit velle quantum ad executionem et exercitium sui actus, ita quod licet finis vel objectum voluntatis quod est plenum objectum ejus

quando ratio dictat omnino esse volendum, stante tali judicio, moveat volentem necessario non solum quantum ad determinationem actus, sed etiam quantum ad exercitium actus. Et tamen voluntas vult hoc libere et sponte, sicut beati volunt finem, quem consecuti sunt. Unde necessitas non excludit libertatem.“ „Libertas solum excludit coactionem, quam non ponimus in voluntate.“ „Libertas solum excludit necessitatem coactionis, quam non ponimus in voluntate.“ 2. d. 25. q. 1. a. 3. Das sind ja höchst gefährliche Sätze! Der Herr Kritiker möge sich trösten, sie stammen nicht von mir, sondern aus der Feder des „Fürsten der Thomisten.“ Freilich, wenn man an der fixen Idee leidet, es gäbe subjektiv notwendige Willensakte, dann mufs man sich an derlei Ausdrücken stofsen. Mir die Ansicht aufoctroyieren zu wollen, ich hätte subjektiv notwendige Willensakte angenommen, ist ein völlig müfsiges Unternehmen, wenngleich der verehrte Herr Gegner es auf S. 429 versucht.

Das Merkwürdige an der ganzen Sache ist, dafs der Herr Gegner die Stellen nimmt, wie er sie gerade braucht. S. 420 beweist er uns aus S. Thomas: 1. 2. q. 10. a. 1, dafs die Bewegung des Willens durch Gott ad universale objectum, quod est bonum noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Willensakt sei. S. 427 beweist er aus S. Thomas das gerade Gegenteil: „Gott bewegt den Willen ad volendum bonum, in qua tamen motione ipsa non necessitatur, wie Thomas: 2. d. 28. p. 1. a. 3. ad 12 bemerkt. Ebenso beweist er uns S. 421 aus einem Artikel des Capreolus diesen natürlich-notwendigen Willensakt, während auf S. 426, Anmerkung 1 aus demselben Artikel des Capreolus das gerade Gegenteil dargethan wird. Hier kann der Wille jene Bewegung ohne weiteres abschütteln. Die Stelle habe ich früher angegeben gegen den natürlich-notwendigen Willensakt.

Den Vorwurf, dafs nach dem Herrn Gegner der eigentlich freie Willensakt „ausschliefslich durch den Willen selber“ zustande komme, mufs ich leider aufrecht halten. Der Herr Gegner behauptet ja, Gott bilde die Ursache der actio als actio. Allein die actio als actio sei noch nicht eine freie. Eine freie werde sie erst dadurch, dafs sie talis actio ist. Und wer bildet die Ursache, dafs sie talis actio ist? Antwort: der Wille. Diese Determinierung überläfst Gott dem freien Willen, heifst es S. 427.