Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 10 (1896)

Artikel: Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761861

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: 09.07.2025

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

in den beiden anderen auf den *αὐτάρκης* bezogen erscheint. Die Rücksichtnahme auf Stellen aus der Metaphysik (vid. Susemihls crit. not. zu 1245 b 15 ff.) zeigt wieder den Verfasser der E. E. in dem Lichte eines gelehrten Scholiasten.

Was die Erörterung der nunmehr folgenden Frage betrifft, ob man sich viele zu Freunden machen solle, so fällt die unverhältnismäſsig kurze Behandlung derselben in E. E. im Vergleiche zu den beiden anderen Schriften auf, von denen in E. N. doch nicht der Beweisgrund der Prüfung, welcher sich in E. E. 1245 b 25 findet, an dieser Stelle durchgenommen erscheint, sondern schon früher 1158 a 14 f., wogegen der Beweisgrund, welcher aus der *ὑπερβολή* resultiert (E. N. 1171 a 11), auch früher (1158 a 12 f.) angeführt ist, also noch einmal vorkommt.

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. S. Theol. Ord. Praed.

Das Gebiet der Gnade.

Was die „Thomisten“ bezüglich der Fähigkeiten, Potenzen in den Kreaturen, und der Bewegung durch Gott im Bereiche der Natur lehren, das haben wir im Vorausgehenden klar und deutlich behandelt. Sie behaupten nämlich, Gott habe bei der Schöpfung jeder Kreatur die Fähigkeit oder Potenz gegeben, um thätig zu sein. Die freien Kreaturen hätten die Fähigkeit oder Potenz erhalten, dieses oder jenes Objekt, die Thätigkeit oder die Unthätigkeit zu wählen. Diese Fähigkeit, sagen die Thomisten, gehe nie verloren, denn sie bilde ein Accidens proprium; und überdies bewege Gott die Kreaturen niemals gegen die Natur dieser Fähigkeiten, sondern ihnen durchaus entsprechend. Ebenso haben wir gehört, was die Molinisten die „Thomisten“ lehren lassen. Wollen wir ihnen glauben, so verlören die Geschöpfe nach den „Thomisten“ unter der Bewegung Gottes ihre natürlichen Fähigkeiten oder Potenzen für die Unthätigkeit; und ohne die Bewegung Gottes besäſsen sie gar keine Fähigkeiten oder Potenzen für die Thätigkeit. Dies im Bereiche der Natur.

Dieselbe Lehre der „Thomisten“ und der von den Molinisten erfundenen Thomisten begegnet uns im Autor, indem er über die wirksame und hinreichende Gnade im Sinne der „Thomisten“ schreibt. Der Autor stellt im 3. Kapitel, S. 37, zwei Thesen auf. Erste Behauptung: Die wirksame Gnade im Sinne der Thomisten, die physische Vorherbewegung in der Ordnung der Übernatur, zerstört die Freiheit für die heilsamen, verdienstlichen Thätigkeiten der freien Geschöpfe. Zweite Behauptung: Die hinreichende Gnade der „Thomisten“ reicht nicht hin.

Die erste Behauptung erklärt der Autor bereits im Vorausgehenden als wahr erwiesen zu haben. Wie dieser Beweis ausgefallen ist, haben wir schon gesehen. Lassen wir ihn demnach begraben sein. Der Autor zieht aus der Theorie der „Thomisten", gemäfs welcher die wirksame Gnade identisch ist mit der praemotio physica in der übernatürlichen Ordnung, folgende Schlüsse. Erste Folgerung: Die wirksame Gnade hat dann eine ganz andere Natur als die hinreichende, denn letztere kann sein und ist notwendig ohne das heilsame Werk. Zweite Folgerung: Obgleich diese beiden Elemente, die wirksame und hinreichende Gnade, völlig heterogen sind, werden nichtsdestoweniger beide wesentlich für das heilsame Werk erfordert. Dritte Folgerung: Die ausreichende Gnade der Thomisten ladet zum guten Werke ein, ruft den Menschen, dafs er das gute Werk vollbringe, und sie ist trotzdem ungenügend.

Die Beweise des Autors für die Richtigkeit dieser Folgerungen lauten: Nach der Doktrin der „Thomisten" sind himmelweit von einander verschieden nachstehende zwei Sätze: der Wille ist fähig, d. h. er hat die nächste, vollkommen ausgestattete Potenz, etwas zu thun (voluntatem esse potentem i. e. habere potentiam ad aliquid agendum, etiam proxime et adaequate); und, die Thätigkeit ist dem Willen hic et nunc thatsächlich möglich (actionem aliquam reapse voluntati hic et nunc esse possibilem). Ersteres hat der Mensch von der hinreichenden, letzteres von der wirksamen Gnade. Daraus geht zur Evidenz hervor, dafs dem Willen auf Grund der ausreichenden Gnade allein die übernatürliche Thätigkeit unmöglich ist, mit anderen Worten, dafs der Wille einzig in Kraft der ausreichenden Gnade die übernatürliche Thätigkeit nicht setzen kann. Der Wille kann auch gar nichts thun, blofs mit der hinreichenden Gnade geschmückt, um die notwendige Unfruchtbarkeit für das gute Werk aufzuheben und abzuschütteln. Denn gemäfs der Theorie der „Thomisten" kann in der Ordnung des Heils thatsächlich gar nichts von uns ausgeführt werden ohne die wirksame Gnade und physische Vorherbewegung, selbst wenn es sich nur um jenen Akt handelt, zu welchem wir unmittelbar gerufen werden. Was soll also der Mensch thun, damit er für jenen Akt, zu welchem ihn Gott unmittelbar auffordert, die Gnade erflehe und empfange? Hat er diese Gnade nicht erlangt und in sich aufgenommen, so kann er absolut nichts in Wirklichkeit thun, um jenen Akt zu üben. Somit ist klar, dafs die hinreichende Gnade der „Thomisten", so lange die wirksame Gnade nicht dazutritt und vorausgeht, weder zunächst noch entfernt, weder unmittelbar noch mittelbar in der Wirklichkeit ausreicht, um heilsam zu wirken. (S. 38. 39.)

Wir haben bisher immer dafür gehalten, dafs ein Autor, der über einen Gegenstand schreibt, denselben auch gut verstehen und gründlich kennen müsse. Leider haben wir uns hierin arg getäuscht. P. Frins hat von der Lehre der Thomisten über die hinreichende und wirksame Gnade keine blasse Idee. Bevor wir indes auf die Sache näher eingehen, müssen wir uns bei den zwei himmelweit verschiedenen Sätzen der „Thomisten" einen Augenblick aufhalten. Nach den Thomisten hat der Wille, so behauptet der Autor, die nächste vollkommen ausgerüstete Macht oder Potenz zu dem Akte; und doch ist ihm dieser Akt thatsächlich hic et nunc unmöglich. Welcher „Thomist" sagt denn das? Möglich wird ein Ding genannt mit Rücksicht auf eine Potenz. (Possibile dicitur uno modo per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 3.) Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit schliefst, wenn wir von der innern

Möglichkeit oder Nonrepugnanz absehen, stets die Beziehung zu einer Potenz in sich. Vgl. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 3. ad 4. — q. 46. a. 1. ad 1. — 1. Sent. d. 42. q. 2. a. 3. — Quaest. disp. de potentia q. 1. a. 3 u. s. w. — Läfst also der Autor die Thomisten die zwei oben genannten Sätze und deren Unterschied verteidigen, so lehren sie in der That den reinsten Widersinn. Der Mensch hat eine vollkommene Potenz zu der Thätigkeit, aber diese Thätigkeit ist ihm rein unmöglich. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit hängt aber von der Potenz ab! Der Autor mufs die Thomisten so lehren lassen, denn sonst könnte er sie nicht widerlegen. Jedermann unterscheidet genau den Satz: ich kann unmöglich dieses thun, vom Satze: es ist unmöglich, dafs ich dieses thue. Oder auch: ich werde dieses unmöglich thun können, von: es ist unmöglich, dafs ich dieses thun werde. Unserm Autor aber sind diese beiden Sätze ohne weiteres vollkommen identisch. Alle Welt weifs, dafs die Thomisten die Fähigkeit oder Potenz des freien Geschöpfes, und infolgedessen auch die Möglichkeit des Aktes nie in Zweifel gezogen haben. Was sie bestreiten, ist nur die Annahme, aus der Fähigkeit oder Potenz könnte und werde ohne weiteres die Wirklichkeit, die wirkliche Thätigkeit folgen. Darum bemerkt ja auch P. Pesch nach P. Kleutgen, dafs in einem Wesen, welches früher eine Thätigkeit hervorbringen konnte, aber nicht hervorbrachte, jetzt aber thatsächlich hervorbringt, eine Veränderung stattgefunden haben müsse. Es ist demnach unmöglich, dafs der Wille ohne diese Veränderung einen wirklichen Akt vollziehe, obgleich er dazu die Potenz besitzt. Dies ist die thatsächliche Lehre der Thomisten, und der himmelweite Unterschied bezieht sich auf die Potenz, den Willen in „der Ruhe", und die Potenz, den Willen in actu, also auf den unveränderten und auf den veränderten Willen. Wenn also selbst nach dem offenen Geständnisse der Molinisten die Dinge sich nicht durch sich allein zu verändern vermögen, wenn kein Vermögen durch sich allein aus dem Zustande des blofsen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen kann (P. Pesch a. a. O. II. Bd. S. 365), so ist die Thätigkeit ebensogut für die Molinisten dem Willen einfach unmöglich. Bestreiten vielleicht die Molinisten damit, dafs der Wille könne, nämlich, dafs er die Fähigkeit, die Macht dazu habe? Warum sollen aber dann die „Thomisten", welche in dieser Beziehung nichts anderes sagen als die Molinisten, die Thätigkeit für unmöglich halten? Im fünften Bande dieses Jahrbuches S. 300. 301 haben wir auf die Ausdrucksweise des P. Molina aufmerksam gemacht. Unter anderm sagt P. Molina, wie wir daselbst angegeben haben, sine concursu generali Dei causae secundae nullam omnino operationem exercere possunt. Auch nach P. Molina ist demnach dem Willen ohne Einflufs Gottes die Thätigkeit unmöglich. Warum beschäftigt sich der Autor nicht vor allem andern mit der Widerlegung des P. Molina? Diese läge ihm doch viel näher. Dafür erfindet sich der Autor „Thomisten", die lehren müssen, der Wille habe vollständig die Potenz zu einer Thätigkeit, aber diese Thätigkeit sei ihm ganz und gar unmöglich. Ein ganz gewöhnlicher, allgemein angenommener Grundsatz lautet: potentia dicitur ad actum. Somit gibt es für einen unmöglichen Akt auch keine Potenz. Dies im Interesse der Wahrheit. S. 119 fängt sich der Autor selber in der eigenen Schlinge. Davon später.

Mit Bezug auf die hinreichende Gnade lehren die „Thomisten" folgendes:

Die hinreichende und die wirksame Gnade gehören zu der sogenannten aktuellen Gnade, wenn es sich um einen Sünder handelt. Die aktuelle Gnade besteht, zum Unterschiede von der habituellen, in einer Bewegung per modum transeuntis durch Gott. Wenn nun Gott den Willen bewegt, so ist es unmöglich, dafs derselbe nicht bewegt werde. Überdies ist der Wille dazu bestimmt, ein movens motum zu bilden, d h. selber zu bewegen oder thätig zu sein, nachdem er selber bewegt worden ist. Der Zweck, warum Gott den Willen bewegt, kann nur der sein, damit der Wille selber bewege, eine Thätigkeit vollziehe. Da nun die hinreichende Gnade zu der aktuellen Gnade gerechnet werden mufs, diese letztere aber in einer Bewegung Gottes besteht, mit der ausgesprochenen Tendenz, dafs die bewegte Potenz, also der bewegte Wille selber thätig sei, so folgt zur Evidenz, dafs die hinreichende Gnade im Willen, oder richtiger gesagt, dafs der Wille mit und unter der hinreichenden Gnade eine Thätigkeit, einen Akt setzt. Folglich mufs die hinreichende Gnade hinsichtlich dieses Aktes, dieser Thätigkeit durchaus eine wirksame Gnade genannt werden. Sie ist für den Zweck, für welche sie gegeben wurde, eine wirksame Gnade.

Worin besteht nun dieser Zweck der hinreichenden Gnade? Zunächst, wie wir gesehen haben, darin, dafs der Wille durch sie jenen Akt vollziehe, jene Thätigkeit ausübe, die ihr entspricht. Der nächste Zweck der hinreichenden Gnade besteht folglich darin, auf die wirksame Gnade, durch welche das heilsame Werk, die aus Gerechtigkeit belohnungswürdige That vollbracht wird, vorzubereiten. Ein Werk kann nämlich in doppelter Weise heilsam genannt werden. Es besitzt nämlich entweder jene Güte, die es als billig erscheinen läfst, dafs Gott dafür eine Belohnung oder eine Gnade erteile: meritum de congruo; oder das Werk fällt derart gut aus, dafs Gott aus Gerechtigkeit dasselbe belohnen mufs: meritum de condigno. Die Werke ersterer Art bilden die Vorbereitung für die That im letzteren Sinne. Da nämlich Gott für gewöhnlich — Ausnahmen bestätigen die Regel — die wirksame Gnade nur dem vorbereiteten Willen erteilt, nach dem Grundsatze: forma non imprimitur, nisi in materia disposita; und: non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata, so bewegt er zuerst den Willen durch die ausreichende Gnade. Dadurch wird der Wille für die andere Gnade vorbereitet.

Gott erteilt diese Gnade in vielfacher Weise dem Menschen, äufserlich und innerlich. Äufserlich z. B. durch schwere Krankheit, Todesfall in der Familie, eines Freundes, Lebensgefahr und wie die Gelegenheiten alle heifsen mögen, die den Menschen, wie man sagt, zum Nachdenken zwingen. Dazu kommen innerliche Einsprechungen, so dafs der Mensch einsehen mufs und es auch thatsächlich einsieht, was er eigentlich thun und was er lassen sollte. Auch sein Wille wird dabei mitbestimmt. Der Mensch möchte vielfach anders werden, dieses und jenes lassen oder thun. Es sind Velleitäten, die ihn überkommen. Alles das sind Wirkungen der hinreichenden Gnade, sind Akte, Thätigkeiten, durch eben diese Gnade hervorgebracht. Mit Bezug auf diese Akte mufs die hinreichende Gnade durchaus wirksame Gnade genannt werden.

Eben diese Einwirkung der ausreichenden Gnade und die damit verbundene Einsicht und Velleität des Menschen bilden dann die Fähigkeit, die nächste und vollkommene Potenz für die wirkliche Ausführung des erkannten und in dieser Weise gewollten Guten, des actus salutaris. Von seiten des Willens als Potenz ist nicht mehr als dieses erforderlich.

Aber, wie die Erfahrung täglich bezeugt, genügt diese Einsicht und Velleität nicht, dafs der Mensch thatsächlich anders werde, den actus salutaris faktisch vollziehe. Der Mensch sieht es ein, dafs es so nicht fortgehen kann; er möchte auch anders, besser werden, sein Leben gründlich ändern: allein, er thut es in Wirklichkeit doch nicht, es kommt nicht zur wirklichen Änderung.

Hat der Mensch etwa dazu keine Fähigkeit? Fehlt ihm die Potenz? Durchaus nicht. So wenig gebricht es ihm an Fähigkeit, als die Potenzen in der „Ruhe" wahre, eigentliche, nächste und adäquate Fähigkeiten ausmachen, die nichtsdestoweniger in der „Ruhe" verbleiben.

Die Beweise für diese ihre Theorie entnehmen die „Thomisten" natürlich ihrem Meister. Sie lauten: non autem a Deo est solum omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1. — Omne verum a quocunque dicatur est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturae superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur. l. c. ad 1. Vgl. daselbst die Artikel: 2. 3. 6. 8. In der ganzen Abhandlung über die Gnade findet sich im englischen Lehrer die Unterscheidung zwischen der aktuellen und habituellen Gnade. Die aktuelle ist nach ihm nichts anderes als die motio. Worin diese motio bestehe, haben wir früher gesehen.

Dafs die aktuelle Gnade jedesmal eine Wirkung hervorbringe, betont der hl. Thomas ebenfalls ausdrücklich. Si Deus movet voluntatem ad aliquid incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. Vergl. Quaest. disp. de malo q. 6. a. 1. ad 4. Gibt Gott dem Menschen die hinreichende Gnade, so will er offenbar, dafs der Wille selber eine Thätigkeit ausübe, denn zwecklos bewegt Gott nie eine Kreatur. Führt also Gott den Willen in den Akt über, und dies geschieht durch die Bewegung, so folgt naturgemäfs blofs der Natur und Kausalität nach später die Thätigkeit des Willens. Die Thätigkeit Gottes, bemerkt der englische Lehrer, ist ein Zeichen, dafs Gott etwas will. Summ. theol. 1. p. q. 20. a. 2. Nun bewegt aber Gott den Willen durch die hinreichende Gnade in unfehlbarer Weise, wie er überhaupt gar nie anders bewegen kann. Folglich ist die hinreichende Gnade in diesem Sinne eine durchaus wirksame Gnade. (Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficatiam virtutis moventis, quae deficere non potest. Quaest. disp. de malo q. 6. a. unic. ad 3. — Praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest. Summ. theol. 1. 2. q. 112. a. 3.)

Dafs die hinreichende Gnade als Disposition notwendig sei, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich. Gratia dupliciter dicitur. Quandoque quidem habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. l. c. a. 2. Ausnahmen davon machen allerdings die kleinen Kinder und die plötzlich Bekehrten. Allein auch diesbezüglich bleibt das Princip unangetastet, indem Gott die Vorbereitung und die habituelle Gnade zugleich mitteilt, wie S. Thomas hier ad 3 bemerkt.

Auch bezüglich des heilsamen Werkes, nämlich, in welchem Sinne von einem heilsamen Werke gesprochen werden müsse, läfst uns der englische Lehrer nicht im Zweifel. Es heifst nämlich im soeben genannten Artikel ad 1: praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae quae jam habetur, sed gloriae quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato. Diese unvollkommene Vorbereitung für die habituelle Gnade, welche der Wille Deo movente besitzt, ist aber nichts anderes als die hinreichende Gnade. Gerade diese Gnade aber non sufficit ad meritum, sie genügt nicht, um ein heilsames Werk hervorzubringen, eine That zu vollführen, die ex justitia ihres Lohnes wert wäre. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, dafs die Vorbereitung durch die ausreichende Gnade dann nichts wert, nicht heilsam ex congruo sei. Das gerade Gegenteil trifft zu. Hätte die Thätigkeit durch die hinreichende Gnade gar keinen übernatürlichen Wert, so könnte sie auch nicht als Vorbereitung für die habituelle Gnade dienen. Es ist demnach nichts anderes als eine offene Verdrehung der Wahrheit von seiten des Autors, wenn er behauptet, die „Thomisten" lehrten, mit der hinreichenden Gnade allein könne der Wille kein heilsames Werk verrichten. Der Autor mufs die doppelte Bedeutung des Wortes heilsam sorgfältig verschweigen, um die „Thomisten" anfallen zu können.

Wir haben nun die Unwahrheit der Behauptungen des Autors an der Hand des hl. Thomas nachgewiesen. Die hinreichende Gnade ist eine wirksame gemäfs dem Zwecke, für welchen sie gegeben wird: nämlich Vorbereitung zu sein für die habituelle und dem Willen die Fähigkeit, die komplete Potenz zu verleihen, dafs derselbe heilsame Werke ex condigno verrichte. Wie beweist aber der Autor seine Behauptung, nach der Lehre der „Thomisten" sei die hinreichende Gnade immer ohne heilsamen Akt, ja, sie müsse notwendig ohne einen solchen Akt sein? Der Wille könne gar nicht durch sie allein in irgend einen heilsamen Akt übergehen? (Non potest enim per ipsam solam, etsi abundantissime in voluntate invenitur, liberum arbitrium in ullam salutarem operationem revera transire?) Der Autor beruft sich unter anderen auf Graveson.

Es ist schon schlimm genug, wenn ein Autor etwas schreibt, wovon er gar nichts Genaues weifs. Aber es ist noch viel schlimmer, wenn er offen und ungeniert die nackte Unwahrheit sagt. So verhält es sich mit unserm Autor. Einige Stellen aus Graveson werden dies beweisen. Gratia sufficiens in sensu thomistico ea est quae non tantum producit in voluntate hominis actus imperfectos et debiles, ad quos ordinatur ex voluntate Dei consequenti, sed quae insuper ex voluntate Dei antecedenti ordinatur ad bonam et perfectam operationem; datque insuper

eidem hominis voluntati non solum absolute, sed etiam relative seu comparate ad omnes difficultates seu concupiscentiae gradus, qui in ea esse possint, veram, completam, proximam et expeditam potentiam perrumpendi omnes obsistentes difficultates et singulos oppositos cupiditatis gradus superandi, ita ut ex parte potentiae nihil plane desit. (Graveson: opera omnia tom. 16. p. 40. ed. Bassani 1774.) Unser Autor also sagt: non potest voluntas in ullam prorsus operationem revera transire; Graveson dagegen erklärt, habet veram, completam, proximam et expeditam potentiam perrumpendi omnes difficultates. Der Autor sagt, der Wille müsse notwendig ohne Akt sein; bei Graveson dagegen heifst es: producit actus imperfectos et debiles.

Eine andere Stelle in Graveson lautet: Thomistae nomine gratiae sufficientis eam intelligunt gratiam, quae in voluntate humana imperfectos excitat actus, eam piis cogitationibus, illustrationibus ac motionibus allicit ad bonum, non tamen flectit (pag. 43). Thomistae gratiae sufficienti duos assignant effectus, primarium videlicet et secundarium. Primarius effectus, ad quem gratia sufficiens ex voluntate Dei consequenti ordinatur, consistit in piis cogitationibus, inspirationibus et illustrationibus in intellectu, in piis etiam motionibus et affectionibus in voluntate, aliisque bonis, sed debilibus et imperfectis actibus, seu deliberatis, seu indeliberatis. Porro, hunc effectum primarium, ad quem ex voluntate Dei consequenti ordinatur, semper producit gratia sufficiens, et in hoc sensu dicitur efficax, quia voluntas Dei consequens semper impletur. Secundarius effectus gratiae sufficientis, ad quem ordinatur ex voluntate Dei antecedenti, sistit in actuali et perfecta operatione seu e. gr. in actuali conversione peccatoris. Hunc autem effectum secundarium gratia sufficiens nunquam producit, nisi praesto adsit gratia per se efficax (p. 43).

Seite 45 heifst es: sed quia plurimi refert, ut clare gratiae sufficientis in sensu thomistico intellectae motionem exponam, antequam ejus necessitatem contra Novatores adstruam, inseram hic luculentissimam explicationem, quam doctissimus noster Antonius Reginaldus in suo egregio opere: De mente Concilii Tridentini, prima parte cap. 42, pag. 402, dat de gratia sufficienti, in sensu thomistico intellecta, et quatenus distinguitur a gratia per se efficaci. Ubi haec habet: ex quo tandem sequitur, quod, cum liberum arbitrium non constituatur motum, sive non moveatur, quin et ipsa se moveat (non enim mere passive se habet, sed motum movet se) necesse omnino sit, ut quotiescunque per gratiam sufficientem movetur, etiam ipsum aliquid agat, sicque semper et infallibiliter cum gratia sufficienti conjungitur aliquis actus liberi arbitrii, ratione cujus gratia omnis sufficiens potest dici aliquo modo efficax. Omnis enim motio, quacum infallibiliter conjunctus est actus, est efficax. Et hinc oritur difficultas non levis, quommodo scilicet gratia sufficiens et efficax sint membra dividentia gratiam actualem? Cum enim membra dividentia debeant sese mutuo excludere quia divisio debet tradi per oppositas differentias, ut gratia actualis bene dividatur in sufficientem et efficacem, neque sufficiens debet esse efficax, neque efficax debet esse sufficiens. — Et sic alio modo explicanda est ratio gratiae efficacis, quam per hoc quod est semper habere conjunctum actum hominis, si hoc ipsum habeat, sicut revera habet gratia sufficiens. Et sane haec ratio convincit omnino hoc postremum, gratiam nimirum non debere dici efficacem ex eo praecise, quod habeat adjunctum aliquem actum, cum hoc etiam debeat habere omnis gratia actualis ex generali ratione motionis; sed dici debet efficax ex eo, quod semper conjunctum habet actum perfectum, ad quem per se ordinatur. In quo differt a gratia sufficienti, quae non habet con-

junctum actum perfectum, ad quem per se et natura sua ordinatur, sed tantum gratia sufficiens aliquem imperfectum actum conjunctum habet, puta quandam velleitatem et imperfectum boni desiderium. Quare utriusque gratiae ad invicem differentia in hoc consistit, quod gratia sufficiens ex parte intellectus importat sanctam cogitationem, et ex parte voluntatis imperfectam boni cupiditatem. Gratia vero efficax infert perfectam voluntatem, perfectam inquam in genere voluntatis, quia non est velleitas, sed vera et absoluta voluntas.

Hier haben wir kurz und bündig die Lehre der „Thomisten" vor uns. Aber auch die Doktrin des Graveson lesen wir hier schwarz auf weifs, auf die sich P. Frins beruft. Daraus können wir ersehen, wie der Autor mit den Texten aus den „Thomisten" und mit der Wahrheit überhaupt umspringt. Er trägt nicht das mindeste Bedenken, offene Unwahrheiten niederzuschreiben.

Was demnach die „Thomisten" in Wahrheit lehren, ist nichts anderes als die Doktrin des hl. Thomas. Cum homo se ad gratiam praeparare non possit nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. Dicitur enim Eccli 11, quod facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum. Et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito homo gratiam accipit secundum illud Joannis: VI. omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, et addiscendo, et veniendo. Et ideo subito est gratiam consecutus. Summ. theol. 1. 2. q. 112. a. 2. ad 2. — Vocatio est duplex: quaedam exterior, ut quae sit per praedicatorem. Et haec non est justificatio, sed disponit ad eam. Quaedam vero interior. Et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu. Et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus vel motus ad bonum a Deo immissus. Et haec etiam vocatio non est idem quod justificatio, sed via ad illam. Quandoque autem pertingit ad finem, quando scilicet aliquis audit vocantem et venit ad Christum. IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 1. qu. 2. — Justificatio semper est cum cooperatione voluntatis, quae praeparatio dicitur. Sed haec cooperatio quandoque diu ante incipit quam gratia infundatur. Quandoque autem, quia perfecta est, statim justificationem adjunctam habet. Unde potest contingere quod aliquis, dum est in proposito et tentatione peccandi, subito ejus voluntas convertatur in Deum vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo; vel etiam ex aliquo interiori instinctu, quo cor hominis movetur a Deo. l. c. a. 2. qu. 1. ad 1. — Sine gratia gratum faciente non potest recte a mortalibus vita duci, secundum quod „recte" importat rectitudinem ad finem ultimum pertingentem. Potest tamen sine ea „recte" aliquid agi rectitudine, quam habet actus ex materia et circumstantiis et fine debito, sed non sine gratia quae dicitur gratuita Dei voluntas. l. c. qu. 2. ad 3.

Deutlicher und besser kann man über die hinreichende und wirksame Gnade, über den Unterschied dieser beiden, über ihre Wirksamkeit, den Effekt, welchen jede derselben hervorbringt, nicht schreiben, als es in diesen wenigen Stellen vom hl. Thomas geschehen ist. Man käme in der That in eine wirkliche Verlegenheit, wollte man es versuchen, diese Texte des englischen Meisters noch klarer zu machen, als sie schon sind, ihnen noch irgend eine Erläuterung beizufügen.

Die Schlufsfolgerungen des P. Frins aus der Lehre der „Thomisten“ von der aktuellen Gnade als der praemotio physica in der übernatürlichen Ordnung lassen sich aus dem Gesagten ohne Mühe als grobe Unwahrheiten nachweisen. Und in der That! Es ist unwahr, dafs die wirksame Gnade eine vollständig andere Natur (diversae plane naturae) habe als die hinreichende. Denn beide gehören der Art (species) „aktuelle“ Gnade an, so oft von jenem Willen die Rede ist, der keine habituelle Gnade besitzt. Die aktuelle und habituelle Gnade bilden zwei Arten (species) der Gattung „Gnade“. Allein auch diese beiden können nicht völlig anderer Natur sein, andernfalls bildeten sie nicht Arten einer Gattung, wie der Autor ohne Zweifel wissen dürfte.

Es ist ferner unwahr, dafs die hinreichende Gnade ohne irgend einen heilsamen Akt sein könne, denn die Bewegung Gottes in der übernatürlichen Ordnung hat unfehlbar einen Akt des Willens in derselben Ordnung zur Folge. Eine Bewegung Gottes ohne Bewegung und Thätigkeit des Willens ist undenkbar. Die aktuelle Gnade ohne einen Akt besagt einen Unsinn.

Weiter ist es unwahr, dafs die hinreichende Gnade notwendig ohne einen Akt sein müsse. Sie mufs blofs ohne vollkommenen Akt, actum meritorium de condigno, meritorium ex justitia sein. Aber auch dies nur in dem Falle, als Gott den Willen nur langsam, nicht schnell oder plötzlich umändert, zu sich wendet.

Unwahr ist ferner, dafs die hinreichende und wirksame Gnade zwei ganz und gar heterogene Elemente bilden. Denn zunächst bilden beide, wie schon bemerkt, aktuelle Gnaden. Überdies ist die hinreichende Gnade die Vorbereitung für die wirksame. Legt der Wille der erstern kein Hindernis in den Weg, so erhält er ganz gewifs die letztere. Es ist billig, dafs Gott dem vorbereiteten Willen die wirksame Gnade verleihe. Einwurf: Super illud Rom. V. justificati ex fide pacem habemus etc. dicit glossa, Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas. Antwort: si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere. Summ. theol. 1. 2. q. 112. a. 3. ad 1. Nun ist es aber durchaus unmöglich und der helle Widerspruch, dafs ein ganz und gar heterogenes Element die Vorbereitung für sein anderes heterogenes Element oder Gegenteil abgeben könne.

Ferner ist es unwahr, dafs die hinreichende Gnade für den Zweck, für welchen sie gegeben wird, nicht hinreiche. Denn es ist ganz und gar unwahr, dafs die hinreichende Gnade ihrer Natur nach notwendig ein steriles, unfruchtbares Element bilde.

Endlich ist es unwahr, dafs dem Willen mit der hinreichenden Gnade allein der übernatürliche Akt in der Wirklichkeit unmöglich sei, dafs er denselben nicht setzen könne.

Soviel über die Lehre der „Thomisten“ des P. Frins. In der Wirklichkeit gibt es keine „Thomisten“, die eine derartige Lehre vortrügen.

Die Thomisten finden den Grund, warum der Wille die wirksame Gnade von Gott nicht erhält, in dem Hindernisse, welches derselbe der hinreichenden Gnade entgegenstellt. Obgleich nämlich zwar keine absolute Notwendigkeit besteht, dafs Gott dem richtig disponierten Stoff die Form einpräge, so liegt doch eine solche als Voraussetzung, ex suppositione, vor in Anbetracht seines Entschlusses und seiner Güte. (Duplex est necessitas: scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex

suppositione. De prima quidem necessitate loquendo non est necessarium recipere eum gratiam, qui se sufficienter ad gratiam parat. Quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiae praeparatae forma infundatur... formae quae debentur naturae, sicut gratia et virtutes, immediate a Deo productae nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis. IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 2. qu. 3.) In diesem Sinne ist der Ausspruch des hl. Paulus zu verstehen, wenn er sagt (Rom. 3, 24), dafs wir ohne Verdienst oder gratis gerechtfertigt werden. Ebenso finden darin ihre Erklärung die Worte bei Isaias 54, Jerem. 18 und S. Paul. Rom. 9, dafs Gott den Kreaturen gegenüber sich verhält wie der Töpfer zu der Masse, welche er bearbeitet. An allen diesen Stellen und noch vielen anderen wird betont, dafs die Gnade nicht mit absoluter, sondern nur mit bedingungsweiser Notwendigkeit (necessitate ex suppositione) den Willen, welcher unter der Bewegung Gottes steht, zu der Gnade, die wirksame Gnade genannt wird, führt. Diesbezüglich hängt eben alles von dem freien Entschlusse Gottes ab. (Et per hoc patet responsio ad objecta. Quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta. Nos autem loquimur de necessitate ex suppositione divini propositi. l. c. ad Obj.) Anderswo bemerkt der hl. Thomas: inquantum contritio est actus virtutis sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem. IV. Sent. d. 17. q. 2. a. 5. qu. 1. — Deus qui dat omnibus abundanter nulli gratiam denegat qui quod in se est facit ut se ad gratiam praeparet. Haec autem praeparatio sicut supradictum est fit per motum liberi arbitrii. l. c. d. 20. q. 1. a. 1. qu. 1. — Sicut per motum liberi arbitrii in Deum disponitur ille qui justificatur ad gratiam obtinendam; ita per motum liberi arbitrii in peccatum oportet quod ad culpae expulsionem disponatur. l. c. d. 17. q. 1. a. 3. qu. 4.

Schon früher haben wir auf den Ausspruch des heil. Thomas hingewiesen, dafs auf die Vorbereitung des Willens mit unfehlbarer Gewifsheit die Gnade folgen werde. Alio modo potest considerari praeparatio secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest secundum quod Augustinus dicit, quod per beneficia Dei certissime liberantur quicunque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur. Summ. theol. 1. 2. q. 112. a. 3. Gott ist demnach, soweit es auf ihn ankommt, bereit, allen vernünftigen Geschöpfen seine Gnade zu geben, denn er will alle Menschen retten, und er will, dafs alle die Wahrheit erkennen, wie der Apostel sagt. 1. Timoth. 2, 4. Allein die Kreatur erhält die Gnade nicht, sobald sie derselben Widerstand entgegensetzt. Wie richtig es demnach ist, dafs die Kreatur die Gnade nicht verdienen noch erlangen könne durch die Bewegung des freien Willens, ebenso wahr ist es, dafs die Kreatur den Empfang der Gnade zu verhindern imstande ist. (Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat. Dicitur enim de quibusdam: dixerunt Deo recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus. Job 21, 14. Et: ipsi fuerunt rebelles lumini. ib 24, 13.

Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur eique impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. Omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur 1. Timoth. 2. 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant: sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 159.)

Gegen diese Lehre des heil. Thomas wendet sich nun unser Autor. Er frägt zunächst, was denn eigentlich dieser Widerstand sei, worin er bestehe? Wie lange, frägt der Autor, mufs der Mensch in dem Zustande des Nicht-Widerstehens verharren, damit ihm die wirksame Gnade zu teil werde? Die Thomisten haben darauf keine Antwort. Dafs diese Gnade nicht alsogleich gegeben wird, wenn der Mensch durch einen konträren Akt der hinreichenden Gnade keinen Widerstand entgegensetzt, ist evident. Die Thomisten nehmen überdies ganz fälschlicherweise an, der Mensch habe entweder die Gnade nicht empfangen wollen, oder er sündige immer durch eine speciell vom Nichtgebrauch der göttlichen Hilfe verschiedene Sünde. Ferner, wo existiert die Verheifsung Gottes, dafs wir aus dem Grunde die wirksame Gnade erlangen werden, weil wir nicht gegen die ausreichende Gnade der Thomisten durch einen entgegengesetzten Akt gesündigt haben? Nicht einmal die Werke, in und aus der Gnade vollbracht, besitzen diese sichere und unzweifelhafte Kraft? Fürchten sich die Thomisten nicht vor der Häresie der Pelagianer?

Wir wollen vorläufig bei diesen Fragen stehen bleiben, darauf Antwort geben, und zwar an der Hand des hl. Thomas. Quod autem dictum est in potestate liberi arbitrii esse, ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur. Quum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocunque igitur occurrerit aliquod conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem ultimum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat debito fini impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur. (Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 160.)

Durch diese Stellen hat der englische Lehrer auf alle Fragen des Autors kurz und bündig geantwortet. Das Hindernis, welches der Mensch der Gnade entgegensetzt, besteht in der Anhänglichkeit, in dem Affekte zu dem verkehrten Endziele, welches er durch die Sünde sich ausgewählt hat. Dieser Affekt ist von der vorausgegangenen Sünde her im Menschen zurückgeblieben. Darum verhält sich der Mensch schon nicht mehr gleichmäfsig den Gegensätzen gegenüber, sondern er ist mehr zu dem einen geneigt. Darum wird er für gewöhnlich diesen wählen, aufser er würde durch Überlegung davon abgezogen, die ihm jedoch, zumal bei

plötzlichen Veranlassungen, ganz und gar fehlt. Man darf nicht vergessen, dafs die sinnenfälligen Gegenstände, die Leidenschaften, Gelegenheiten u. s. w. einen grofsen Einflufs auf den Menschen ausüben. (Quum mens inclinata fuerit ad aliquid jam non se habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eliget, nisi per rationis discussionem ab eo quodam sollicitudine abducatur. Unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse, ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente. Et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur. Etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimae passiones et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit. l. c.)

Wenn also der Autor die Frage stellt, ob die Thomisten sich nicht vor der Häresie der Pelagianer fürchten, so müssen die Thomisten sich die Frage erlauben, ob der Autor wohl eine leise Idee von der Doktrin der Pelagianer hat? Der hl. Thomas schliefst den von uns soeben angeführten Artikel mit den Worten: unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Hat dieses ein Thomist je gelehrt? Hat ein Thomist je behauptet, dafs der Mensch der hinreichenden Gnade nicht widerstehe, dies komme nicht von Gott, von der Gnade, sondern vom Menschen her? Oder ist vielleicht die Doktrin, dafs Gott demjenigen, welcher der ausreichenden Gnade nicht widersteht, die wirksame mitteile, die Lehre der Pelagianer? Welche krasse Unkenntnis mutet der Autor seinen Lesern zu? An einer andern Stelle bemerkt S. Thomas: per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149. Nun gibt es aber in der ganzen Welt keinen „Thomisten", der je gelehrt hätte, der Mensch verdiene den Anfang unserer Rechtfertigung, also die hinreichende Gnade. Es existiert aber auch keiner, der je behauptet hätte, er verdiene die wirksame Gnade. Denn unter Verdienst versteht jedermann das, was ihm auf Grund der Gerechtigkeit, ex justitia, gebührt. Der englische Lehrer bemerkt, wie wir bereits hervorgehoben haben: vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere. Summ. theol. 1. 2. q. 112. a. 3. ad 1. Es ist somit hier von der Billigkeit die Rede, nicht aber von einem Verdienst im eigentlichen Sinne.

Inwieweit hier ein Versprechen Gottes vorliege, hat uns der heil. Thomas, gestützt auf den Apostel Paulus, ebenfalls früher gesagt. Gott will, dafs alle Menschen selig werden und zur Kenntnis der Wahrheit gelangen. Der göttliche Heiland selber hat im Gleichnisse vom Sämann das Wirken Gottes angegeben. Der Same, die Gnade, fällt auf ein verschiedenes Erdreich: auf den Weg, auf den Felsengrund, in die Dornen, und endlich auf einen guten Boden. Matth. 13, 18 ff. Luk. 8, 11 ff. Darin ist offen ausgesprochen, dafs die hinreichende Gnade, das Wort Gottes, allen Menschen gegeben oder eingeprägt wird. Allein die verschiedene Disposition der Menschen trägt die Schuld, dafs diese Gnade

in ihrer vorbereitenden Wirkung gehindert wird. Das Gleichnis vom Könige, der seinem Sohne Hochzeit hält, besagt das nämliche. Vgl. Matth. 2, 2 ff. Luk. 14, 18 ff. Es mufs nicht immer ein positiv entgegengesetzter Akt sein, wie der Autor die „Thomisten" behaupten läfst, was diese indes gar nicht lehren, der das Hindernis der Gnade bildet, sondern einfach, wie S. Thomas sagt, die verkehrte Neigung oder Disposition. Dies geht schon aus dem Umstande, dafs die Kreatur eine Thätigkeit dann ausübt, wenn sie sich in einer bestimmten Disposition befindet, klar und deutlich hervor. Vgl. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 1. ad 2. — Übrigens haben wir den Beweis dafür schon in der Begriffsbestimmung der Disposition selber. Denn die Disposition bedeutet im eigentlichen Sinne ein unfertiges Substrat in der Bewegung zu einem vollkommenen, welch letzteres den Abschlufs oder terminus der Bewegung bildet. (Dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus. II. Sent. d. 24. q. 3. a. 6. ad 6. — Dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Quaest. disp. de virtut. q. 1. a. 1. ad 8.) Es ist demnach zum Zwecke eines Hindernisses für die Gnade weder notwendig, dafs der Mensch diese Gnade eigens nicht wolle, noch auch, dafs er immer durch eine verschiedene, vom Nichtgebrauch speciell unterschiedene Sünde der Gnade widerstehe. Behauptet der Autor, dafs die „Thomisten" sich dieses einbilden (fingi), so mufs diese Einbildung auf seiten des Autors gesucht werden.

Auf die Frage, wie lange der Mensch nicht Widerstand leisten soll, damit er die wirksame Gnade empfange, antworten wir: so lange, bis er sich in der „dispositio determinata" befindet, von welcher der hl. Thomas spricht. Besitzt der Mensch diese Disposition, verursacht durch die hinreichende Gnade, so tritt die wirksame Thätigkeit auf, wie der englische Lehrer an der oben angeführten Stelle aus der Summa bemerkt. Erklärt der Autor, die „Thomisten" könnten auf diese seine Frage keine genügende (cum fundamento) Antwort geben, so beweist er damit, dafs er die „Thomisten" gar nicht gelesen hat. Die Form wird dann eingeprägt, lehrt S. Thomas, wenn der Stoff dazu gehörig disponiert ist. Dafs es sich aber bei der wirksamen Gnade, der praemotio physica, im Gebiete der Übernatur um die vorübergehende Mitteilung einer Form handelt, das folgt aus dem innersten Wesen der Prämotio, die wir bereits kennen gelernt haben.

Die wahrhaft kindische Frage, was denn eigentlich im „nicht sündigen", im „nicht widerstehen" gegenüber der hinreichenden Gnade Übernatürliches enthalten sei, dafs es als Weg und Disposition für die wirksame Gnade dienen soll, verdient kaum eine Antwort. Im „nicht sündigen" und „nicht widerstehen" liegt die Abwesenheit eines Hindernisses. Dieses aber genügt für die Gnade. Das Übernatürliche wird schon von der Gnade selber hervorgebracht. Nicht der Mensch disponiert sich für die Gnade, sondern Gott disponiert ihn. Aber er mufs sich disponieren lassen, Gott kein Hindernis in den Weg legen. Er darf keine verbotene Neigung oder Anhänglichkeit haben.

Nun ergeht sich der Autor im weitern Verlaufe seiner Widerlegung wieder in den schon bekannten offenen Unwahrheiten. Nach den Thomisten, sagt der Autor, wenn sie konsequent sein wollen, liegt es ja gar nicht in der Macht der Menschen, irgend einen Akt, folglich auch nicht den der Gnade entgegengesetzten Akt, zu setzen oder zu unterlassen. Folglich steht es ebenso wenig in ihrer Macht, sich die wirksame Gnade zu verschaffen. Wird nämlich der Mensch zu diesem entgegen-

gesetzten Akt prämoviert, so kann er nicht diesen Akt unterlassen. Wird er nicht prämoviert, so kann er nicht den genannten Akt setzen. Es wird also hier wiederum den Thomisten zum so und so vielten Male die Leugnung der Fähigkeit, der Potenz unterschoben. Damit brauchen wir uns nicht zu beschäftigen. Aber dafür halten uns einige andere offene Unwahrheiten noch etwas auf. Der Autor sagt nämlich, die Behauptung der Thomisten, dafs wir auch ohne praemotio physica schlecht handeln können, verstofse gegen die Principien der eigenen Schule. Die Thomisten haben nie und nirgends gelehrt, dafs der Mensch erst durch die praemotio physica, sei es gut oder schlecht, handeln könne. Handeln kann er durch die Fähigkeiten oder Potenzen, die auch schon vor und ohne praemotio physica im Menschen vorhanden sind, weil sie accidentia propria des Menschen bilden. Dies ist die erste offene Unwahrheit.

Dazu kommt die zweite. Der Autor behauptet, nach den „Thomisten" werde dem Menschen die wirksame Gnade wegen der Unterlassung des der hinreichenden Gnade entgegengesetzten Aktes oder wenigstens mit Beziehung zu diesem Akte gegeben. Dies ist so falsch als nur möglich. Denn die eigentliche Ursache, warum die Gnade erteilt wird, ist und bleibt Gottes freier Wille, andernfalls hätten wir den Unsinn vor uns, dafs die Gnade zugleich Gnade und nicht Gnade wäre. Darum bemerkt der heil. Thomas, wie wir früher gehört haben, zutreffend, dafs der Mensch, dessen Herz Gott bewegt, die Gnade von Gott unfehlbar erhalten werde, wenn dies in der Absicht Gottes liegt. Unde si in intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur. Daraus geht zur Evidenz hervor, dafs das Motiv, der finis cujus gratia, für Gott einzig und allein sein freier Wille ist. Das Wort „wegen" bei den Thomisten bezieht sich somit durchaus nicht, wie sich der Autor abermals einer willkürlichen Unterschiebung schuldig macht, auf die causa finalis, sondern auf die causa materialis. Darum heifst es im heil. Thomas: ille qui clausum habet oculum materialem non potest lumen materiale suscipere. Sed ille qui se non praeparat faciendo quod est in se non apperit oculum spiritualem, quem peccando clausit. Ergo non potest lumen gratiae spiritualis recipere. Et sic non potest justificari. IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 2. qu. 1. arg. pro. Ferner: praeparatio quae exigitur in materia ad hoc quod formam suscipiat duo includit. Scilicet quod sit in debita proportione ad formam et ad agens quod debet formam inducere, quia nihil se educit de potentia in actum. Debita autem proportio ad suscipiendum actum agentis attenditur secundum debitam approximationem ad agens. In spiritualibus autem non est intelligenda localis approximatio sed spiritualis. . . . Secundum Augustinum Deo non loco sed affectu appropinquamus. Sed debita proportio materiae ad formam est dupliciter: scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti. Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam justificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat, et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis. Similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praeexistunt a creatione. Unde relinquitur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum. Et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat. Et quando haec duo efficaciter facit dicitur facere quod in se est, et

gratiam recipit. De primo horum dicitur Jacob. 4. 8, appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. De secundo Apoc. 3. 20, si quis aperuerit mihi, intrabo ad illum. l. c. qu. 2.

Wer die Augen offen hat, der kann nicht leugnen, dafs hier von der stofflichen Ursache, nicht aber von der bewegenden oder bestimmenden gesprochen wird. Kein Thomist hat je gelehrt, Gott werde durch die gute Disposition des Menschen bestimmt oder bewogen, demselben die Gnade zu geben. Bestimmt wird Gott einzig und allein von seiner eigenen Güte, also von seinem freien Willen, keineswegs aber von dem „nicht sündigen", „nicht widerstehen" des Menschen. Der Wille des Menschen geht niemals der Gnade voraus, sondern folgt ihr stets nach. Folglich kann dieser Wille auch nicht den Beweggrund für Gott und seine Gnade abgeben. (Voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia. Quia ipsa voluntas bona, quae gratia gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis, vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis, quia non est causa ipsius, sed aliqualiter ad ipsam viam parat. IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 2. qu. 2. ad 2.) Der heil. Thomas spricht, wie wir aus einer früher angeführten Stelle wissen, von einer Notwendigkeit, Gottes Gnade zu erlangen, wegen der Entscheidung Gottes (loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem). Daraus geht abermals klar hervor, dafs der englische Lehrer die gute Disposition des Menschen nicht als Beweggrund oder als Gott bestimmend betrachtet.

Wo immer also der heil. Thomas die Disposition des Menschen in Rechnung zieht, da meint er damit die stoffliche Ursache. (Inquantum contritio est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem. Dispositio autem reducitur ad causam materialem. IV. Sent. d. 17. q. 2. a. 5. qu. 1.) Davon, dafs die gute Disposition durch nicht sündigen, nicht der Gnade widerstehen den Beweggrund, die causa finalis für Gott bilde, ist nirgends die Rede. Und doch wagt der Autor die Behauptung auszusprechen, nach den „Thomisten" werde dem Menschen die Gnade deshalb zu teil, weil er der Gnade keinen entgegengesetzten Akt gegenüberstellt. Die stoffliche Ursache der „Thomisten" wird unter der Bearbeitung unseres Autors im Handumdrehen eine finale, eine den Willen Gottes bestimmende und bewegende. Der Autor schreibt noch dazu ein Werk über den hl. Thomas!

Wer ist also die erste, die eigentliche Ursache, dafs der Mensch die wirksame Gnade empfängt? Gott in seiner Barmherzigkeit und Güte, in seinem freien Willen, antwortet der hl. Thomas auf diese neugierige Frage. Wo haben wir aber diese Versicherung von seiten Gottes, fragt P. Frins weiter? In Gott selber, erwidert der englische Lehrer. Deus qui dat omnibus abundanter nulli gratiam denegat qui quod in se est facit ut se ad gratiam praeparet. Haec autem praeparatio fit per motum liberi arbitrii. IV. Sent. d. 20. q. 1. a. 1. qu. 1. Impossibile est Summam Veritatem mentiri. Sed ipsa Veritas promisit se gratiam daturum ei, qui quod in se est facit. Zach. 1. 3, convertimini ad me et convertar ad vos; et Apoc. 3. 20, si quis aperuerit mihi, intrabo ad illum. l. c. a. 2. qu. 3. Aber, fürchtet sich der heilige Thomas nicht vor der Häresie der Pelagianer? Nein, nicht im geringsten, obgleich P. Frins

ihm Furcht einjagen will. Der hl. Thomas weifs etwas über die Pelagianer, unser Autor aber weifs nichts.

Nun kommen wir zu der dritten offenen Unwahrheit des Autors. Die „Thomisten", so behauptet der Autor, fordern für den Akt, welcher der Gnade widersteht, kein Dekret Gottes. Welcher „Thomist" sagt denn dies? Der Autor hat es für gut befunden, keinen zu nennen. Begreiflich. Er hat eben keinen gefunden. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo attendentes ad ipsam essentiam actus, quam oportet ponere a Deo esse duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia, cum ipse Deus sit ens per suam essentiam — quia sua essentia est suum esse — oportet quod omne quod quocunque modo est, derivetur ab ipso. Nihil enim aliud est, quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quandam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale derivatur ab eo quod est per essentiam. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens et in praedicamento entis positum. Unde necesse est dicere quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 3.

Der Akt, welcher der hinreichenden Gnade entgegengesetzt ist, bildet also ein Seiendes, ein ens. Jedes ens aber mufs aus den zwei soeben gehörten Gründen, auf Gott als auf die erste Ursache zurückgeführt werden. Allein, Gott ist nur Ursache durch seinen Willen, sein Dekret. Folglich erweist sich die Behauptung des Autors als einfache nackte Unwahrheit. Der im Autor folgende Satz, dafs Gott wegen der Unterlassung dieses der hinreichenden Gnade entgegenstehenden Aktes dem Menschen die wirksame Gnade zu geben beschliefse, ist natürlich ebenso unwahr wie alles andere. Gott beschliefst dieses zu thun einzig und allein nur, weil er will, weil er gut und barmherzig ist. Gott kennt kein anderes Motiv.

Wie kommt nun der Mensch zu dem übernatürlichen Willen? Dies mufs man so erklären, antwortet unser Autor: diejenigen, welche übernatürlich thätig sind, hat Gott durch solche Gnaden moralisch angeregt und zuvorkommend beeinflufst, von denen er vorauswufste, dafs sie diesen Gnaden thatsächlich beistimmen und mitthätig sein werden.

Die Sache hört sich sehr schön an, leider ist sie unmöglich. Die moralische Beeinflussung und Bewegung Gottes ist nämlich eine objektive, nicht subjektive. Kein kreatürliches Gut aber, und das sind ohne Zweifel die Gnaden, bewegt den Willen subjektiv oder quoad exercitium actus sufficienter et efficaciter. Vgl. Summ. theol. 1. p. q. 105. a. 4. Folglich kann Gott auch nicht voraussehen, dafs der Mensch diesen Gnaden beistimmen, mit ihnen wirken werde. Der heilige Thomas sagt im genannten Artikel: potest voluntas moveri sicut ab objecto a quocunque bono, non autem sufficienter et efficaciter. Wenn aber der Mensch den Gnaden thatsächlich beistimmt, mit ihnen wirkt, dann bewegen die Gnaden den Willen eben sufficienter et efficaciter. Folglich bewegen sie ihn nicht moralisch. Auf Grund der moralischen Bewegung bleibt der Wille noch vollkommen indifferent oder unbestimmt mit Bezug auf die Thätigkeit. In einem indifferenten oder unbestimmten Willen kann aber Gott ebenso wenig eine bestimmte Thätigkeit, die Beistimmung und Mitwirkung voraussehen, wie irgend ein Mensch.

Was nicht dargestellt wird, das kann niemand, auch Gott nicht, voraussehen. Im indifferenten Willen nun wird die Bestimmung und Thätigkeit zwar als eine mögliche, nicht aber als eine zukünftige dargestellt. Soll demnach Gott in der Wirklichkeit die Zustimmung und Mitwirkung der Menschen voraussehen oder vorauswissen, und das mufs er, so kann dies nur in einem bereits bestimmten Medium geschehen, denn nur das bestimmte Medium stellt einen bestimmten Gegenstand dar. Dieses bestimmte Medium aber kann nur sein Wille, das Dekret sein. Der Wille des Menschen ist unbestimmt bis zu dem Augenblicke, wo er sich für die Thätigkeit oder Unthätigkeit entscheidet. Der zukünftige Wille ist in sich indifferent oder unbestimmt. Darum kann Gott in ihm nichts voraussehen. Doch für jetzt genug darüber. Diese Frage wird uns ohnehin noch beschäftigen.

Der Autor stützt seinen Beweis über die moralisch wirkende Gnade auf eine Stelle aus dem hl. Augustin: de Spirit. et Litter. c. 34. n. 60. Die Stelle lautet nach unserm Autor: attendat et videat non ideo tantum istam voluntatem (consensum fidei) divino muneri tribuendum, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes . . . sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei (indeliberate) veniat in mentem; sed consentire et dissentire propriae voluntatis est (non praedeterminationis physicae). His ergo modis quando agit Deus cum anima rationali, ut ei credat . . . profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos; consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat quod dictum est, quid habes quod non accepisti? verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo; ac per hoc quid habeat, et quid accipiat Dei est: accipere autem et habere utique accipientis et habentis. Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coactat, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim, quae respondere mihi placeat, o altitudo divitiarum. Numquid iniquitas apud Deum? Cui responsio ista displicet, quaerat doctiores, sed caveat, ne inveniat praesumptiores. Soweit der Autor.

Wer aus dieser Stelle herausbringen will, dafs Gott den Menschen blofs durch moralischen Gnadeneinflufs bewege, der besitzt noch etwas anderes als eine starke Phantasie. Was sagt in der That S. Augustin? Der Glaubensakt mufs nicht allein deshalb Gott zugeschrieben werden, weil er uns einen Verstand und Willen von Natur aus gegeben hat, sondern uns auch objektiv, sei es durch äufsere oder durch innere Motive, zum Glaubensakte bewegt. Allein, diesen Motiven zustimmen oder nicht zustimmen, das ist Sache des Willens. Was folgt nun aus diesen Worten? Dafs Gott den Menschen einzig und allein nur durch diese objektiven Motive bewege? Wo steht denn dies? Diese Motive bilden eben die hinreichende Gnade. Diese aber stellt kein „Thomist“ in Abrede. Dafs diese allein für sich genügen, um die aktuelle Zustimmung des Willens, also dessen subjektive Bewegung zum heilsamen Werke hervorzurufen, davon sagt S. Augustin kein Wort. Aber es heifst doch, consentire et dissentire sei Sache des Willens? Gewifs verhält sich die Sache also. Wäre dies nicht Sache des Willens, dann würde er ja gezwungen. Dafs aber dieses consentire et dissentire ausschliefslich nur Sache des Willens sei, davon steht hier kein Wort. Darum ist es ganz und gar unverständlich, warum der Autor die Worte: non praedeter-

minationis physicae hinzufügt. Ist es bei der praemotio physica vielleicht nicht mehr Sache des Willens consentire et dissentire? Welcher „Thomist“ lehrt denn das? Der Wille ist ein movens, aber motum.

Ist das consentire et dissentire ausschliefslich Sache des Willens, dann besitzt der Wille ein Seiendes, ein ens, welches nicht Gott zu seinem Urheber hat, und der Wille bildet die causa prima dieses ens. Bewegt demnach Gott den Willen nur moralisch durch äufsere und innere Motive, und diese Motive bewegen nicht sufficienter et efficaciter, wie S. Thomas lehrt, so ist das consentire et dissentire ausschliefslich ein Werk des Willens. Diesen Folgerungen kann der Autor ein für allemal nicht entgehen. Aber noch etwas anderes ist dann ganz und gar unverständlich. Der hl. Augustin verweist auf die Frage, warum Gott den einen so berede, dafs er ihn überrede (ita suadeatur ut persuadeatur), den andern dagegen nicht, den Fragesteller auf den heil. Paulus: o altitudo divitiarum. Mufs S. Augustin im Sinne unseres Autors verstanden werden, dann hat die Antwort des Heiligen absolut keinen Sinn. Soll denn das vielleicht ein unerforschliches Geheimnis Gottes sein, dafs der eine zustimmt, der andere dagegen nicht, wenn es einzig und allein auf den Willen des einen und des andern ankommt? Eine so verkehrte Antwort kann man vom hl. Augustin doch nicht erwarten. Die ganz einfache und richtige Antwort wäre in diesem Falle doch die gewesen, zu sagen: der eine persuadetur, weil er selber zustimmt, der andere dagegen nicht, einzig und allein aus dem Grunde, weil er nicht beistimmt.

Fassen wir die Stelle des heil. Augustin im Sinne unseres Autors auf, so haben wir für die Barmherzigkeit Gottes gar keinen Platz. Gott redet zwar dem Menschen zu, suadet, allein er überredet oder überzeugt ihn nicht, non persuadet. Nun kommt es aber doch vor allem andern auf das letztere an. Der Mensch bleibt ja trotz alles Zuredens von seiten Gottes vollkommen indifferent. Er selber ist es ja, der einzig und allein consentit et dissentit. Folglich erweist sich Gottes Barmherzigkeit eigentlich als vollkommen überflüssig. Das consentire ist ganz das ausschliefsliche Werk des Willens. Der Mensch mufs folglich sich selber die Barmherzigkeit zuschreiben, bei sich selber sich dafür bedanken oder darum bitten. Dafs auf diese Weise das ipsum velle credere noch von Gott im Menschen bewirkt werde, das glauben sicher nur die Molinisten, sonst niemand. Denn suasionibus bewegt Gott den Menschen nicht sufficienter et efficaciter. Es ist somit evident, dafs unser Autor wieder einmal Unglück mit der Auslegung von Stellen aus Autoren hat.

Behauptet der Autor, man dürfe eine geoffenbarte Wahrheit nicht in der Weise verteidigen, dafs dabei eine andere geoffenbarte Wahrheit zu Schaden komme, so sind wir damit vollkommen einverstanden. Nur müssen beide Wahrheiten der Wirklichkeit nach, nicht blofs gemäfs der Behauptung einiger Autoren geoffenbarte Wahrheiten sein. Dafs nun die wirksame Gnade der „Thomisten“ die Freiheit der verdienstlichen Handlungen aufhebe, das ist zwar für die Molinisten eine geoffenbarte Wahrheit, aber nicht für andere Sterbliche. Einen Beweis für ihre Behauptung bringen sie nicht vor, folglich mufs sie geoffenbart sein.

Der Autor meint, man brauche die praemotio physica nicht anzunehmen, denn Gott ständen so viele und so grofse Mittel zur Verfügung, dafs Gott den Willen beugen könne durch Werkzeuge und Hilfsmittel, welche an sich ganz indifferent sind, d. h. welche den Willen in keiner Weise physisch zu einem bestimmen. Aber der Autor hat nicht

beachtet, welchen Widersinn er damit niederschreibt. Das Mittel ist indifferent, und doch soll es eine bestimmte Wirkung hervorbringen. Der Wille ist nicht bestimmt zu dem Akte, und doch soll er den Akt thatsächlich setzen! Opus non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est quod illud quod est tantum in potentia non agit, quia se habet indeterminate ad multa. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. Die an sich indifferenten Werkzeuge und Hilfsmittel bringen folglich diesen bestimmten Akt ebenso wenig zustande. Merkwürdigerweise beruft sich der Autor für seine Theorie auf den hl. Thomas: Quaest. disp. de veritate q. 6. a. 3. Daselbst heifst es nämlich: in eo quem Deus praedestinat tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit quod resurgat: sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia hujusmodi. Nun, was ist denn dieses donum gratiae? Das zu sagen unterläfst der Autor wohlweislich, und er hat dafür seine guten Gründe. Der Autor hat sich auch sorgfältig gehütet, den Wortlaut der Stelle anzugeben, denn er hätte damit seine Behauptung mit Bezug auf die Verletzung der Freiheit unter der Bewegung Gottes selber widerlegt. Es heifst nämlich im hl. Thomas: Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. Et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistit, tamen voluntas et quaelibet alia res exsequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur. Et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter, quamvis illud quod Deus vult semper fiat. l. c. ad 3.

In Anbetracht dieser Stelle allein müfste das Geschrei, wäre es nicht das Feldgeschrei, über die Zerstörung der Freiheit durch die Bewegung Gottes ein für allemal verstummen.

Der Autor hat eine Quästio des hl. Thomas für seine Theorie angerufen, die uns hoch willkommen ist. Denn gerade diese Quästio wirft die Behauptung des Autors, dafs Gott deshalb den Menschen die vielen Gnaden gibt, weil er vorausweifs, welchen guten Gebrauch sie davon machen werden, vollständig über den Haufen. Da lesen wir unter anderm: sed contra est quod dicitur in glossa super illud Rom. 1. 12, non ex operibus, sed ex vocante etc. quae sic dicit: sicut non pro meritis praecedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet Jacob dilexi etc. ita nec pro meritis futuris. Et infra super illud: numquid iniquitas est apud Deum? dicit glossa: nemo dicat Deum quia futura opera praevidebat alterum elegisse, alterum reprobasse. Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 2. arg. pro. — Daselbst lesen wir auch, dafs die menschlichen Handlungen nicht als Verdienst, sondern nur als eine gewisse Disposition, die Ursache der Gnade bilden. Sie sind niemals eigentliche Ursache oder Motiv, causa cujus gratia. Folglich können auch nicht die vorausgesehenen guten Werke, die vorausgesehene Zustimmung, die Ursache der Gnade sein, Gott bestimmen, die wirksame Gnade zu erteilen. Um so weniger vermögen sie dann diese Gnade erst zu einer wirksamen zu machen.

Im weitern Verlaufe seiner Abhandlung entdeckt der Autor einen metaphysischen Widerspruch in der wirksamen Gnade der „Thomisten". Wir müssen den Autor selber hören, denn die Sache ist interessant. „Nulla rationalis voluntas in id quod agens videt metaphysice repugnare tendere potest, ut id esse velit ac jubeat. In nihilum enim tenderet. Ergo ne Dei quidem voluntas in aliquid hujusmodi tendere decernendo potest. Atqui secundum Molinistas in hujusmodi objectum, voluntas Dei

tenderet, si auxilium efficax vellet, quod sine respectu ad liberum usum consensumque voluntatis futurum et praevisum, per se solum et sola sua vi et tendentia physica liberam voluntatem in definitam et certam determinationem actionemque salva voluntatis libertatis infallibiliter traheret.“ Und nun der Beweis dafür? Talis enim influxus simul indifferens esset, utpote qui voluntati suam libertatem, i. e. indifferentiam activam saltem ad actionem et non actionem relinqueret, et simul esset minime indifferens, utpote qui physica vi et tendentia voluntatem infallibiliter, ineluctabiliter, invincibiliter in certam determinationem et actionem pertraheret. S. 44.

Wir haben hier wiederum einen sogenannten Beweis des Autors vor uns. Weil die wirksame Gnade den Willen „infallibiliter“, „ineluctabiliter“, „invincibiliter“ bewegen würde, deshalb wäre diese Bewegung eine notwendige und infolge dessen die Freiheit vernichtet. Es wird also damit direkt geleugnet, dafs Gott die Macht habe, ein Ding infallibiliter und doch contingenter oder frei zu bewegen. Gott besitzt demzufolge keine Macht über die sogenannten modi, die aber wahre entia sind. Also lieber Vernichtung der Allmacht als die wirksame Gnade.

Dafs infallibel, ineluctabel, invincibel mit notwendig identisch sind, das bildet ohne Zweifel wiederum eine „geoffenbarte Wahrheit, die man verteidigen mufs“.

Der hl. Thomas braucht diesen vorausgesehenen Konsens ganz und gar nicht und verteidigt trotzdem die Freiheit des Willens. Darum versetzt er den Grund, warum Gott die Gnade verleiht, in Gott, nicht in die Zustimmung des Menschen. Diese Zustimmung bildet nach ihm zwar die stoffliche Ursache, eine gewisse Disposition, allein daraus folgt nicht, dafs die menschlichen Handlungen, mögen sie der Gnade vorausgehen oder nachfolgen, die Ursache der Vorherbestimmung abgeben. Darum sagt er in dem vorhin angezogenen Artikel: sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant, sive sequuntur, sint ipsius praedestinationis causa. Ad inveniendum autem praedestinationis causam oportet accipere quod prius, a. praec. dictum est, scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota. Unde secundum hoc potest esse aliquid praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. — Warum kann nun die Zustimmung des Willens nicht die Ursache bilden? Ubicunque occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest. Excedunt enim naturalis virtutis limites. Unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quae ex mera liberalitate procedunt tantum causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil aliud est quam bonitas ipsius Dei. Es hängt demnach ganz allein von Gottes Willen ab, wenn er prädestiniert.

Daraus folgt nun doch gewifs, dafs alles mit Notwendigkeit geschieht, wie die Molinisten behaupten. Der englische Lehrer fährt fort: et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur, quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est. Prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem;

secunda autem ponit omnia procedere secundum debitum a Deo. Media autem via est eligenda, ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem. Ea vero quae ad hoc requiruntur procedere secundum debitum, ex suppositione tamen. Quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suae voluntati, ad cujus expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

Die Bestimmung, der gute Gebrauch der Gnaden bildet somit den Zweck, zu welchem Gott in seiner Vorsehung die verliehene Gnade hinordnet. Folglich kann der vorausgesehene richtige Gebrauch dieser Gnaden nicht der Beweggrund sein, daſs Gott die Gnaden mitteilt. Debitus gratiae usus est quoddam ad quod divina Providentia gratiam collatam ordinat. Unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad dandam gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit: dabo illi gratiam quem scio etc. non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandam gratiam, sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur ad Deum. l. c. ad 1. — Propositum cordis Jacob praescitum a Deo non fuit causa, quare ei gratiam voluit; sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit. Et ideo dicitur quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit, quia scilicet ad hoc eum dilexit, ut tale propositum cordis haberet.

Im dritten Artikel derselben Quästio, welchen auch unser Autor anführt, sagt der hl. Thomas: non enim potest dici quod Praedestinatio super certitudinem Providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem Praescientiae, ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium; sed cum hoc praedestinato scit quod non deficiet de salute. Sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus. Et sic Praescientia esset causa Praedestinationis, nec Praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. Unde praeter certitudinem Praescientiae ipse ordo Praedestinationis habet infallibilem certitudinem. Nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Diese letzte Stelle des englischen Lehrers ist für die Molinisten vernichtend. Gemäſs ihrer Theorie kommt Gott denjenigen, die thatsächlich Gutes wirken, mit jenen Gnaden zuvor und regt sie moralisch an, von denen er vorausweiſs, daſs sie diesen Gnaden zustimmen, mit ihnen wirken werden. Damit man uns nicht vorwerfe, daſs wir die Lehre der Molinisten falsch anführten, müssen wir die Worte unseres Autors selbst hierhersetzen. Quomodo igitur Molinistae, rejecta praedeterminatione physica, explicant Deum dare nobis velle supernaturale, vel, quod idem est, dare nobis voluntatem supernaturaliter bonam? Explicant cum S. Augustino hoc modo, ut propterea dicatur Deus nobis dare ipsum velle supernaturale, et non tantum posse velle, quia Deus det nobis non tantum vires physicas supernaturales, quibus physice potentes evadamus ad supernaturaliter agendum, et quibuscum supernaturaliter agamus, sed eos, qui reipsa naturaliter operantur, talibus etiam gratiis praeveniat et excitet moraliter, quibuscum eos praevideat reapse esse consensuros et cooperaturos. S. 41. — Habes, cur secundum S. Augustinum dicatur Deus nobis dare velle supernaturale, quia scilicet Deus variis modis ut consentiamus allicit idque ita, ut nos scit

consensuros esse, et quia Deus (quod loco citato non tam dicitur quam supponitur a S. Doctore) nobiscum, scilicet gratia sua nobis collata consensum salutarem physice operatur. S. 42. — Tot et tam diversa Deo praesto sunt adminicula gratiae ut nulla sit necesse possit adeo indurata voluntas, quam Deus non possit eo flectere, quocunque ipse velit, et si instrumenta et auxilia adhibuerit de se mere indifferentia, i. e. voluntatem nullo modo an unum determinantia. S. 43. — Debet Deus hominem in re proposita ita vocare, quomodo scit, hominem libere esse obsecuturum, id est debet hominem vocare auxilio vel gratia congrua. A. a. O. — Liceat item Molinistis asserere talem consensum Deum non posse infallibiliter impetrare atque efficere nisi solis gratiis congruis, i. e. gratiis, quos Deus efficaces esse futuras ab aeterno praeviderit. Haec enim, quae a praevisione consensus est, congruitas auxilii, ab omnibus Molinistis in auxilio efficaci ut sic, passim postulatur atque asseritur. S. 44.

DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS DER GOTTESMUTTER UND DER HL. THOMAS.

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA O. M. Cap.

(Fortsetzung von Bd. X S. 145.)

III.

Für die Stichhaltigkeit der Schneiderschen Lösung unserer Frage spricht gar sehr der Umstand, dafs St. Thomas so in vollste Übereinstimmung tritt sowohl mit den Vätern, wie mit den grofsen mittelalterlichen Theologen, wie mit den grofsen Theologen der Nachwelt bis auf unsere Tage. Alle sind darin einverstanden, dafs in Maria irgendwie ein debitum sich fand für die Befleckung mit der Erbsünde im Unterschiede von Christus. Die theologische Frage ist nun: Wo liegt dies Debitum in Maria? Ganz an der Hand des hl. Thomas beantwortet Schneider (Erwiderung S. 56) diese Frage, ähnlich wie ausführlicher im 8. Bande der Summa-Übersetzung, dahin: „Das debitum besteht in der Verderbnis der fleischlichen, direkt von Adam sich in natürlicher Weise ableitenden Natur Marias. Dafs aus dieser Verderbnis sich die Trennung der Seele von Gott ergiebt, ist eine der Natur geschuldete Folge, ein debitum naturae; denn es fehlt dieser Natur, die auf Grund der Freiheit mit der zum Heile bestimmenden Kraft Gottes mitwirken soll, das Werkzeug dazu, und dafs dieses Werkzeug der Natur fehlt, davon liegt die Schuld in ihr. In Maria trat diese Folge nicht ein; infolge ihrer Bestimmung zur Muttergotteswürde wurde sie in vollkommenster Weise von diesem debitum erlöst, so dafs