Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 15 (1937)

Artikel: Nochmals : das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin

Autor: Benz, Meinrad

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762776

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: 02.07.2025

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

Nochmals:

Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin.

In 1. Sent. d. 38 q. 1 a. 5.

Von Dr. P. Meinrad BENZ O. S. B., Einsiedeln.

Unter obigem Titel erschien im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 255-273) ein Artikel, in dem nachzuweisen gesucht wurde, daß der hl. Thomas an der angeführten Stelle das Vorherwissen Gottes aus seiner Kausalität nicht, wie P. Stufler[1] behauptet, geleugnet, sondern ebenso wie anderwärts gelehrt hat. Dieser Artikel hat, wie zu erwarten war, den Beifall P. Stuflers nicht gefunden. In der Innsbrucker « Zeitschrift für kath. Theologie » 1937, S. 323-340, läßt er eine Erwiderung erscheinen, in der er in sichtlicher Erregung alles in Abrede zu stellen sucht, was im besagten Artikel aufgestellt worden war. Einzig darin will er, « um die Empfindlichkeit gewisser Kreise zu schonen », entgegenkommen, daß er die Thomisten in Zukunft nicht mehr « Bannesianer » nennen will, sondern Thomisten ; wobei aber inskünftig das Wort thomistisch ihm nur das bedeuten werde, « was Eigengut jener Schule ist, die sich selbst Thomisten nennen » (sic) ; was hingegen nach seiner Überzeugung wirkliche Lehre des hl. Thomas ist, wird er fürderhin als *thomasisch* bezeichnen. Wenn P. Stuflers Sprachgebrauch durchdringt, werden wir also künftig neben dem Thomismus der Thomisten auch einen Thomasmus der Thomasten in unseren theologischen Schulen zählen.

Doch an diesen seinen Benennungen liegt ja nicht viel ; in der Sache aber lehnt P. Stufler, wie gesagt, alles in jenem Artikel Gesagte ab und hält bis aufs Wort seine früheren Behauptungen aufrecht. Freilich, neue Beweise bringt er dafür nicht vor ; aber hat er vielleicht meine Beweise im dortigen Artikel widerlegt ? Ein naiver Leser könnte

[1] In seinem Werke : « Gott, der erste Beweger aller Dinge ». Innsbruck, F. Rauch 1936, S. 146.

vielleicht aus der triumphalen Sicherheit der Sprache P. Stuflers und dem Umstand, daß eine so angesehene Zeitschrift seinen Artikel an erster Stelle bringt, zu diesem Schlusse kommen, und so könnte sich die Legende weiter erhalten, P. Stufler habe wirklich bewiesen, daß der hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 das sichere göttliche Vorherwissen der zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe aus seiner Kausalität allein « glattweg » abgelehnt habe. Darum erlaube ich mir, sofern die verehrliche Redaktion des « Divus Thomas » es gestattet, die sachlichen Ausführungen P. Stuflers einer nochmaligen ernsten Prüfung zu unterziehen. Es soll dabei mein Bestreben sein, sine ira et studio zu reden und mich nur an das Wesentlichste zu halten, ohne auf alle unberechtigten Vorwürfe, Schiefheiten und Mißverständnisse einzugehen, die P. Stufler in seiner Erregung unterlaufen sind. Alles zurecht zu rücken würde ein Buch erfordern.

Um dem geneigten Leser das Verständnis unserer Untersuchung zu erleichtern, dürfte es nützlich sein, das Wesentliche des zu untersuchenden Artikels herzusetzen. Sein Titel lautet : « Utrum scientia Dei sit contingentium ». Laut dem ersten « Sed contra » : « Ea, quae subsunt libero arbitrio, sunt maxime contingentia », sind kontingente, d. h. zufällige, ungewisse Dinge besonders die (zukünftigen) freien Willenshandlungen der Geschöpfe. Bezüglich dieser zufälligen Dinge also ist zu untersuchen, ob sie etwa auf Grund ihrer Zufälligkeit dem göttlichen Vorherwissen entzogen seien. Zwei Gründe scheinen dafür zu sprechen : « *Contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem.*

Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde, cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, non videtur quod possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit. Et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito, patet in scientia nostra, quae non est causa rerum et in scientia Dei respectu malorum.

Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo.

Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae

secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationem secundarum causarum; et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae, et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia aliqua, certitudinem in scito».

Das also ist im Wesentlichen der Text, über dessen Sinn P. Stufler und ich so sehr verschiedene Auffassungen haben.

Diese Verschiedenheiten beginnen schon gleich bei den Einleitungsworten des hl. Thomas zu den Lösungen der beiden Schwierigkeiten : « Et de primo quidem satis manifeste potest accipi ». Nach P. Stufler sieht der hl. Thomas im ersten Punkt, der Versöhnung von unabänderlichem Gotteswillen und freiem Menschenwillen, keine große Schwierigkeit, wohl aber im zweiten, der Aufrechterhaltung der Kontingenz mit dem göttlichen Wissen. Die Thomisten sollen es gerade umgekehrt halten, ein Zeichen, daß ihre Lehre nicht die des hl. Thomas sei. Meine kurze Entgegnung, Thomas rede eben von der quaestio facti, *daß* die Kausalität Gottes die Freiheit nicht aufhebe, nicht von der quaestio iuris, vom Modus, *wie* das geschehe ; das Geheimnis liege aber im Modus, scheint für P. Stufler ein großes Ärgernis gewesen zu sein. Diese Antwort stelle dem wissenschaftlichen Ernst des hl. Thomas ein sehr schlechtes Zeugnis aus. « Nach P. Benz würde er der Behauptung, die göttliche Kausalität hebe die Freiheit auf, nur die andere Behauptung gegenüberstellen, sie hebe dieselbe nicht auf, und trotzdem erklären, damit sei die Schwierigkeit offensichtlich (manifeste) beseitigt. Seit wann ist denn eine Schwierigkeit dadurch gelöst, daß man sie einfach negiert ? Nein, eine solche Methode darf man dem hl. Thomas nicht zuschreiben » (S. 325).

Nun, das Ärgernis ist ein gesuchtes, nicht ein von mir gegebenes. Nirgends sage ich, der hl. Thomas stelle nur der einen Behauptung eine andere entgegen ; im Gegenteil, S. 259 sage ich ja ausdrücklich, daß nach dem hl. Thomas « Gott seinen Einfluß, seine Kausalität anpasse der Natur und der Disposition der zweiten Ursache und so durch sie unfehlbar die gewollte Wirkung hervorbringe ». « So wirkt er durch notwendige zweite Ursachen notwendig eintretende Wirkungen, durch fehlbare zweite Ursachen kontingente, durch freie Ursachen freie Wirkungen ». Dieser Grundsatz kehrt beim hl. Thomas sehr oft wieder ; sogar die Anpassung, die P. Stufler nicht kennen will, lehrt er ausdrücklich. So De Verit. XXIII 5 : « *Secundum quod Deus disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo, quem disponit* ». Und I-II 10, 4 : « *Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem ; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes* ». Die gleiche Lehre spricht der Aquinate ja auch in unserem 5. Artikel aus : ... *ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes* ». Cf. I q. 19 a. 8 ; Quodl. 11 q. 3 a. 3. Diese Lehre des hl. Thomas beweist wohl und erklärt bis zu einem gewissen Grade die *Tatsache* der geschöpflichen Freiheit bei unabänderlicher, unfehlbarer Wirksamkeit des göttlichen Willens, bringt jedoch die Art und Weise der Einwirkung Gottes nicht zur vollen Einsicht, so daß die Thomisten mit Recht von einem Geheimnis reden können. Dies der Sinn meiner Worte nach dem Zusammenhang. Wie P. Stufler sie auslegt, bieten sie freilich Gelegenheit zu rhetorischer Entrüstung und wirkungsvoller Widerlegung, entsprechen aber nicht mehr jenem meinem Sinn.

Damit sind wir aber nun zum entscheidenden Hauptpunkt unserer Kontroverse gekommen. P. Stufler glaubt nämlich in unserer Stelle nicht bloß die *Tatsache*, sondern auch den *modus* angegeben zu sehen, « wie göttliche Kausalität und geschöpfliche Freiheit in Einklang gebracht werden können » (S. 325 f.). Das richtige Verständnis der ganzen Beweisführung des hl. Thomas hange von der Feststellung des wahren Sinnes des Axiomes ab : « *Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae* ». In der Einschätzung der Wichtigkeit des wahren Sinnes des genannten Axioms gehe ich nun mit P. Stufler vollkommen einig. Es handelt sich also

nur noch darum, welches der Sinn ist, den der hl. Thomas mit diesem Axiom verbunden hat.

P. Stufler glaubt nun, daß nach der Lehre des hl. Thomas das recipere, das Aufnehmen des Einflusses der ersten Ursache in der nächsten Ursache in allen Ordnungen der Ursachenreihen das gleiche sei, ob es sich nun um geschaffene Erstursachen in der Beziehung zu ihren nächsten Ursachen handle, wie um die Beziehung der Kraft der Sonne zum Blühen des Baumes oder der Bewegung der Gestirne zu den Veränderungen in den Körpern, oder aber um die Beziehung der schlechthin ersten, göttlichen Ursachen zu den nächsten Wirkursachen, z. B. zum menschlichen Willen. Wie die Unfruchtbarkeit des Baumes die Wirkung des Sonnenscheines verhindert und dieser so versagt, so verhindert der widerstrebende menschliche Wille die Wirksamkeit des göttlichen Willens und macht ihn versagen. Daß dies wirklich die Auffassung P. Stuflers ist, geht klar aus seinen Worten hervor. So sagt er S. 326: « P. Benz meint, der Satz will besagen, daß Gott seinen Einfluß, seine Kausalität anpasse der Natur und der Disposition der zweiten Ursache und so durch sie unfehlbar die gewollte Wirkung hervorbringe. So interpretieren ihn auch gewöhnlich die Thomisten. ... Von einer solchen 'Anpassung' ist aber in unserem Texte absolut keine Rede. Wenn P. Benz nur etwas genauer betrachtet hätte, hätte er sehen müssen, daß der englische Lehrer das Axiom nicht bloß auf Gott, sondern auch auf die Sonne als erste Ursache der Veränderung in der Körperwelt anwendet, indem er unmittelbar fortfährt:

Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris (alle Sperrungen sind von P. St.), *cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis sit invariabilis.*

P. Benz wird doch nicht im Ernste behaupten wollen, daß die Sonne ihre Kausalität den verschiedenen Naturen der Körper anpasse und anders die leblosen, anders die lebenden Körper bescheine, aber immer unfehlbar jene Wirkung hervorbringe, auf die ihre Kausalität hingeordnet ist, zumal Thomas ausdrücklich sagt, daß die Wirkung der Sonne durch einen Defekt der zweiten Ursache verhindert werden kann.

Der Sinn des Axioms ist demnach ein ganz anderer, als jener, den ihm P. Benz mit den Thomisten beilegt ».

In gleicher Weise wendet P. Stufler das Verhältnis der geschaffenen Erstursache zur Zweitursache auf das Verhältnis der göttlichen Erstursache zu den nächsten Ursachen unverändert an unter Berufung auf De Malo III a. 2 und De Verit. II a. 14 ad 3 und ad 5.

Auf der Grundlage dieser Gleichsetzung der göttlichen und geschöpflichen Erstursächlichkeit glaubt also P. Stufler mir gegenüber « durch genaue Analyse des Textes unter Herbeiziehung anderer Stellen bewiesen » zu haben : « 1. Thomas zeigt nicht bloß, *daß*, sondern auch *wie* göttliche Kausalität und geschöpfliche Freiheit einander nicht ausschließen, und zwar auf eine leicht verständliche Weise ; 2. nach Thomas erreicht die Kausalität Gottes nicht immer den von ihm intendierten Erfolg, da der geschöpfliche freie Wille ihr ein Hindernis entgegensetzen und versagen kann ; 3. aus eben diesem Grunde kann Gott aus seiner Kausalität *allein* kein unfehlbar sicheres Vorherwissen der freien Handlungen haben » (S. 329).

Das also ist das Ergebnis P. Stuflers aus der Untersuchung des 1. Teiles des besprochenen Thomasartikels. Geradezu vernichtend für meine thomistische Auffassung des Textes, nicht wahr ?

Leider muß ich die Siegesfreude trüben. P. Stufler hat eine Mahnung des hl. Thomas nicht beachtet, sich durch die Ähnlichkeiten des Geschöpfes mit Gott nicht irreleiten zu lassen, da die Unähnlichkeiten viel größer sind. De Verit. II a. 10 ad 1. Sed contra : « Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non sine magna insipientia contingat, quod ex tali similitudine mens decipitur ».

P. Stufler ist der Täuschung, von der St. Thomas hier spricht, wirklich zum Opfer gefallen. Weil der Heilige sagt : *effectus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae*, schließt er sofort, dieses recipere geschehe in gleicher Weise, ob nun Gott oder ein Geschöpf die erste Ursache sei, in beiden Fällen sei es die zweite Ursache, die durch ihre Indisposition oder Gegenwirkung die Einwirkung der ersten Ursache modifiziere, also unsicher mache ; so ermögliche also die Ursächlichkeit Gottes allein kein unfehlbar sicheres Vorherwissen der freien Handlungen. Darum die zuversichtlichen Worte : « P. Benz wird doch nicht im Ernste behaupten wollen, daß die Sonne ihre Kausalität den verschiedenen Naturen der Körper anpasse » usw. Nein, gewiß nicht. Die Sonne kann und tut das nicht, wohl aber Gott, die schlechthin allgemeine Ursache alles Seins. Eben dies ist nach dem hl. Thomas der Unterschied zwischen der göttlichen

und der geschöpflichen Erstursache : diese bewegt nur einen bestimmten Kreis von Zweitursachen, denen andere Zweitursachen entgegenarbeiten können ; Gott ist die Ursache alles Seins und jeglicher Weise und Betätigung des Seins, darum ist seiner Einwirkung kein Sein und keine Seinsweise entzogen ; unfehlbar wirkt er durch jede Zweitursache das Gewollte und unfehlbar erkennt er in seiner Kausalität jede Wirkung. Daß dies die echte Lehre des hl. Thomas ist, geht schon klar hervor aus den Zitaten meines von P. Stufler bekämpften Artikels ; wegen der entscheidenden Wichtigkeit der Frage seien aber noch folgende Texte des Heiligen zum Beweise angeführt.

Ganz ausführlich spricht der hl. Thomas die von den Thomisten gemachte Unterscheidung aus in Metaph. VI lect. 3 : « *Invenitur in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina ; sub hac secundo est causa incorruptibilis sed mutabilis, scilicet corpus coeleste ; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae : ignis enim generat ignem, et homo generat hominem et planta plantam. Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis et quodammodo particularis. Particularis quidem, quia se extendit ad aliquod genus entium determinatum, scilicet ad ea quae per motum in esse producuntur ; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas eius, sed ad omnia quae alterantur et generantur et corrumpuntur : illud enim, quod est primo motum, oportet esse causam omnium consequenter mobilium. Sed causa primi gradus est simpliciter universalis ; eius enim effectus proprius est esse ; unde quicquid est et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae propriae continetur ... Nihil inveniri potest quod ab ordine causae altissimae divinae exeat, cum eius causalitas extendat se ad omnia inquantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae ; quia et ipsa materia et eius dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis et alterantis ... Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus quae eius ordini non subdatur. Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam refe-*

runtur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae ».

Nehmen wir zu diesen Worten die der Kürze halber ausgelassenen, durch Punkte angedeuteten Stellen hinzu, so unterscheiden sich nach dem hl. Thomas die drei Stufen von Ursachen gerade dadurch, daß die Partikulärursachen auf viele Weisen in ihrer Wirkung behindert werden und versagen können, in geringerem Umfang auch die Himmelskörper, die eine beschränkte Allgemeinheit der Wirkungen haben; die *schlechthin allgemeine, göttliche Ursache* aber ist auch *schlechthin unfehlbar* in ihrer Wirkung, und zwar nicht etwa wegen einer aller göttlichen Kausalität voranleuchtenden scientia media, sondern weil die Kausalität Gottes sich auf Alles erstreckt insofern es *Sein* ist. Damit ist selbstverständlich gegeben, daß Gott in seiner Kausalität allein alles außergöttliche Sein, *quidquid est et quocumque modo est*, mit unfehlbarer Sicherheit erkennt. *Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur ... quod omnia subduntur divinae providentiae.* Ein größerer Widerspruch als der zwischen St. Thomas und P. Stufler in dieser Frage scheint mir undenkbar.

Den gleichen Unterschied zwischen der fehlbaren geschaffenen und der schlechthin unfehlbaren göttlichen Erstursache macht der hl. Thomas auch an vielen andern Stellen seiner Werke. So Quodl. XI a. 3; XII a. 3; De Verit. q. 23 a. 5 ad 3, etc. Weil das Beispiel von der Sonne und dem Blühen des Baumes P. Stufler so beweiskräftig scheint, sei er hingewiesen auf I. Sent. d. 47 q. 1 a. 1 ad 3. Hier macht sich der Aquinate den Einwurf: « *Omnis causa prima, quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris, quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producitur, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed voluntas Dei est causa prima non excludens causas secundas quae deficere possunt. Ergo videtur, quod non efficaciter prodaeat effectum* ». Wie müßte die Antwort nach P. Stufler lauten? Folgerichtig würde sie lauten müssen: Wenn man bloß den Willen Gottes in Betracht zieht und absieht von einem aller Kausalität vorangehenden Wissen der futuribilia (von dem der Objiciens nichts weiß), ist allerdings der Wille Gottes wegen dem Versagen der zweiten Ursache nicht unfehlbar sicher und aus ihm allein gibt es in der Tat kein sicheres Wissen der

Wirkung. Nicht so der hl. Thomas: « *Ad tertium dicendum, quod voluntati Dei non solum subiacet expletio effectus, sed etiam causarum omnium praecedentium ordo, secundum illas conditiones, quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem, salvetur: voluntati enim consequenti subicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae* ». Mit dem Willen, der Kausalität Gottes, verhält es sich also nicht wie mit einer geschaffenen Erstursache, z. B. der Sonne. Ihr Einfluß ist beschränkt auf ihren natürlichen Wirkungskreis, sie kann die Keimkraft dem Baume nicht geben, sondern sie nur zur Entwicklung bringen. Hat darum eine andere Ursache z. B. den Wurzeln alle Feuchtigkeit entzogen oder die Rinde des Baumes ganz zerstört, so kann die Sonne ihm nicht mehr helfen. Ganz anders ist es mit dem göttlichen Willen: er ist die schlechthin allgemeine Ursache jedes Seins und jeder Seinsweise; ihm untersteht die ganze Reihe der Ursachen, die auf den Baum einwirken können; von seiner Kausalität geht also die Fruchtbarkeit des Baumes oder dann seine Unfruchtbarkeit unfehlbar aus und kann aus ihr erkannt werden. Das gilt nicht nur vom Baum, sondern in seiner Art auch vom Menschen. Wenn Gott ihn zur Seligkeit bestimmt, so steht es auch bei dem göttlichen Willen zu bewirken, daß ein solcher seine Seligkeit wolle und verdiene und so selig werde.

Ähnlich lehnt der Heilige die Gleichstellung der geschaffenen mit der göttlichen Erstursache ab in I q. 19 a. 6 ad 3. Der Einwand lautet: « *Voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias ... Sed effectus causae primae potest impediri per defectus causae secundae, sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur* ». P. Stufler hat sich S. 327 das Beispiel von der *virtus motiva* und dem *defectus tibiae* aus De Malo III a. 2 auch zu Nutzen zu machen gesucht, wieder im Sinne seiner Gleichstellung. Der hl. Thomas aber unterscheidet wieder in der gewohnten Weise: « *Ad tertium dicendum quod causa prima tunc impediri potest a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum modum evadere; et sic est de voluntate Dei* ».

Es dürfte überflüssig sein, weitere Texte anzuführen. Wer solche wünscht, findet sie z. B.: in 3. Sent. d. 23 q. 3 a. 1 q. 1; Sent. d. 3 q. 2 a. 3 ad 3; De Pot. III a. 4; De Verit. VIII a. 12, usw.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie sehr P. Stufler sich täuscht, wenn er, die erste Schwierigkeit abschließend, als Ergebnis hinstellt (S. 330) : « *Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae* ... Die Kausalität Gottes bringt nicht unfehlbar jenen Effekt hervor, zu dem er die zweite Ursache bewegt, sondern nur dann, wenn in derselben eine '*opportunitas mobilitatis*' vorhanden ist. Folglich ist sie auch für Gott kein untrügliches *medium*, aus dem er die kontingenten unfreien Handlungen der Geschöpfe vorherwissen kann ». Die Lehre des hl. Thomas ergibt einen ganz andern Sinn ; denn es geht nicht an, jenes Axiom im gleichen Sinn auf die geschaffene und die göttliche Erstursache anzuwenden ; die geschöpfliche Erstursache kann versagen ; die göttliche Erstursache ist unfehlbar und darum untrügliches *medium* des göttlichen Wissens. Die Kontingenz und Freiheit des Geschöpfes leidet keinen Schaden, weil Gott seine unfehlbare Beeinflussung der Natur und Disposition des Geschöpfes anpaßt [1].

[1] P. Stufler findet keinen Gefallen an dieser « Anpassungstheorie » (S. 330, Anmerkung). « Abgesehen davon, daß der hl. Thomas im ganzen Artikel von einer solchen Anpassung nicht redet, ja sie durch das Sonnenbeispiel geradezu ausschließt, wie früher nachgewiesen wurde, ist diese Auslegung schon aus dem Grunde unhaltbar, weil aus ihr mit logischer Notwendigkeit folgen würde, daß die göttliche Kausalität selbst mangelhaft und unvollkommen sei. Denn wenn einerseits die zweite Ursache nicht das Geringste leisten kann wenn sie nicht von Gott dazu bewegt wird, und wenn andererseits die göttliche Bewegung so unfehlbar wirksam ist, daß die zweite Ursache all das ausführt, wozu sie bewegt wird, dann muß bei einem Versagen der zweiten Ursache der Grund hiefür in der göttlichen Kausalität selbst liegen. Der freie Wille versagt und begeht eine Sünde, weil eben die göttliche Bewegung nicht weiter ging als bis zu einem unvollkommenen, sündhaften Akt. Hätte sie in sich die Kraft gehabt, auch einen guten Akt hervorzubringen, dann hätte der Wille nicht versagen können, weil es nicht in seiner Macht liegt, weniger zu leisten, als wozu er von Gott bewegt wird ».

Darauf ist zu antworten, daß der hl. Thomas in unserem Artikel das Wort « Anpassung », « adaptatio » freilich nicht ausspricht, wohl aber die Sache : et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ... sed mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes ». Daß diese Worte im Sinne der « Anpassung » zu verstehen seien, geht aus den oben S. 418 angeführten Texten hervor. Sehr klar sind auch die Worte des Heiligen in Metaph. VI lect. 3 : « Ad divinam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatae, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequitur vel contingenter ». Wie das « Sonnenbeispiel » die « Anpassung » ausschließt, oder vielmehr nicht ausschließt, haben wir oben gesehen. Am merkwürdigsten ist die « mit logischer Notwendigkeit » gezogene Folgerung, bei der thomistischen Lehre sei die göttliche Kausalität selbst der Grund der Sünde. Die göttliche Kausalität geht doch immer auf das Sein, das Gute ; das Böse, die Sünde als Sünde läßt sie zwar, aus

So ist dessen Tätigkeit frei und dennoch in Beziehung auf die göttliche Erstursache schlechthin unfehlbar sicher.

Muß also der Versuch P. Stuflers, seine Erklärung der ersten Schwierigkeit unseres Artikels zu retten, als erfolglos bezeichnet werden, so noch viel mehr der folgende, der sich auf die Worte bezieht, mit denen der hl. Thomas zur Lösung der zweiten Schwierigkeit überleitet. Den Beweis, den P. Stufler aus diesen Worten herleitet, fand er nicht schon, wie den ersten, bei früheren Molinisten wie Schneemann und Fries, vor ; er ist eigenes Produkt und wird von ihm als « noch viel klarer und bestimmter » eingeschätzt als der erste, als Beweis, daß der hl. Thomas « das bannesianische System glattweg abgelehnt » habe. Meine Bemerkung, er habe die Stelle mißverstanden, wird sehr ungnädig zurückgewiesen. So bleibt nichts übrig, als sie nochmals zu prüfen. Sie lautet :

« *Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul esse cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul, hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa aliqua scientia, certitudinem in scito* ».

Nach dem bisher Gesagten und dem Zusammenhang ist der Inhalt dieser Stelle der folgende : die zweite Schwierigkeit, die aus der Beziehung des Wissens zum Gewußten sich ergibt, ist größer als die erste aus der Beziehung der Ursache zum Verursachten. Denn die erste Ursache, auch wenn sie eine notwendige ist, kann zusammenbestehen mit dem Versagen der zweiten Ursache, sei es, daß die zweite Ursache die Wirkung der ersten verhindert, sei es — wenn es sich um die schlechthin erste, göttliche Ursache handelt, der gegenüber es keine Verhinderung gibt —, daß Gott eben eine versagende Ursache anwenden und sie versagen lassen kann. Aber *das Wissen* Gottes kann nicht zusammen bestehen mit einem Versagen der zweiten

weisesten und gerechtesten Gründen, zu ; deren einzige und letzte Ursache ist aber der freie, fehlbare Wille ; denn ihrer Natur nach verlangt die Sünde eine causa deficiens. Und da soll Gott schuld sein an der Sünde ? Eher könnte man der molinistischen Erklärung einen ähnlichen Vorwurf machen : warum wählt Gott gerade jene Anregungen und Umstände aus, von denen er sieht, daß der Sünder widersteht, während er in unzähligen andern Umständen bereitwillig der göttlichen Anregung gefolgt wäre ?

Ursache; denn es liegt ein Widerspruch darin, daß Gott zugleich *wisse*, dieser werde laufen, und dieser das Laufen unterlasse; und dieser Widerspruch besteht wegen der Sicherheit oder Gewißheit, die im Begriff des Wissens liegt, — *cum scientia sit certa cognitio* —, nicht wegen der Kausalität dieses Wissens. Es handelt sich also darum, in dem gewußten Kontingenten, trotz seiner Kontingenz, eine Gewißheit, Sicherheit zu finden, damit in Gott eine sichere Erkenntnis davon bestehen kann.

Ganz anders versteht P. Stufler unsern Text. « Es kommt vor allem darauf an », sagt er S. 331 f., « festzustellen, auf was sich das Pronomen 'hoc' bezieht. Nach allen Regeln der Grammatik kann dies nur das unmittelbar Vorausgehende sein. Unmittelbar aber ging voraus: *Scieutia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu.* Der hl. Thomas hatte also unmittelbar vorher behauptet, es sei unmöglich, daß Gott in seinem Vorherwissen irre, daß er z. B. ein kontingentes Ereignis vorherwisse und dieses dennoch nicht eintrete. Diese Unmöglichkeit eines Irrtums meint er also mit dem Worte *hoc*. Der Sinn kann also nur der sein: dies, daß nämlich jeder Irrtum im Vorauswissen Gottes ausgeschlossen ist, hat seinen Grund in der *certitudo scientiae* und nicht in ihrer '*causalitas*'. Mit andern Worten: Die Kausalität Gottes allein und für sich genommen gewährt keinen hinreichenden Grund für ein sicheres Vorherwissen der kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe. Dies allein kann nach der Grammatik und dem Kontext der wahre Sinn des Textes sein ».

So selbstsicher P. Stufler ist über die Richtigkeit seiner Auslegung, ebenso streng ist er in der Verurteilung der meinigen, die das entscheidende *hoc* auf den oben genannten Widerspruch bezieht. Von diesem Widerspruch sei im Text auch bei bestem Willen nichts zu entdecken. « Hier hat das Bestreben, das thomistische System um jeden Preis durch die Autorität des hl. Thomas zu stützen, P. Benz irre geleitet: er hat in den Text etwas hineingelesen, was in ihm nicht steht. Darum bleibe ich bei meiner Behauptung: Mit dem Satze: *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius*, hat Thomas das bannesianische System glattweg abgelehnt. Übrigens hat er das auch schon mit dem vorhergehenden Satze getan: *Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae* ».

Nun, was es mit der letzten Behauptung P. Stuflers für eine

Bewandtnis hat, haben wir oben gesehen. Prüfen wir nun, wohin das ominöse *hoc* zu beziehen ist. Schon das ist doch gewiß sehr verdächtig, daß der hl. Thomas sagen soll, die Unmöglichkeit zu irren sei in Gott ausgeschlossen durch die Sicherheit seines Wissens. Empfindet P. Stufler das nicht als eine des hl. Thomas unwürdige Tautologie ? Dann aber soll der hl. Thomas unmittelbar vor dem entscheidenden *hoc* behauptet haben, es sei unmöglich, daß Gott in seinem Vorauswissen irre und der Grund hievon sei die *certitudo scientiae*. Das aber ist durchaus unrichtig. Von der Irrtumslosigkeit Gottes ist gar nicht unmittelbar die Rede, die ist vorausgesetzt ; darum braucht es keine Begründung dieser Unmöglichkeit zu irren. Direkt ausgesprochen ist die Unmöglichkeit, der Widerspruch, daß Gott etwas voraussehe und dieses nicht eintrete, also noch kontingent bleibe ; auf das hätte schon das zweimal wiederholte *simul* aufmerksam machen sollen. Der Grund nun dieses *Widerspruches* ist die *Sicherheit* des göttlichen Wissens, und nicht seine Kausalität. Denn Gott kann bei all seiner unfehlbaren Kausalität die Zweitursache eben als fehlbare bewegen, so daß ihr Versagen eintritt ; er kann aber nicht *wissen*, daß sie versagt, wenn sie nicht versagt und umgekehrt.

Bei diesem Sachverhalt scheint es mir unmöglich zu sein, die volle Übereinstimmung des « bannesianischen Systems » mit der hier ausgesprochenen Lehre des hl. Thomas und deren diametralen Gegensatz zur Interpretation P. Stuflers zu verkennen. Sollte aber noch irgendwo eine Bedenklichkeit übrigbleiben, so müßte sie behoben werden durch den Vergleich unserer Überleitungsworte mit jenen Worten unseres Artikels, mit denen St. Thomas die zweite Schwierigkeit einführt. Ganz unzweifelhaft will der hl. Thomas an beiden Stellen das Wesen der Schwierigkeit gleich zeichnen, an der zweiten Stelle nur noch zeigen, warum sie größer ist. Die Worte lauten aber : *Secundo propter ordinem scientiae adscitum; quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit* ». Ein offenkundigerer Gegensatz zwischen diesen Worten des hl. Thomas und denen P. Stuflers ist doch kaum denkbar. P. Stufler kann bei bestem Willen in den Worten des hl. Thomas nichts entdecken « von einem Widerspruch, der von der Sicherheit des Wissens kommt, weil das erkannte Kontingente zugleich bestimmt und unbestimmt sein müßte ». Der Aquinate aber findet die zweite, vom Wissen Gottes hergeleitete Schwierigkeit gerade darin, daß das

Wissen nach seinem Begriff *Sicherheit* verlangt, *cum scientia sit certa cognitio;* schon aus dem *Begriff der Sicherheit,* auch abgesehen von der Kausalität, verlangt das Wissen Gottes Sicherheit und Bestimmtheit im Gewußten, die Kontingenz schließt aber diese Sicherheit und Bestimmtheit aus. Mit andern Worten: das Gewußte müßte, weil von Gott gewußt, sicher und bestimmt, weil kontingent zugleich unsicher und unbestimmt sein. Das die Schwierigkeit, der scheinbare Widerspruch, der im göttlichen Vorherwissen des zukünftigen Kontingenten nach dem hl. Thomas zu liegen scheint. Also doch wohl klarer, offener Widerspruch zwischen der Lehre des hl. Thomas und deren Deutung bei P. Stufler. Somit können wir unsere Untersuchung über die wesentlichen zwei Punkte des 5. Artikels I. Sent. d. 38 q. 1 schließen mit dem zuverlässigen, wissenschaftlichen Ergebnis, daß er keineswegs eine Leugnung, sondern eine Bestätigung des göttlichen Vorherwissens der kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe aus seiner Kausalität allein enthält.

Nachdem der Grundirrtum P. Stuflers in der Auffassung unseres Artikels klar aufgedeckt ist, erachte ich es für überflüssig, auf die Anschuldigungen und Mißverständnisse einzugehen, die er in 7 weiteren Seiten anhäuft. Da er den hl. Thomas in einem so wichtigen Punkt so gänzlich mißversteht, darf ich es nicht schwer empfinden, wenn er auch mich mißdeutet. Nur auf einen Punkt möchte ich noch eingehen. P. Stufler nimmt es übel, daß ich im ersten Artikel Texte des hl. Thomas anführe, die die Unfehlbarkeit der göttlichen Kausalität aussprechen. Die gebe er auch zu, erkläre sie aber durch die scientia media. Ich hätte zu beweisen gehabt, daß jene Unfehlbarkeit nur durch die praedeterminatio physica ad unum, nicht durch die molinistische scientia media erklärt werden könne. Er glaube genügend bewiesen zu haben, « daß der hl. Thomas eine unfehlbar wirksame Prädetermination des geschaffenen freien Willens nicht kennt ». Darauf ist zu antworten: um den Terminus der Prädetermination handelt es sich gar nicht, sondern um die *Tatsache,* ob der hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 das göttliche Vorherwissen der kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe aus seiner Kausalität allein ablehne oder nicht. P. Stufler behauptet diese Ablehnung: « Denn in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 spricht es Thomas mit ausdrücklichen Worten aus, daß *der Grund, warum Gottes Vorherwissen der zukünftigen kontingenten Dinge unfehlbar gewiß sei, nicht in seiner Kausalität liege* » (Gott, der erste Beweger aller Dinge, S. 146). Damit sollte ein « neuer Beweis » gegen die thomistische Lehre

von der göttlichen Willensbewegung aus dem hl. Thomas selbst gewonnen sein. Nun habe ich nachgewiesen, daß der Heilige in unserem Artikel keineswegs eine fehlbare göttliche Kausalität lehrt, sondern eine unfehlbare, aus der allein Gott sicheres Erkennen alles Außergöttlichen hat, das wies ich auch aus vielen andern Stellen nach. Nun zieht sich P. Stufler wieder auf seine früheren Ausführungen gegen die decreta praedeterminantia zurück. Also sollen seine Ausführungen über unsern Artikel seine früheren Beweise gegen jene Dekrete aufs Neue beweisen, hinwiederum sollen jetzt die früheren Beweise seine Auslegung unseres Artikels bestätigen: ein regelrechter circulus vitiosus!

Was aber die scientia media betrifft, die P. Stufler an mehr als zwanzig Stellen beim hl. Thomas nachgewiesen haben will, so handelt es sich hiebei um eine Zweideutigkeit. Alle diese Stellen bezeugen nur die *Tatsache*, daß Gott die sog. futuribilia erkennt; daß er sie vorgängig zu seiner Kausalität, d. h. seinen Willensdekreten erkenne, ist in keiner einzigen Stelle auch nur angedeutet. Das allein aber ist die molinistische scientia media: eine allen göttlichen Willensdekreten vorangehende Erkenntnis dessen, was der geschöpfliche Wille unter bestimmten Bedingungen sicher tun werde. Aber nicht bloß findet sich beim Aquinaten keine Spur einer solchen molinistischen scientia media, sie ist nach seinen Grundsätzen über das göttliche Vorauswissen des Außergöttlichen auch schlechthin ausgeschlossen. Zum Beweis hiefür berief ich mich in meinem Artikel auf De Verit. II 14: « *In omni scientia est assimilatio scientis ad scitum: unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur* ». Daß das göttliche Wissen vom Gewußten oder einem Dritten in Gott verursacht sein könne, ist für den hl. Thomas ausgeschlossen. « *Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum* ». Die Entgegnung P. Stuflers trifft die in diesen Worten liegende Schwierigkeit für die scientia media in keiner Weise. Er sagt (S. 337): « Die futuribilia existieren in Wirklichkeit nicht außer Gott, sie haben nur eine bedingte Existenz. Zu einer rein bedingten Existenz einer Wirkung ist keine aktuelle Ursache erforderlich, sondern genügt eine gleichfalls bedingte Ursache. Und eine solche ist auch bei der scientia media gegeben: Gott weiß, was die freien Ursachen unter bestimmten Voraussetzungen tun würden, wenn er sie nämlich durch innere Einsprechungen und äußere Umstände auf diese oder jene Art bewegen würde ». Damit ist einfach die Tatsache des Vorauswissens der futuribilia wieder behauptet: « Gott weiß, was die

freien Ursachen unter bestimmten Voraussetzungen tun würden » ; über den *modus*, über das *medium* dieses Wissens ist gar nichts gesagt und weiß P. Stufler auch nichts zu sagen, nur so viel glaubt er sicher zu wissen : Gott sieht es nicht in seiner unfehlbaren Verursachung der freien geschöpflichen Willenstat, d. h. nicht in den decreta physice praedeterminantia.

Was aber lehrt der hl. Thomas ? Sehen wir zu ! Das zu erklärende Faktum ist : Gott weiß sicher voraus, was das Geschöpf unter bestimmten realen oder irrealen Voraussetzungen tun würde : Wenn Petrus von der Magd nach seiner Jüngerschaft Christi gefragt wird, wird er seinen Meister verleugnen ; wenn den Tyriern und Sidoniern das Evangelium gepredigt würde, würden sie glauben. Wir haben da eine volle Übereinstimmung zwischen dem Wissen Gottes und dem von Gott Gewußten. Woher diese Übereinstimmung ? St. Thomas antwortet : « *In omni scientia est assimilatio scientis ad scitum ; unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur* ». Also verursacht entweder das göttliche Wissen (als Willen) das futuribile, oder das futuribile verursacht das göttliche Wissen, oder beides ist von einem Dritten verursacht ; in Gott kann aber nichts verursacht sein, *cum ipse sit, quidquid habet.* Also bleibt nichts anderes, als daß Gottes Wissen als mit dem Wollen verbunden das bedingte freie Wollen des Geschöpfes verursache. Ein von der göttlichen Kausalität unabhängiges Wissen Gottes von außergöttlichem, bedingt oder unbedingt freiwilligem Wollen, d. h. eine molinistische scientia media ist demnach nach der Lehre des hl. Thomas ausgeschlossen. Führen also die Thomisten das Wissen Gottes von den futuribilia auf subjektiv absolute, objektiv bedingte Dekrete des göttlichen Willens zurück, so drücken sie mit einer weiter entwickelten Terminologie das wesentlich Gleiche aus, was der hl. Thomas lehrte.

Mit dem Gesagten erklärt sich auch leicht die Tatsache, daß der Heilige konstant das Vorauswissen Gottes auf seine unfehlbare Kausalität zurückführt und die Unfehlbarkeit seiner Vorsehung aus Gottes Allmacht, nicht aus einem der Allmacht vorangehenden Wissen begründet.

Endlich möchte ich noch in Erinnerung rufen die Worte des hl. Thomas in unserem 5. Artikel : « *Scientia ... requirit certitudinem et determinationem in scito* ». « *Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia aliqua, certitudinem in scito* ». Auf die *futuribilia* angewendet, heißt das doch wohl : ihre Erkenntnis setzt die Sicherheit

und Bestimmtheit der geschöpflichen Willensentscheidung voraus, wenn die Voraussetzungen gegeben sind. Woher kann nun diese Bestimmtheit kommen? Nicht aus den Voraussetzungen, den Umständen und Anregungen, diese bestimmen den Willen nicht, da er frei ist; nicht vom geschöpflichen Willen selbst, der noch nicht existiert, jedenfalls sich noch nicht entschieden hat und, wo es sich um *futuribilia* im strengen Sinne handelt, sich nie entscheiden wird, weil die Voraussetzungen niemals eintreten. Also bleibt einzig die Bestimmung durch die göttliche Kausalität übrig, durch das Dekret des göttlichen Willens, den geschöpflichen Willen unter den gegebenen Bestimmungen so oder so zu bewegen. Also unabhängig von den göttlichen Dekreten keine *futuribilia* und kein göttliches Wissen von denselben; die molinistische scientia media ist wiederum ausgeschlossen. Wie alles Zukünftige nur darum zukünftig (und nicht bloß möglich) ist, daß es in einer Ursache zum künftigen Existieren bestimmt ist, zeigt der hl. Thomas schön I q. 16 a. 7 ad 3: «*Illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura; quae quidem causa solus Deus est*».

Am Schlusse seines Artikels überläßt es P. Stufler dem Urteil seiner Leser, ob ich den wissenschaftlichen Ertrag meiner Untersuchung richtig eingeschätzt habe, indem ich glaubte, dargetan zu haben, daß der Versuch P. Stuflers, in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 eine ausdrückliche Leugnung des göttlichen Vorauswissens des Kontingenten und den freien Willenshandlungen auf Grund der göttlichen Kausalität nachzuweisen, vollständig und auf der ganzen Linie gescheitert sei. Nach erneuter, ernster Prüfung kann ich aber mein Urteil nicht ändern. Im Gegenteil hat sich mir die Überzeugung gefestigt, daß der hl. Thomas keine andere Quelle der göttlichen Erkenntnis alles Außergöttlichen kennt als sein Wesen insofern es Wissen und Willen alles Seins und aller Seinsweisen ist (daß ich *zwei verschiedene Wege des göttlichen Vorherwissens* habe aufzeigen wollen, wie P. Stufler S. 333 sagt, ist eines seiner vielen Mißverständnisse). Dabei bin ich mir wohl bewußt, keine neuen Wege entdeckt zu haben. Meine Auslegung des Thomastextes ist, so viel ich sehe, die althergebrachte der thomistischen Schule, die ich natürlich zu Rate zog. Ich betrachte es aber nicht als tadelns-

wert und unwissenschaftlich, neben dem eigenen Denken und Studium des hl. Thomas auch den Lehren dieser Schule eine große Beachtung zu schenken. Denn ich fand ihre Vertreter wie in der gegenwärtigen Frage so auch sonst immer treu besorgt, den wahren Sinn des genialen doctor angelicus zu erforschen und darzulegen. So hat ja auch Papst Benedikt XV. am 29. Oktober 1916 den Kerntruppen dieser Schule, dem Dominikanerorden, das Zeugnis ausgestellt : « Diesem Orden muß nicht so sehr darum Lob zuteil werden, weil er den engelgleichen Lehrer hervorgebracht hat, als weil er später niemals, auch nicht einen Finger breit, von seiner Lehre abgewichen ist ». P. Stufler möge es darum nicht befremdend finden, wenn ich in der Auffassung der Lehre des hl. Thomas einer Richtung mehr Vertrauen schenke, die eine so hohe Empfehlung besitzt, als einer entgegengesetzten, deren Versagen ich feststellen mußte.