Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1925)

Artikel: Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. († 1323) : in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie [Schluss]

Autor: Schultes, P. Reginald M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762631

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: 11.07.2025

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

Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

(Fortsetzung und Schluß.)

B. Die neueste Erwiderung P. Stuflers.

P. Stufler ist unermüdlich in der Verteidigung seiner These; fast jede Nummer der Zeitschrift für Katholische Theologie bringt eine Erwiderung aus seiner Feder. Auch auf unsere Ausführungen hat St. in zwei langen Artikeln geantwortet: 1925, p. 62-86, 186-218. Neues bringen die Erwiderungen allerdings nicht, höchstens immer gewagtere und verfehltere Interpretationen des hl. Thomas. St. geht immer weiter in der Umdeutung der Haupttermini und Hauptlehren des Aquinaten. Auf diesem Wege ist eine Verständigung ausgeschlossen.

Ich hatte die Ansicht St.s auf vier Sätze reduziert, die sämtlich der Lehre des Aquinaten widersprechen, diesem aber zugleich theologisch unhaltbare Lehren aufbürden. St. hält an seiner Ansicht fest. Sehen wir also zu, wie er auf unsere Gegenargumente antwortet. Zuvor aber eine allgemeine Bemerkung.

Ich hatte geschrieben, daß es sich in unserer Kontroverse nicht mehr bloß darum handle, ob Thomas die praemotio physica lehre oder nicht, sondern darum, ob Thomas den von der ganzen katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen *Konkurs* lehre oder aber ihn im Gegensatze zur übrigen Theologie bestreite (177).[1] In diesem Sinne wurden auch die vier Leitsätze gewählt. St. aber bekämpft in seiner Erwiderung die praemotio physica, *verändert also bezw. übergeht den wahren Fragepunkt.* Da St. an den vier beanstandeten Sätzen festhält, diese aber den concursus divinus ausschließen, besteht also St. auf seiner ersten Behauptung, ohne auch nur einen Versuch zur Ehrenrettung des Aquinaten zu machen. Hauptsächlich aus diesem Grunde soll darum die Erwiderung St.s geprüft werden.

[1] St. will die Konkurslehre nicht als « sichere Lehre der Theologie » anerkennen (64). Sein Beweis ist aber unrichtig, denn die Konkurslehre ist nicht bloß durch die persönliche, wissenschaftliche Autorität einiger Theologen, sondern durch den consensus unanimis theologorum verbürgt und muß *wenigstens* als sententia theologice certa bezeichnet werden.

I. Wie kann Gott den Willen bewegen ?

Der erste der vier Sätze St.s lautet : « *Gott kann den Willen nur insofern bewegen, als er ihm die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat.* » Ich stellte ihm entgegen : « Tatsächlich lehrt Thomas umgekehrt : Gott und nur Gott kann den Willen (als äußeres Prinzip) bewegen, weil Gott der Schöpfer und Erhalter der Willenskraft ist. » St. hält seine Deutung aufrecht.

1. Als ersten Beweis zitiert er C. G. III c. 88. Wir gehen mit Vergnügen auf diesen Text ein, den wir übrigens bereits angeführt hatten. Thomas schreibt : « Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causat ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat .... Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. »

Wer diesen Text unbefangen liest, muß notwendig folgende Sätze darin finden : 1. Nur Gott kann (als äußeres Prinzip) den Willen bewegen. 2. Der Grund liegt darin, daß nur jene äußere Ursache den Willen bewegen kann (« illud solum agens potest causare motum voluntatis »), die das Prinzip des Willensaktes, die Willenskraft, verursacht, wie nur jene äußere Ursache eine naturnotwendige Tätigkeit verursachen könne (naturaliter movet), die im Subjekt ein inneres Prinzip dieser Tätigkeit verursache.

Hören wir nun die Gegenbeweise St.s.

a) « Der Aquinate vergleicht die Art, wie der Wille von Gott bewegt wird, mit der Art, wie der motus naturalis vom generans verursacht wird » (67). Daraus folgert St., daß auch Gott den Willen nur dadurch bewegt, daß er ihm die Willenspotenz mit ihrer natürlichen Neigung gibt. Wir stehen hier im Mittelpunkt der Anschauung St.s, aber auch seines Irrtums.

Es ist nämlich total unrichtig, daß Thomas die Art, wie *Gott* den *Willen bewegt*, mit der Art *vergleicht*, wie der generans den motus *naturalis* verursacht. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Thomas *beweist :* wie das agens extrinsecum nur insofern eine *naturnotwendige* Tätigkeit geben kann als es dem Subjekt ein inneres Prinzip derselben verleiht, so kann auch nur jenes agens den *Willensakt* verursachen, welches das innere Prinzip desselben, die Willenskraft, verursacht, also nur Gott. Thomas lehrt aber keineswegs, daß die naturnotwendige Tätigkeit und der Willens-

akt *in gleicher* oder ähnlicher Weise verursacht werden. Es ist ja auch zu evident, daß die naturnotwendige Tätigkeit in anderer Weise von einem äußern agens verursacht wird als ein freier Willensakt! Der Vergleichungspunkt ist nur dieser: beide Tätigkeiten können nur von einer solchen Ursache gegeben werden, die das innere Prinzip der Tätigkeit geben. Die weitere Folgerung St.s ist auf sein eigenes Konto zu setzen.

b) St. argumentiert nämlich weiter (68): « Hat der Stein vom generans seine Natur mit der Form der Schwere erhalten, so bewegt er sich sofort aus sich und spontan zur Erde, wenn ihn nichts aufhält. Ebenso geht der Wille durch die von Gott erhaltene natürliche Neigung *aus sich und von selbst in Tätigkeit über*, wenn ihm von seiten des Intellektes ein Objekt als gut vorgestellt wird. » Diese Willenslehre ist aber wiederum eigene Lehre St.s. Der hl. Thomas lehrt umgekehrt: « Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris agentis » (I-II q. 9 a. 4).

c) Doch St. argumentiert noch weiter: « Wenn der Wille einer solchen Bewegung durch einen Impuls überhaupt fähig ist, warum soll er dann nur vom Schöpfer und nicht auch von einem Geschöpfe, zum mindesten von einem Engel, so bewegt werden können? Dafür müßte sich doch bei Thomas, wenn er dieser Meinung wäre, irgendwo ein Grund angegeben finden. Aber weder an unserer Stelle noch sonst irgendwo findet sich auch nur eine Spur eines solchen Beweises » (68). Diese Behauptung St.s ist mir unbegreiflich. Gerade an der von St. angezogenen Stelle, C. G. III c. 88, stellt der hl. Thomas die These auf und beweist sie: « Non est autem aestimandum quod .... substantiae separatae creatae possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostrae causa esse. » Dafür führt er als letzten Beweis an: « Illud solum agens potest causare motum voluntatis quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis », also nur Gott. Ebenso I-II q. 9 a. 4-6.

2. St. kennt natürlich diese Texte, sucht ihnen aber durch Interpretation die Beweiskraft zu entziehen.

Vorerst wird der Ausdruck « *ex instinctu alicuius exterioris moventis* » (I-II q. 9 a. 4) dahin gedeutet, daß Thomas damit « den natürlichen Instinkt des Willens oder seine ihm angeborne Neigung zum Guten » meine (69). Aber ist denn der Drang des natürlichen Instinktes oder der angebornen Neigung zum Guten eine motio « ab exteriori principio », ist die natürliche Neigung ein « movens exterius »? Wozu frägt denn Thomas noch weiter, ob dieses movens exterius die Himmelskörper oder die Engel oder aber nur Gott allein sei? St. beruft sich zwar auf I-II q. 17 a. 5 ad 3, wo Thomas sagt: « Primus motus voluntatis ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae, ut supra dictum est. » Thomas aber lehrt, daß der primus motus voluntatis kein actus imperatus sei — denn davon handelt der Artikel — sondern ex instinctu naturae hervorgehe, d. h. aus der natürlichen Neigung zur Glückseligkeit (q. 10 a. 1) *oder* aus dem Antrieb einer höhern Ursache, d. h. Gottes (q. 9 a. 4-6). Thomas referiert kurz, wie er es in den Antworten auf Objektionen gewohnt ist, die *beiden* Faktoren, die zum primus motus voluntatis führen.

Jedenfalls berechtigt der Text nicht, den instinctus naturae und den instinctus superioris causae rundweg zu identifizieren. Der Ausdruck « instinctus » ist übrigens ein beim hl. Thomas beliebter Ausdruck für motio. So erklärt Thomas die Gaben des Heiligen Geistes als habituelle Disposition, « ut divinitus moveatur » (I-II q. 68 a. 1), « quod bene sequatur instinctum divinum » (l. c., a. 2), « quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti » (l. c., a. 3).

In ähnlicher Weise bezeichnet Thomas die niedere prophetische Erleuchtung mit Augustin als « quendam instinctum occultissimum quem nescientes humanae mentes patiuntur » (II-II q. 171 a. 5). In all diesen Fällen handelt es sich um eine vorübergehende Beeinflussung von seiten Gottes, um einen Impuls von außen. St. ist also nicht berechtigt, kurzerhand den natürlichen Instinkt mit dem instinctus divinus zu identifizieren.

3. Doch St. deutet noch ganz andere Ausdrücke um. Thomas lehrt : « Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura » (De Verit. q. 22 a. 8). St. interpretiert : « Das *operari in voluntate* besagt .... die *Mitteilung des Seins an den Willen* » (73). Als Beweis folgt aus Thomas (l. c., a. 9) : « Ex parte voluntatis *mutare actum voluntatis non potest, nisi* quod operatur intra voluntatem : et hoc est ipsa voluntas et *id quod est causa esse voluntatis*, quod solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult. »

Interpretation und Argument sind gleichwertig. Thomas lehrt wiederum : Nur Gott kann neben dem Willen selbst den Willensakt, die Willensstimmung ändern, weil er allein Ursache des Willens ist ; daß aber das « operari in voluntate » so viel heiße wie, dem Willen sein Sein geben, ist eine handgreifliche Biegung des Textes. Thomas spricht vom « mutare actum voluntatis », vom « transferre inclinationem voluntatis de uno in aliud », als Wirkung Gottes. Heißt aber « mutare » vel « transferre inclinationem voluntatis de uno in aliud » dem Willen sein Sein geben ? [1] Auch der Wille kann sein Wollen ändern : ist er aber etwa Ursache des eigenen Seins ? Wenn es heißt : Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate (= nach freier Wahl), heißt das, daß Gott dem Willen sein Sein gibt ?

4. Eines meiner Argumente betonte, daß Thomas an all den von St. selbst und von mir angeführten Stellen « nicht von einem Einfluß vermöge der Schöpfung des Willens, sondern von einer nachfolgenden Beeinflussung des Willens per modum causae efficientis spreche, wodurch bewirkt wird, daß der Wille etwas anderes will als früher ». St. gibt das Argument in dem Sinne wieder, « daß es sich .... um eine nach der Schöpfung von seiten Gottes erfolgende Willensbewegung handle » (70). Damit ist das Argument aber nicht wiedergegeben : es handelt sich nicht nur um eine nach der Schöpfung von seiten Gottes erfolgende Willensbewegung, sondern um eine von seiten Gottes erfolgende *Veränderung* des Willens, per modum causae efficientis, um einen Einfluß, eine Einwirkung, die nicht identisch

[1] Es darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß Thomas so scharfe, ja drastische Ausdrücke gebraucht, die sich kein moderner Thomist zu gestatten wagte.

ist mit der Erschaffung und Erhaltung des Willens. Die weitere Antwort St.s ist darum nicht ad rem.

5. Endlich insistiert St. auf De carit., a. 1, seines Erachtens « das stärkste Argument gegen die praemotio physica » (74). Die Interpretation St.s ist zwar bereits von Zigon glänzend widerlegt worden, der mit vollem Rechte schließen konnte, daß alle « ergo » St.s keine « ergo » seien. [1]

St. insistiert aber von neuem. Vorerst bezeichnet er mein Résumé des Artikels als « drei Voraussetzungen » (74). Die erste und grundlegende « Voraussetzung », die mir zugeschrieben wird, imputiert mir aber eine Interpretation, die der meinigen gerade entgegengesetzt ist. St. imputiert mir die Deutung : « Nach der Ansicht des Petrus Lombardus, die Thomas bekämpft, bewirkt der Heilige Geist *ausschließlich ohne jede Mittätigkeit des Willens* den Akt der Gottesliebe » (74). Ich aber hatte, einfach den lateinischen Text übersetzend, geschrieben : « In diesem Artikel bekämpft der hl. Thomas die Ansicht des P. Lombardus, der gelehrt hatte, daß die Caritas kein eingegossener, übernatürlicher Habitus sei, sondern der Heilige Geist selbst. Dagegen macht Thomas geltend, daß der Akt der Liebe, als Willensakt, aus einem inneren Prinzip hervorgehen müsse. » Der Gegenbeweis St.s ist also zwecklos. Dieser ist aber insofern bemerkenswert, als St. dabei ein sehr interessantes Zugeständnis entschlüpft ist. Er schreibt, daß « Thomas gegen den Magister ausdrücklich annimmt, der Liebesakt werde vom Willen selbst gesetzt, da er dessen Tätigkeit *unter dem bewegenden Einfluß des Heiligen Geistes* mit der Tätigkeit des vom Handwerker bewegten Beiles vergleicht » (75). Thomas nimmt also nach St. ausdrücklich an, daß der Liebesakt « unter dem bewegenden Einfluß des Heiligen Geistes » vom Willen gesetzt wird, ähnlich « sicut securis agit, prout est mota ab artifice ». Das ist doch eine von der Schöpfung und Erhaltung des Willens verschiedene Einwirkung Gottes ! Oder gibt der Handwerker etwa dem Beile sein Sein ?

St.s Argument ist folgendes : « Thomas fordert die Eingießung eines Habitus nicht bloß deswegen, weil es sich um eine bleibende Tugend handelt, sondern vor allem, damit der Akt der Liebe überhaupt möglich, damit er ein actus voluntarius sei » (75 f.). Das ist nur teilweise richtig. Thomas argumentiert aus *zwei* Eigenschaften des Liebesaktes : erstens, daß er ein actus voluntarius sei, zweitens, daß er ein *actus excedens totam facultatem naturae humanae* sei. Aus dem ersten folgert Thomas, daß der Liebesakt aus einem innern Prinzip hervorgehen müsse, aus dem zweiten folgert er weiter, daß dem Willen ein inneres, vervollkommnendes Prinzip hinzugefügt werde : « *actus* igitur *qui excedit totam facultatem naturae humanae*, non potest esse homini *voluntarius* nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat ».

[1] Es sei bemerkt, daß meine frühere Interpretation an die Redaktion des D. Th. abging, bevor der Artikel von Zigon erschienen war ; sie ist also keineswegs diesem « entnommen », wie St. insinuiert (75). Zigon ist zwar kein Thomist und sein Buch über die praemotio ist verfehlt, aber im Nachweis der Fehlschlüsse St.s hat er doch das Richtige getroffen. Daran ändert auch die Antwort St.s nichts

St. berücksichtigt nur den ersten Teil der Argumentation. Aber der zweite ist ebenso wesentlich, weil Thomas zeigen will, daß die *Tugend der Liebe* ein eingegossener Habitus sei. Thomas setzt dabei voraus, daß der Liebesakt nach seiner spezifischen Art ein übernatürlicher sei, daß er *als übernatürlicher* Akt aus dem Willen hervorgehe, ein actus voluntarius sei, daß also im Willen selbst ein übernatürliches Prinzip des Aktes sein müsse, « ut talis actus a principio intrinseco proveniat ». Die Folgerung des hl. Thomas ist also diese : Die bloße motio des Heiligen Geistes genügt nicht, damit der Wille den freien, *übernatürlichen* Liebesakt setzen kann, dazu ist außerdem eine innere, übernatürliche Erhebung des Willens notwendig. [1] Da der Begnadigte außerdem den Liebesakt prompte et delectabiliter erweckt, muß die übernatürliche Erhebung eine habituelle, die Liebe ein eingegossener Habitus sein. Die gleiche Folgerung zieht Thomas in II-II q. 23 a. 2, wo er schreibt : « Oportet *quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens* hunc actum : nullus autem actus perfecte produciter ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis .... ; manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis .... unde maxime necesse est quod *ad actum* caritatis in nobis existat habitualis forma superaddita potentiae naturali ..... »

St.s Folgerung fehlt darum in zweifacher Hinsicht. *Erstens* lehrt der hl. Thomas keineswegs, daß Gott den Willen zu übernatürlichen *Akten nur* durch Eingießung von Habitus bewegen könne ; er fordert dagegen, daß zu einem solchen Akt notwendig eine übernatürliche Erhebung des Willens erforderlich sei. *Zweitens* ist es ein Fehlschluß St.s, wenn er folgert : also kann Gott überhaupt, auch in der natürlichen Ordnung, den Willen *nur* insofern bewegen, als er die Willenskraft, das innere Prinzip des Willensaktes verleiht. Während nämlich bei der Bewegung zum übernatürlichen Liebesakt eine übernatürliche Erhebung notwendig ist, ist bei der Bewegung zu einem natürlichen Willensakt das innere Prinzip desselben bereits gegeben, da der Wille das natürliche und proportionierte Prinzip aller natürlichen Willensakte ist. [2]

Das stärkste « Argument gegen die praemotio physica » ist also ein handgreiflicher Fehlschluß. *Thomas* fordert, daß zur Erweckung des *Liebes*aktes außer der motio des Heiligen Geistes noch eine *übernatürliche Erhebung* des Willens notwendig sei, ja eine habituelle übernatürliche Erhebung, soll der Liebesakt prompte und delectabiliter gesetzt werden ; *Stufler* interpretiert diese Lehre dahin, daß Gott zu übernatürlichen Akten *nur* durch Eingießung von Habitus bewege und in der natürlichen

[1] Auf die Bemerkung des hl. Thomas (l. c. ad 2) : « sic movet (Spiritus S.) ad diligendum quod etiam habitum caritatis inducit », antwortet St. : « Das movere übt der Heilige Geist formell durch den Habitus aus » (76). Ferner bemerkt St., daß nach Thomas der Heilige Geist den Habitus gebe, nicht aber, daß zum Habitus noch eine eigene motio hinzukommen müsse. Thomas spricht aber in den angezogenen Worten das Gegenteil aus.

[2] Nur kurz sei bemerkt, daß nach der Interpretation St.s der hl. Thomas die Mitwirkung der gratia actualis zur Erweckung des Liebesaktes ausschlösse.

Ordnung *nur* durch Verleihung und Erhaltung der Willenskraft. Es ist immer der gleiche Paralogismus ! [1]

6. Stufler hat also keineswegs bewiesen, daß nach Thomas Gott in der natürlichen Ordnung den Willen nur insofern bewegen kann, als er ihm die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat. Ebenso hat St. in keiner Weise die Gegenargumente entkräftet. Er gehört zu jenen, von denen Thomas schreibt : « *Quidam* vero *non intelligentes* qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has *auctoritates* (Prov. 21, 1 ; Phil. 2, 13) *male exponere*, ut sc. dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum nobis dat virtutem volendi*, non autem quod faciat nos velle hoc vel illud » (C. G. III c. 88). Mit diesen Worten hat Thomas selbst Verwahr eingelegt gegen die mala expositio seiner Lehre im Sinne Stuflers.

II. Ist jeder vorübergehende Impuls von außen eine motio violenta ?

St. hatte den Satz aufgestellt : « Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls. » Ich stellte ihm entgegen, daß Thomas diesen Satz als Objektion behandle und darauf antworte : « Hoc *non sufficit* ad rationem violenti quod principium sit extra ; sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens » (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Daraus zog ich den Schluß, daß nach Thomas nicht jede motio ab extra ein motus violentus sei.

1. St. will nun zuerst den *Fragepunkt* präzisieren. Nach seiner Definition « ist ein motus violentus nur dann gegeben, wenn ein Gegenstand von einem äußeren Agens durch einen *vorübergehenden* Impuls bewegt wird » (78). In diesem Sinne verteidigt er auch den aufgestellten Satz. Im gleichen Sinne habe aber auch ich den Satz beantwortet. Wenn ich fragte : « Ist jede von außen erfolgende motio eine motio violenta ? », so mußte im ganzen Zusammenhange jeder Leser den Satz im genannten Sinne verstehen. Auch St. nennt ja konstant die praemotio einen vorübergehenden Impuls von außen.

2. Wie verteidigt nun St. sein Prinzip ? Er unterscheidet zwischen actio naturalis und violenta. « Eine *actio naturalis* im eigentlichen Sinne des Wortes ist nur dann gegeben, wenn das tätige Subjekt in seiner Natur ein hinreichendes Prinzip derselben besitzt. Dies ist der Fall bei allen

[1] Unbegründet ist auch die Bemerkung von Lange (l. c., Sp. 351) : « De car. a. 1 bekomme ich den Eindruck, als ob Thomas sich gleichsam versuchsweise allzu kühn vorwagt, um sich nötigenfalls (!) in die rückwärtigen stärkeren Schanzen zurückziehen zu können. » Thomas hat nie das Bedürfnis gefühlt, das Prinzip, daß zu übernatürlichen Akten eine übernatürliche Erhebung des Willens notwendig sei, zurückzuziehen : dazu ist er zu antipelagianisch, ein zu guter Schüler des hl. Augustin und ein zu getreuer Interpret des kirchlichen Dogmas !

natürlichen aktiven Potenzen ; sie bedürfen nämlich, wie Thomas ausdrücklich lehrt [1], keiner weitern motio von außen, um sofort in Tätigkeit überzugehen » (81).

Man würde nun eine parallele Definition der actio violenta erwarten. Statt dessen fährt St. fort : « Muß aber das Subjekt, um in Tätigkeit überzugehen, erst von außen durch eine motio *violenta* in Bewegung gesetzt werden, wie das Beil zum Spalten des Holzes ...., (so) ist seine Tätigkeit nicht schlechthin eine actio naturalis, weil es in Ermangelung eines hinreichenden innern Prinzips erst von außen gegen seine Natur zu derselben determiniert werden muß » (82).

3. Nun, das ist klar und gewiß : wenn das Subjekt durch eine *motio violenta* bewegt wird, ist die actio keine actio naturalis, sondern violenta. St. hat nur die Hauptsache zu beweisen versäumt, daß nämlich jeder vorübergehende « Impuls » von außen eine motio violenta sei : er setzt einfach voraus, was er beweisen sollte.

4. Dann aber ist die *Einteilung der Tätigkeit in naturalis und violenta unvollständig :* neben der actio naturalis und violenta gibt es noch eine dritte : der actus liber. « *Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam.* Quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam voluntarie : est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum, qui convenit naturae, quae est determinata ad unum » (I-II q. 10 a. 1 ad 1 ; cf. C. G. III 88, oben p. 465 zitiert.

5. Ebenso ist aber auch der *Begriff* St.s unvollständig bezw. unrichtig. Die *actio naturalis* besagt ein zweifaches : erstens, daß sie aus einem innern Prinzipe hervorgehe, zweitens aber, daß dieses Prinzip, die Potenz « sit *determinata ad unum* » (I-II q. 6 a. 1 ; I-II q. 10 a. 1 ad 1 : das Gleiche besagen die von St. angeführten Texte). St. berücksichtigt immer nur die erste Eigenschaft. Darum ist ihm der Willensakt eine actio naturalis.

Ebenso deutet St. den Begriff der *actio violenta* falsch. Eine actio violenta ist jene, die nicht von einer dem tätigen Subjekt eigenen Kraft gesetzt wird, darum auch nicht nach der Anlage und Tätigkeitsrichtung des Subjektes, sondern nach jener des äußern Agens. St. aber erklärt als actio violenta jede Tätigkeit einer Potenz, die eines Impulses von außen bedarf, um in Tätigkeit überzugehen. Nun kann aber eine Potenz zwar einer Einwirkung von außen bedürfen, um in Tätigkeit überzugehen, ist aber dann das hinreichende Prinzip derselben. So sagt der hl. Thomas vom Voluntarium : « De ratione voluntarii est quod principium eius sit intra : sed *non oportet* quod hoc principium intrinsecum sit primum principium, *non motum ab alio* » (I-II q. 9 a. 4 ad 1) ; ebenso vom Willen : « ipsa (voluntas) est quae vult, ab alio tamen mota » (l. c., ad 2). Nicht *das* macht also eine actio zu einer actio violenta, daß das tätige Subjekt eines

[1] Die angezogenen Stellen besagen aber nur, daß die natürlichen aktiven Kräfte zu ihrer Tätigkeit *naturnotwendig bestimmt* seien und ebenso *keiner Ergänzung von Seite anderer Kräfte bedürfen.* — Anders der Wille, der von Natur aus noch unbestimmt ist zu seinen freien Akten, dazu aber bestimmt wird durch den Verstand, durch eigene Willensakte und durch Gott (I-II q. 9).

Impulses von außen bedarf (z. B. des concursus divinus, der praemotio), sondern allein das, daß das tätige Subjekt die Tätigkeit nicht aus eigener Kraft, nicht « secundum inclinationem propriam » verursacht.

6. Ich hatte diesen Unterschied mit folgenden Worten ausgedrückt, daß die actio eine violenta sei, wenn « das bewegte Subjekt zur Setzung des Aktes, zu dem es bewegt wird, nicht selbst mitwirke, wenn der Wille nicht selbst wolle, den Willensakt nicht selbst setze ». St. beanstandet diese Bestimmung mit der Begründung : « Nach dieser Definition gäbe es überhaupt keine actio violenta » (82).

Dazu ist vorerst zu bemerken, daß ich nur die Worte des hl. Thomas (l. c.) übersetzte : « nam ipsa (voluntas) est quae vult, ab alio tamen mota », und damit begründet habe, daß der motus voluntatis kein motus violentus sei. — Ferner besagt der Ausdruck : « das Subjekt setzt den Akt selbst », daß das tätige Subjekt die Tätigkeit aus eigener Kraft setzt, zumal beim Willen. Aber nicht jede actio eines Subjektes wird durch die eigene Kraft desselben bewirkt, wie besonders beim Instrument. So leistet das Beil beim Holzspalten zwar eine wirkliche Tätigkeit (81), aber diese Tätigkeit ist nicht durch die Kraft des Beiles (allein) bewirkt, sondern hauptsächlich durch die Kraft des das Beil führenden Menschen : hier haben wir also eine actio violenta. [1]

7. Analog wie die actio naturalis und violenta, ist auch die *motio* naturalis und violenta zu unterscheiden. *Movere naturaliter* heißt nicht nur durch Verleihung eines Tätigkeitsprinzipes bewegen, sondern außerdem noch zu einer *naturnotwendigen Tätigkeit* bewegen. So heißt es vom Willen, daß er « naturaliter » bewegt werde, indem er vermöge seiner Natur zu gewissen Objekten bestimmt ist, wie zum bonum in communi « in quod voluntas naturaliter tendit .... et etiam ipse finis ultimus .... et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam » (I-II q. 10 a. 1). Moveri violenter heißt nicht von außen, durch einen Impuls bewegt werden, sondern contra propriam inclinationem, wie wir schon früher ausgeführt haben. Wie es darum nicht angeht, den actus liber als eine actio naturalis zu bezeichnen, so geht es ebensowenig an, den von Gott auf den Willen ausgeübten Einfluß, sei es durch Verleihung der Willenskraft, sei es durch eine vorübergehende Motio, als ein movere naturaliter zu bezeichnen, außer inbezug auf die naturnotwendigen Willensakte. Wenn St. den Einfluß Gottes durchgängig als eine motio naturalis bezeichnet, hebt er damit im Grunde die Willensfreiheit auf. [2]

8. Ist nun speziell die Einwirkung Gottes auf den Willen, und zwar durch eine vorübergehende motio, einen Impuls, wie St. sagt, eine motio violenta ? Der hl. Thomas antwortet mit Nein : « esset autem motus iste

[1] St. behauptet, daß das Holzspalten allein vom Beile immediatione suppositi geschehe (81). Jeder Holzhacker wird ihm aber antworten : *Ich* habe das Holz gespalten.

[2] Das Gleiche ist eigentlich der Fall, wenn St. schreibt : « Ebenso ist der Wille durch seine natürliche Neigung zum Guten, die ein aktives Prinzip ist, bereits in der zweiten Potenz und geht *spontan* (von mir unterstrichen) in das aktuelle Wollen über, wenn ihm durch den Intellekt ein Gut vorgestellt wird » (72).

violentus, si esset contrarius motui voluntatis : quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet. » Denn : « ipsa (voluntas) est, quae vult, ab alio tamen mota » (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Die Erklärung gibt Thomas in der folgenden q. 10 a. 4 : « sic Deus ipsam voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur. » Gott kann dies « propter efficaciam divinae voluntatis » (I q. 19 a. 8), vermöge welcher Gott den Willen nicht nur bewegen, sondern auch zu einem freien Akte bewegen kann.

9. Was St. dagegen anführt (p. 83 f.) beweist nur aufs neue sein Mißverständnis der Praemotionslehre. Ich habe es bereits früher als Hauptirrtum St.s bezeichnet, daß nach ihm der *Terminus*, die unmittelbare formelle Wirkung der motio divina, der *Willensakt* selbst sei, während nach thomistischer Lehre die *Aktuation* des Willens den Terminus der motio bildet. St. aber schreibt wieder : « (Die motio) macht, und zwar durch die ihr innewohnende Kraft, daß der Wille aus dem Wollenkönnen zum wirklichen Wollen übergeht. » Wenn aber « die motio divina den Willen aus der Potenz in den Akt überführt und ihn actu volens macht, sehe ich nicht mehr ein, worin der Unterschied zwischen dem von Gott bewegten Willen und den vom Handwerker bewegten Beile besteht ». Nun, St. hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er dies nicht einsieht.

Erstens : wenn Gott durch seine motio dem Willen den *Willensakt* selbst einpflanzen würde, wie der Holzhacker dem Beile die Bewegung aufzwingt, dann hätte St. Grund zu seiner Behauptung ; wenn aber Gott durch seine motio den Willen *aktuiert*, in dem Sinne, daß der Wille nun sich selbst aktuell entscheidet, und zwar in dem von Gott intendierten Sinne, dann ist Tür und Tor für das Verständnis geöffnet. « *Actu volens* » *macht der Wille sich selbst*, wie es auch nicht anders möglich ist ; aber daß der Wille, der früher in Potenz war und noch indeterminiert, daß der Wille sich selbst zum actu volens macht, das verdankt er der von Gott erhaltenen Aktuation. [1] Das Beil geht allerdings nicht aus eigener Neigung in Tätigkeit über, wohl aber der Wille. Jedenfalls wirkt Gott auch anders auf den Willen ein, als der Handwerker auf sein Beil !

10. Das falsche Axiom : « Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls » ist nach St. das Todesurteil für die praemotio physica. Aber Thomas denkt anders. *Vor allem* ist Thomas die Einwirkung Gottes auf den Willen kein « rein äußerer Impuls ». Während St. sich über die Vorstellung eines rein von außen erfolgenden Anstoßes oder Puffes nicht erhebt, wirkt Gott innerlich im Willen selbst, « interius eam inclinando » (I q. 105 a. 4), « dat ei propriam inclinationem » (l. c., ad 1), « Deus in omnibus intime operatur » (l. c., a. 5), « coniungitur

[1] Damit ist auch das Urteil über folgenden Satz St.s gegeben : « Wäre der *Wille*, ehe er den Akt setzt, noch in einer derartigen Potenz, daß er durch eine praemotio von außen bewegt werden müßte, dann wäre das *velle* ein actus existentis in potentia » (199 f.). St. verwechselt eben immer den durch die motio divina mitgeteilten motus, die actuatio potentiae, mit der Tätigkeit der Potenz, mit dem velle.

animae intellectuali quantum ad sua interiora » (C. G. III c. 88), « operatur intra voluntatem », wie der Wille selbst (De Verit., q. 22 a. 8). *Zweitens* geht nach Thomas der Wille selbst « in Bewegung über », d. h. setzt aus eigener Kraft den *Willensakt*, aber diese Kraft und Macht dazu gibt ihm Gott, durch die motio in der natürlichen Ordnung, durch das auxilium gratiae in der übernatürlichen Ordnung : « mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo » (I-II q. 109 a. 2 ad 1).

Drittens besagt nach Thomas die vorübergehende motio wie der aktuelle Gnadenbeistand Gottes keine Nötigung : « per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem » (C. G. III c. 149). « Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod *in nobis nostra opera operatur, sicut* causa prima operatur operationes causarum secundarum et *agens principale* operatur actionem instrumentalem .... Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus .... Eius ergo auxilium non excludit a nobis *actum voluntatis*, sed ipsum *praecipue in nobis facit* » (l. c.). Das Prinzip des hl. Thomas gilt auch von der vorübergehenden motio : « Hoc non sufficit ad rationem violenti quod principium sit extra, sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens : quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur ; nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota » (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Indem St. diese Lehre angreift, beweist er nur seinen Gegensatz zu Thomas.

III. Die Applikation.

Der hl. Thomas unterscheidet zwischen Mitteilung, Erhaltung und Applikation der geschaffenen Kräfte durch Gott. St. dagegen findet, daß die Applikation mit der Mitteilung und Erhaltung der Kräfte gegeben sei. In seiner neuesten Antwort beteuert er zwar, er leugne « nur dies, daß diese Bewegung durch eine zu jeder Einzelhandlung erforderliche praemotio geschieht » (187). Das ist aber nicht der Fragepunkt. Ob zu *jeder* Einzelhandlung eine *neue, besondere* motio notwendig sei, ist eine auch unter den Thomisten kontrovertierte Lehre. [1]

[1] Das Zitat St.s aus Lemos ist darum ganz überflüssig. Lemos teilt die Anschauung, daß die Naturkräfte nicht nur naturnotwendig bestimmt, sondern auch immer tätig seien. Darum lehrt er, daß sie von Anfang an die motio erhalten, nicht aber von Fall zu Fall, wie es beim Willen geschieht, der weder zum freien Akt naturnotwendig determiniert noch immer actuell tätig ist. So schreibt Lemos : « *Omnes causae secundae etiam ad unum determinatae a Deo praevio influxu ad agendum moventur et determinantur*, ut testimonia prius inducta manifestant (das ist die thomistische These, die St. bestreitet), sed *non indigent nova praemotione* seu praedeterminatione praeter formae collationem et conservationem. » Lemos erklärt dies damit, daß die gleiche actio Dei, welche die Natur

Ebenso steht außer Frage, daß die Geschöpfe auch selbst untereinander sich zur Tätigkeit applizieren. Die wahre Frage ist aber die, ob auch *Gott selbst* den Willen zu seiner Tätigkeit appliziere. Das ist es, was St. negierte und noch negiert.[1] Wir können uns in diesem Punkt kurz fassen : es handelt sich hauptsächlich um das Verständnis des Ausdruckes : causa prima.

1. Ich hatte geschrieben : « Gott ist formell und wesentlich *causa prima* und wird so genannt, weil er vollkommen unabhängig von jeder andern Ursache oder Bewegung wirksam ist und weil alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind » (285). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Applikation, wie auch der hl. Thomas argumentiert (I q. 105 a. 5).

St. gibt nun selbstverständlich zu, daß « Gott in seiner Wirksamkeit von keinem Geschöpfe abhängig ist » (195). Aber führt er dies auch durch ?

gibt, auch die determinatio und applicatio bewirke. Eine naturnotwendig determinierte Kraft wird eben durch die Schöpfung zugleich geschaffen und determiniert ; ebenso erhält eine ihrer Natur nach immer aktive Kraft die motio mit der Schöpfung. So schreibt Lemos, daß es Lehre des Aquinaten sei, « in causis secundis ad unum determinatis illarum *collationem* a Deo et conservationem esse *actualem praemotionem et praedeterminationem* nec aliam de novo superadditam esse necessariam ». Lemos negiert also keineswegs bezüglich der Naturkräfte die Notwendigkeit der applicatio, sondern lehrt nur, daß diese mit der Verleihung der Kraft zusammenfalle. « *Haec* autem *semper illis assistens divina praemotio seu praedeterminatio* non distinguitur reipsa a collatione ipsarum formarum, sed *ipsa divina actio* qua a principio formas et virtutes illis contulit ad unum determinatas easque conservat, ipsa *simul eas in actum reduxit et ad agendum applicuit* et applicat, ita quod collatio virtutis determinatae ad unum et semper in actu agentis fuit *reductio illius virtutis in actum, eius applicatio, praemotio et ad agendum praedeterminatio.* » Das ist eine himmelweit von der Ansicht St.s entfernte Lehre. Selbstverständlich lehrt aber Lemos eine andere Art der praemotio und praedeterminatio für den Willen. Stufler jedoch folgert ohne weiteres : weil nach Lemos die *Naturkräfte* ihre determinatio und motio durch den Akt der Schöpfung derselben erhalten, ist *überhaupt und allgemein* die applicatio identisch mit der Verleihung der Kräfte, auch beim Willen ! Wie kann auch St. ausgerechnet Lemos, den Vertreter der Thomisten bei der Congregatio de auxiliis, als Zeugen gegen die motio, praemotio und praedeterminatio anführen ! Eine kleine Reflexion hätte in ihm doch Zweifel und Bedenken über den Sinn der Stelle erregen müssen !

[1] St. schreibt zwar : « Daß Gott den geschaffenen Ursachen nicht bloß ihre aktiven Prinzipien gibt, sondern sie auch appliziert, habe ich niemals geleugnet, sondern ausdrücklich hervorgehoben » (71). Wie er aber diese Applikation versteht, zeigt die unmittelbar folgende Erklärung. « Durch die Form der Schwere allein fällt der Stein nicht zu Boden und durch den natürlichen Instinkt allein zerreist der Wolf kein Lamm, wenn nicht eine Applikation stattfindet, d. h. wenn für den Stein das Hindernis nicht beseitigt ist und der natürliche Instinkt des Wolfes durch den Anblick des Lammes nicht wachgerufen wird. » Das wäre also nach St. der Sinn des Wortes des hl. Thomas : « Deus non solum dat formas rebus sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum » (I q. 105 a. 5 ad 3).

Gewiß ist Gott auch nach St. in seinem Wirken *subjektiv* von jedem Geschöpfe unabhängig, d. h. bedarf keiner Mithilfe. Ist er es aber nach St. auch *objektiv*, d. h. in dem Sinne, daß Gott die neu eintretenden Wirkungen durch *seine* Kraft und Wirksamkeit hervorbringt, ganz und vollständig ? [1] Nach St. wäre Gott zwar subjektiv, in sich selbst völlig unabhängig, nicht aber objektiv : nach St. fügen ja die geschaffenen Kräfte der Wirkung Gottes neues Sein hinzu. Es wäre also nicht alles neu eintretende Sein unmittelbare und eigene Wirkung Gottes. Nun bestimmt aber der Ausdruck causa prima die Art der Wirksamkeit, d. h. daß Gott *Ursache* des Seins sei, und zwar durch sich selbst, ganz und gar, unmittelbar.

Energisch bestreitet St. auch den zweiten Teil der Definition der causa prima, daß nämlich alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von ihrer Einwirkung abhängig sind. Auch hier lehrt St. zwar ausdrücklich, daß alle geschaffenen Ursachen Sein und Wirkungskraft von Gott erhalten ; aber damit ist ihm der Begriff der causa prima wiederum erschöpft. « Es liegt nicht im Wesen der causa prima, daß sie alle untergeordneten Ursachen direkt und unmittelbar bewege » (195). St. ist auch hierin nicht bis zum formellen Unterschied der causa prima von den causae secundae vorgedrungen. Für St. ist Gott nur die erste in der *Reihenfolge* der Ursachen, materiell zwar sehr verschieden von den causae secundae, ja sogar deren Urheber, die causa simpliciter prima, aber die causa prima und die causae secundae bilden immerhin *eine Reihe*, deren erstes Glied Gott ist. Aus dieser rein materiellen Auffassung der causalitas prima folgt allerdings nicht, daß die causa prima die causae secundae unmittelbar bewege. Innerhalb einer Reihe von Ursachen der gleichen Ordnung gilt das Prinzip des hl. Thomas, auf das sich St. immer beruft : « Quanto agens est posterius, tanto magis est proximum ad actionem et ad id quod per actionem educitur » (196). Das ist ein Satz, den uns die Erfahrung offenkundig bestätigt, soweit das Verhältnis der causae secundae in Betracht kommt.

Aber St. überträgt das Verhältnis der causae secundae zueinander unberechtigterweise auf das Verhältnis der causa prima zu den causae secundae : eben weil er beide als *eine* Reihe und Ordnung von Ursachen auffaßt. Eine solch massive Auffassung haben nicht einmal die Molinisten Thomas zugeschrieben, indem sie die causa prima und die causae secundae wenigstens als Simultan- oder Parallelursachen, also als zwei *formell* verschiedene Kausalreihen auffaßten.

Aber nach dem hl. Thomas ist das formelle Verhältnis der causa prima zur causa secunda ein Verhältnis der *Unterordnung*, und zwar der Unterordnung in der Kausalität, der *Wirksamkeit*. Das besagt aber, daß die causa secunda nicht nur materiell, in ihrem Sein, von der causa prima abhängt, d. h. ihr Sein und ihre Kräfte von Gott erhält, sondern daß auch ihr *aktuelles Wirken* der Wirksamkeit der causa prima unterstellt ist, von derselben abhängt und verursacht wird. *Das* ist es, was mit dem terminus

[1] Selbstverständlich ist der Sinn der Frage nicht der, ob Gott *allein* eine bewirkende Ursächlichkeit ausübe, mit Ausschluß der Wirksamkeit der geschaffenen Kräfte.

technicus der applicatio bezeichnet wird. Wie also die causae secundae ihr Sein der schöpferischen und erhaltenden Kraft Gottes verdanken, so sind sie auch aktuell wirksam durch den Einfluß der Wirksamkeit Gottes, in Unterordnung unter dieselbe, wie jede formell untergeordnete Ursache nur insofern wirksam ist, als sie von der übergeordneten Ursache in den Bereich *ihrer* Wirksamkeit gezogen wird, wie z. B. die Feder unter dem Einflusse der Hand schreibt.

2. St. vermißt den Beweis, daß die erste Ursache unmittelbar alle zweiten Ursachen bewege: aber dies ist eben schon der Begriff der causa prima, wenn diese formell als *causa* und causa *prima* verstanden wird. Beweis sind darum auch alle jene Stellen, wo Thomas — und wie oft tut er es — aus dem Begriff Gottes als causa prima folgert, daß Gott in jeder geschaffenen Wirksamkeit wirksam sei (operatur in omni operante), daß die Geschöpfe in ihrer Tätigkeit sich zu Gott verhalten wie das Instrument zur Prinzipalursache, die nämlich durch ihre Wirksamkeit das Instrument in Tätigkeit versetzt, daß Gott die geschaffenen Kräfte appliziere.

Charakteristisch für die Auffassung des hl. Thomas ist die Art und Weise, wie er an der berühmten Stelle von I q. 105 a. 5 *in erster Linie* von der Applikation der Kräfte spricht und erst in zweiter Linie von der Mitteilung der Kräfte. Er schreibt: « Deus movet *non solum* res ad operandum, quasi *applicando* formas et virtutes rerum ad operationem (das gilt also als sicher und zugegeben), *sicut* etiam *artifex* applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit, sed *etiam dat formas* creaturis agentibus et eas tenet in esse. »[1] Daß alle diese Wirksamkeit Gott immediatione suppositi zugeschrieben werde, kann nur unter Verkennung des offenbaren Sinnes der Texte bestritten werden.

3. Wenn sich also St. immer wieder auf das Axiom beruft: « Quanto agens est posterius, tanto magis est proximum etc. », und daraus folgert, daß Gott auf die unmittelbaren Ursachen des Weltgeschehens nur immediatione virtutis, nicht aber immediatione suppositi einwirke, unterläuft ihm eine zweifache irrige Voraussetzung. Erstens faßt er das Verhältnis der causa prima zur causa secunda auf, wie das Verhältnis einer causa secunda zu einer andern causa secunda. Zweitens setzt er voraus, daß Gott nicht agens proximum alles Seins in seiner Totalität sei, während Thomas umgekehrt die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes daraus beweist, daß das Sein aller Dinge in seiner Totalität unmittelbare Wirkung Gottes sei.

Besonders bezüglich des Willens schreibt Thomas: « *Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei.* Illud autem, in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus: *quod in artifice apparet*, in cuius virtute agit *instrumentum*, et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum *ab ipso applicatur ad actum* » (C. G. III c. 89). Für Thomas gilt eben das Prinzip: « Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum » (I q. 105 a. 5 ad 3): drei verschiedene Wirkungen der causa prima.

[1] In gleicher Weise C. G. III c. 89.

IV. Gott als causa universalis alles Seins.

An vierter Stelle behauptet St., daß Gott nur insofern Ursache alles Seins sei, als er « alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Sein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt ». Ich habe ihm darauf geantwortet, daß nach dieser Anschauung Gott nur mittelbare Ursache des neu eintretenden Seins wäre, was mit dem Begriff Gottes und mit der Lehre des hl. Thomas unvereinbar sei. St. versucht nun den Nachweis, daß Gott nicht notwendig immediatione suppositi Ursache alles neu eintretenden Seins sein müsse, ja es nicht sein könne (204 ff.). Stufler vermengt aber dabei wiederum zwei verschiedene Fragen : die eine, die Hauptfrage, lautet, ob alles neu eintretende Sein auch von Gott, nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar gewirkt werde ; die andere, die Nebenfrage, geht dahin, ob diese Mitwirkung mit den Geschöpfen eine immediatio suppositi genannt werden müsse oder könne.

Alle Texte, die St. entgegenhält, besagen nur das eine, daß die neu eintretenden Wirkungen nicht von Gott allein, sondern auch von den Geschöpfen verursacht werden.

1. In diesem Sinne wird die scientia Dei die causa remota der Dinge genannt (C. G. I c. 67). Thomas schreibt : « Effectus ultimi causa est et proxima et remota : si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit .... Scientia autem Dei, *etsi sit causa rerum scitarum* per seipsam, est tamen causa remota eius. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse. » Die scientia Dei wird also causa remota genannt, insofern sie das kontingent Zukünftige durch causae proximae contingentes hervorbringt. St. schließt daraus, daß somit Gott selbst nicht unmittelbare Ursache sei ; Thomas aber bemerkt ausdrücklich : « etsi sit causa rerum scitarum *per seipsam* ». [1]

2. St. betont ferner, daß nach Thomas « agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum » (207 s.). Aber was folgt daraus ? Daß Gott schon dadurch, daß die Weltkräfte seine Schöpfung sind, *mehr* Ursache ihrer Wirkungen ist, als diese selbst. Das bestreitet niemand. Aber folgt daraus, daß Gott diese Wirkungen nicht auch selbst und unmittelbar verursache ? Keineswegs. Wenn eine causa proxima *abhängig*

[1] St. weist darauf hin, daß nach Thomas die Kontingenz der Dinge ihre nächste Ursache in den causae proximae habe (208). Und daraus soll folgen, daß Gott nicht auch selbst unmittelbare Ursache alles Seins sei ! Inbezug auf die Wirksamkeit Gottes gibt es eben keine kontingente Wirkung, da Gottes Wirksamkeit unfehlbar sicher ist.

von einer causa remota eine Wirkung setzt, so ist es klar : « agens remotum plus influit », wie die Hauptursache « plus influit » als das Instrument. Wenn aber ein agens selbst, als causa immediata, *unabhängig* von andern Ursachen, eine Wirkung setzt, so ist diese ihr doch voll und ganz zuzuschreiben. St. aber argumentiert so, als ob Gott als causa immediata alles Seins auf dieses weniger Einfluß hätte, als wenn er es durch Vermittlung von causae secundae bewirkt. Eben deswegen muß Gott nicht nur mittelbar, durch die Geschöpfe, sondern auch unmittelbar Ursache alles Seins sein — sonst wäre er nicht in vollkommenstem Sinne causa prima.

Es ist darum ein Fehlschluß, wenn St. argumentiert : « Wenn Gott das agens primum et remotum ist, kann er nicht unmittelbar auf alles neu entstehende Sein einfließen, sondern nur vermittelst der causae proximae subordinatae, gleichwie (!) auch der Schmied das Eisen nicht unmittelbar mit seiner Hand, sondern durch den Hammer bearbeitet » (209). *Weil* Gott Wirkungen durch Vermittlung geschaffener Kräfte hervorbringt, soll es ausgeschlossen sein, daß er dieselben nicht auch selbst unmittelbar bewirke !

3. St. führt noch einen andern Grund an (210 ff.). « Würde Gott », schreibt er, « alles neu entstehende Sein unmittelbar in ratione suppositi verursachen, dann wäre er in dieser Tätigkeit nicht causa per se primo des Seins, sondern nur per accidens. » Nun ist aber Gott die causa per se primo des Seins. Also. Der Obersatz wird damit bewiesen, daß « facere ens per se soviel ist als es aus nichts erschaffen ».

Das Argument ist aber ein offenbarer Fehlschluß. Es setzt nämlich voraus, daß durch die Tätigkeit der Geschöpfe ein *ens per se* entstehe. Das ist aber offenbar falsch. Die Geschöpfe bringen kein ens per se hervor, sondern machen nur ein bereits stehendes ens tale zu einem andern ens tale. Es ist also zwar selbstverständlich, daß ein *ens* nur durch Schöpfung per se produziert wird, d. h. seiner Totalität nach = ex nihilo ; aber es folgt daraus keineswegs, daß Gott die in der Natur neu eintretenden Veränderungen nicht unmittelbar als causa per se primo verursachen könne. St. beweist nur, daß Gott die neu eintretenden Wirkungen nicht per modum creationis verursacht : das ist jedoch selbstverständlich. Hätte St. die Lehre Caietans, die er mir entgegenhält, objektiver gelesen, so wäre ihm nicht entgangen, daß Caietan (und Thomas) vom causare ens per se sprechen, d. h. von der Produktion eines *Dinges* nach seiner Totalität, und folglich aus dem Nichts. In unserer Frage handelt es sich aber darum, wie Gott seinerseits die von den Geschöpfen verursachten Veränderungen und das auf diese Weise neu entstehende Sein verursache. Das Argument St.s ist nicht ad rem ; ebenso ist seine conclusio falsch. Wenn er folgert : Gott ist nur durch die Schöpfung und Erhaltung die causa per se primo des Seins, so gilt der Satz nur mit der Einschränkung : Gott ist nur durch Schöpfung causa per se primo eines *total neuen Seins oder Dinges*. Die causa prima kann aber ihrerseits, in der ihr eigenen Weise, Sein sowohl durch Schöpfung als auch durch Veränderung des bereits gegebenen Seins hervorbringen. St. aber verwechselt Wirkung und Wirkungsweise.

4. St. versucht indes seine These noch von einer andern Seite aus zu beweisen. Er beruft sich auf das Axiom : « non potest unus effectus

a pluribus causis immediate procedere » (210). Dieses Prinzip gilt aber bekanntermaßen nur von zwei Totalursachen der gleichen Ordnung, nicht aber von zwei Ursachen, von denen die eine der andern untergeordnet ist, wie z. B. das Instrument. Da nun die Geschöpfe Gott untergeordnete Ursachen sind, können beide die ganz gleiche Wirkung unmittelbar verursachen. Darum schreibt Thomas : « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed *totus* (effectus) *ab utroque* secundum alium modum, sicut *effectus totus attribuitur instrumento* et *principali etiam totus* » (C. G. III c. 70).

5. St. hält mir die Auktorität Caietans und des Ferrariensis entgegen, die lehren, daß Gott nur immediatione virtutis alles neue Sein bewirke. Diese verstehen aber den Satz dahin, daß Gott dieses neue Sein nicht ohne Vermittlung einer andern geschaffenen Ursache bewirke und *insofern* nicht immediatione suppositi. Dabei betonen sie aber energisch, daß Gott alles neue Sein selbst bewirke. Sie lehnen also die These Stuflers ab, nach der Gott nur Kraft und Stoff erschaffen und erhalten würde. [1]

Ganz besonders deutlich ist die Lehre des *Ferrariensis* im Comment. zu C. G. III c. 70. St. hat nur einen Passus daraus hervorgehoben, die Hauptpunkte aber übergangen.

Zum ersten Argument des hl. Thomas bemerkt der Ferrariensis : « Duplex vis ad agendum rebus creatis inest, dum agunt : una est forma, habens esse firmum et ratum in natura per quam agunt tanquam propria et naturali virtute ; alia est *vis* quae est *intentio sola virtutis divinae*, habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aere et *virtus* artis in instrumento, et ista vis non convenit rebus nisi quantum actualiter operantur et agunt tanquam divinae virtutis instrumenta, sicut et virtus artis non remanet in instrumento nisi quando ipso utitur ad operationem artis. *Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantum illis communicat, dum eas ad operationem applicat.* » Das ist natürlich das Gegenteil der Lehre Stuflers.

Über die immediatio virtutis et suppositi drückt sich der Kommentator aus, wie folgt : « Cum dicimus, aliquod *agens* esse *immediatum*, intelligimus, *post ipsum non esse aliud suppositum agens, ab ipso motum.* Cum autem dicimus, aliquam *virtutem* esse immediate productivam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem a qua moveatur, sed *ipsam* esse *ex se productivam effectus.* » In diesem Sinne lehrt dann der Ferrariensis, daß Gott nur immediatione virtutis, nicht aber suppositi wirke, weil sonst die Wirksamkeit der Geschöpfe ausgeschlossen würde. Ergänzend fügt er bei, daß wegen der Identität der virtus Dei und Gottes selbst, dieser immediate wirke. « *Deus,* quia est idem quod sua virtus ...., non tantum habet ut eius virtus sit quo agentia secunda agant, sed etiam habet ut sit *agens quod,* in eodem ordine quo sua virtus est agens quo, ut sc. *immediate agat* immediatione virtutis et non per virtutem alterius agentis, et

[1] An anderer Stelle (210. 216) stempelt St. mich sogar zu einem Anhänger Molinas. Aber ist St. der Unterschied des concursus simultaneus im thomistischen und molinistischen Sinne nicht bekannt ? Lemos, der gegen mich angeführt wird, bekämpft den molinistischen concursus simultaneus.

ut dici possit, *Deus immediate in omnibus operatur.* » Es wird beigefügt: « Cum hoc autem stat quod (Deus) aliqua agat mediate mediatione suppositi, dum causis naturalibus utitur tanquam instrumentis, non solum virtutis suae .... sed etiam ipsius Dei agentis. »

Der Gegensatz zwischen Stufler und dem Ferrariensis ist evident. Nach dem letztern kann man nicht sagen, daß Gott insofern Ursache alles Seins sei, als er Kraft und Stoff erschafft und erhält, sondern Gott wirkt außerdem noch immediatione virtutis, so daß er *unmittelbares* Agens ist, wenn auch nicht immediatione suppositi, insofern er sich nämlich der Geschöpfe als Instrumente bedient. St. klammert sich an diese Ausdrucksweise, übersieht aber die Lehre und die Sache.

Zu allem Überflusse konkludiert der Commentator folgendermaßen: « Non ab omnibus philosophis conceditur quod Deus agat immediate in omnibus rebus secundum virtutem, *eo modo quo nos dicimus virtutem divinam esse omnibus immediatam,* quia sc. *per se omnem rem attingit* et nulla causa agit nisi inquantum *virtus primi agentis eam applicat ad operationem et ea utitur tanquam instrumento :* sed *aliqui* dixerunt, quod Deus quaedam immediate produxit, ipsa sc. sua virtute attingendo, quaedam vero mediate, *dando sc. causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, et eas in esse conservando,* non autem illa sua virtute immediate attingendo. » St. hat sich begreiflicherweise gehütet, seinen Lesern die ganze These des Commentators vorzuführen. [1]

6. St. hat also in der ganzen Frage nur das eine gezeigt, daß nämlich nach der Lehre des Aquinaten Gott die Geschöpfe als Werkzeuge zur Hervorbringung neuer Wirkungen benützt. Daraus folgert er in seiner bekannten Art, daß Gott selbst diese Wirkungen nicht unmittelbar hervorbringe, und verschweigt dabei, daß Thomas ausdrücklich das Gegenteil lehrt: « *idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate,* licet alio et alio modo. »

Der Satz: « esse est effectus proprius Dei » hat keineswegs bloß den einen Sinn, daß Gott Kraft und Stoff erschaffe und erhalte, sondern überdies, daß auch alles neu eintretende Sein, obwohl es von den Geschöpfen verursacht wird, auch von Gott selbst, als causa principalis, bewirkt werde. Nur so ist auch Gott im eigentlichen und strengen Sinne causa universalis omnis entis.

Schlußbemerkung.

Ich habe mir nochmals die Mühe genommen, auf P. Stuflers Irrgänge einzugehen. Dieser beschwert sich zwar, daß ich sein Werk

[1] In gleicher Weise drückt sich *Caietan* aus (zu I q. 8 a. 1.) Er schreibt: « Immediatio suppositi est, quando inter suppositum agens et effectum nullum mediat suppositum subordinatum coagens. » In diesem Sinne schließt er natürlich bei Gott die immediatio suppositi aus, denn sonst wäre das Sein ein « effectus a solo Deo proveniens, excludendo omnem mediam causam effectivam. » Dagegen lehrt er ausdrücklich, daß « omnis modus essendi » unmittelbar und « effective » von Gott sei (zu I q. 44 a. 1), wenn auch nur in der Schöpfung ein ens per se produziert werde (l. c., a. 2).

« verschwiegen » hätte (217). Das ist aber nicht richtig, da ich ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht habe (Divus Thomas, 1924, p. 178). Wenn ich nicht darauf einging, geschah es aus dem einfachen Grunde, weil die Besprechung dieses Werkes von Anfang an einer andern Seite reserviert wurde. St. mag sich darum gedulden, er wird schon noch bedient werden. Ich selbst glaubte, St.s Artikel über Johann von Neapel sei geeignet, die Fehler der Stuflerschen Interpretation an einem kurzen Beispiele zu zeigen. Daß ich den Nagel auf den Kopf getroffen hatte, zeigt die nachfolgende Kontroverse. St. kann sich jedenfalls nicht beschweren, daß ich ihm zu wenig Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hätte.

Ich habe allerdings von vornherein bemerkt, daß ich nur widerwillig in die Frage eingegriffen habe.

Rom, Collegium Angelicum, am Feste des hl. Bonaventura.

Nachtrag. — Während des Druckes unserer Antwort ist eine neue Beurteilung der Resultate St.s erschienen, und zwar aus der Feder von P. *Adhémar D'Alès* S. J. *(Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1925, p. 542–550). P. D'Alès, wohl der bedeutendste Dogmenhistoriker unter den französischen Jesuiten, lehnt die negativen Resultate St.s aufs neue ab: ein früheres Urteil siehe « Divus Thomas », 1924, p. 307. Vorerst bemerkt D'Alès: « Thomas wird nicht müde, immer wieder auf die Trilogie zurückzukommen: Erhaltung des Seins, Applikation der Kraft, unmittelbare Mitwirkung (Konkurs) zum actus secundus. Diese Trilogie, die Thomas nicht umsonst betont, läßt sich nicht auf das erste Glied einschränken » (p. 548). — Inbezug auf die Einwirkung Gottes in der übernatürlichen Ordnung findet D'Alès beim hl. Thomas keinen Anhaltspunkt für die Ansicht St.s. Er fügt bei: « Je ne trouve rien en saint Thomas qui ne s'harmonise parfaitement avec les enseignements communs de la foi » (p. 549). — D'Alès schließt mit der Bemerkung, daß St. auf der ganzen Linie die Lehre des Aquinaten « verstümmelt » habe (p. 550).