

Der neueste Kommentator des Hl. Thomas

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762082>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

DER NEUESTE KOMMENTATOR DES HL. THOMAS.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.



Im „philosophischen Jahrbuch“, herausgegeben von Dr. C. Gutberlet, 3. Bd, 4. H. versucht sich Herr Dr. W. Esser in der Kommentierung der Werke des hl. Thomas von Aquin. Veranlassung dazu bot ihm das von mir veröffentlichte Buch über: ‚die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas.‘ Der von Dr. W. Esser angestrebte Zweck war also, zu untersuchen, ob die von mir als Lehre des hl. Thomas aufgestellte Doktrin sich in der Wirklichkeit auch als solche erwiese.

Der Herr Kritiker bemerkt, er „gestehe gerne, daß Feldners Schrift von großer Belesenheit und Kenntnis der Werke des ‚Doctor Angelicus‘ zeugt; und bezüglich der Lösung der ersten Frage — welches die Ansicht des hl. Thomas bezüglich des Einflusses des Schöpfers auf die Handlung seiner Geschöpfe sei (S. 411) — könne er nicht umhin zu behaupten, daß sich viel schätzbare Material in dem genannten Werke vorfinde.“ (S. 412). Was dann aber die Sache selber angeht, so scheine dem Herrn Kritiker die Frage, ob Feldner in allen Stücken die wahre Lehre des englischen Lehrers richtig aufgefaßt und korrekt wiedergegeben habe, nicht so rundweg bejaht werden zu können.“ (a. a. O.)

Wohl habe der Verfasser:

1. mit überzeugender Beweiskraft dargethan, daß, da Thomas mit vollem Rechte nicht die Kreatur, sondern Gott für das Hauptagens erklärt und das Geschöpf bloß als Werkzeug in der Hand des allmächtigen Schöpfers anerkennt, eine gewisse „motio physica“ des Geschöpfes durch den Schöpfer bei jeder Thätigkeit statthaben müsse.

2. ebenso zwingend beweise er, daß diese motio wenigstens ‚natura et causalitate‘ der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen müsse, und darum auch in diesem Sinne ‚praemotio physica‘ genannt werden könne.

3. beschreibe er ganz richtig diese *praemotio physica* als die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber *actu* noch nicht handelnden Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns. (a. a. O.)

„Schwieriger und verwickelter,“ meint der Herr Kritiker, „gestaltet sich jedoch unsere Frage, wenn wir jetzt weiterhin das Wesen der ‚*praemotio*‘ näher zu bestimmen suchen. Da wir nun in diesem Punkte nicht in allem dem hochw. Herrn Verfasser beistimmen können, wollen wir mit wenigen Worten Feldners Ansicht wiederzugeben versuchen, dann dieser die Lehre des ‚*Doctor Angelicus*‘ gegenüberstellen, wie sie uns in seinen Werken entgegenzutreten scheint, und das Endurteil ‚*judicio sapientiorum*‘ überlassen.“ (S. 413.)

Nach der Ansicht des Herrn Kritikers weicht P. Feldner in sechs Punkten von der Lehre des hl. Thomas ab, und zwar:

1. darin, daß er den Willen eine passive Potenz nennt, während sie nach S. Thomas eine aktive, operative Potenz ist;
2. darin, daß er die *motio divina* im passiven Sinne real verschieden sein läßt von der *actio*, wozu sie von Gott gegeben ward;
3. darin, daß er behauptet, Gott als *motor universalis* teile unserm Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgut mit;
4. darin, daß er lehrt, diese Bewegung des Willens von seiten Gottes sei bereits ein freier Akt, und nicht vielmehr ein natürlich notwendiger;
5. darin, daß er die Anschauung verteidigt, der Wille könne diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber aktiv modifizieren;
6. darin, daß ein natürlich-notwendiger Akt als solcher frei sein könne. (S. 419—421) Besehen wir uns die Sache etwas näher.

Ad 1. — Nach P. Feldner ist der Wille an und für sich keine aktive, sondern eine rein passive Potenz. — Was ist denn der Wille an und für sich zufolge der Meinung des Herrn Kritikers? Beschreibt Feldner ganz richtig die *praemotio physica* als die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber *actu* noch nicht handelnden Kraft, so bleibt diese Kraft ohne *praemotio physica* offenbar bloß handelnsfähig. Ist nun eine bloß handelnsfähige Kraft gleichbedeutend oder identisch mit der *actu* handelnden? Das bestreitet ja der Herr Kritiker selber, indem er sagt, die *praemotio physica*

bewirke, daß die handelnsfähige Kraft actu handle. Dem P. Feldner sind aber: aktives Princip, aktive Potenz oder agens in actu identische Begriffe, wie der Herr Kritiker S. 413 selber zugesteht. Ist also das agens in actu gleichbedeutend mit aktiver Potenz oder Kraft, so unterscheidet es sich ohne Zweifel sachlich vom agens in potentia, von der Kraft im handelnsfähigen Zustande. Muß man demnach den Willen in diesem handelnsfähigen Zustande nicht passiv nennen?

Ferner erklärt der Herr Kritiker S. 412 gegen P. Molina, das Thätigkeitsprincip der Kreatur sei an sich bloß in der Möglichkeit zu handeln; und es müsse aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werden. Ist diese Möglichkeit nicht etwas Passives? Bildet sie nicht den Gegensatz zum Aktiven in ordine entitativo sowohl wie in ordine operativo? Endlich sagt der Herr Kritiker S. 413, Kard. Franzelin fordere mit Capreolus, Dom. Soto, Cajetan und Bannes u. a. eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft. Mit dieser Auffassung ist der Herr Kritiker offenbar einverstanden. Wie nun, wenn das Agens innerlich verändert werden muß, verhält es sich dann nicht passiv, ist es dann nicht mobile, keineswegs aber movens? Aktiv wird es ja erst durch Hinzufügung neuer Kraft. Wo lehrt aber Feldner in seinem Buche etwas anderes, als was der Herr Kritiker hier sagt? Der Wille ist an sich passiv heißt nichts anderes als, er ist nicht agens in actu und muß darum vom Gegenstande objektiv, und von Gott, der ersten Ursache, subjektiv zu einer Thätigkeit bestimmt werden. Gott muß eine neue Kraft hinzufügen, damit der handelnsfähige Wille in der Wirklichkeit handle. Der Herr Kritiker spielt also mit Worten, um zwischen dem hl. Thomas und P. Feldner einen Gegensatz herauszubringen, und widerspricht sich noch dazu selber.

Aber P. Feldner lehrt, der Wille an sich sei rein passiv, er gleiche der materia prima. — Gewiß gleicht er der materia prima. Allein worin? Darin, daß er, wie die materia prima, an sich unbestimmt ist; ferner darin, daß er unter einer Thätigkeit die Unbestimmtheit für eine andere, oder auch für die Unthätigkeit so wenig verliert, wie die materia prima ihre Unbestimmtheit für eine andere Form einbüßt. Dagegen ist der Wille an sich thätigkeits- oder handelnsfähig, während die materia prima sich als ganz und gar unfähig erweist, irgend eine Form hervorzubringen. Der Wille bildet Thätigkeitsprincip, allein an sich ist er bloß principium radicale und

remotum. Durch die praemotio physica wird er principium formale und proximum. Die materia prima ist weder principium radicale und remotum, noch wird sie jemals principium formale und proximum ihrer Form. Es liegt somit auf der Hand, daß P. Feldner den Vergleich mit der materia prima weder als in jeder Beziehung ausschlaggebend hingestellt hat, noch auch daß der Herr Kritiker das Recht hat, dem P. Feldner dies unterzustellen. Der Traktat über die radikale Freiheit im Buche des P. Feldner erteilt darüber hinreichend Aufschluß.

Die Behauptung des Herrn Kritikers, nach P. Feldner sei erst die potentia in actu das Princip der Thätigkeit, entbehrt somit der Wahrheit. Die potentia in actu bildet das formelle und unmittelbare Princip, wie im Buche des P. Feldner mehr als einmal zu lesen ist; der Wille an und für sich dagegen ist principium radicale und remotum.

Der Herr Kritiker beruft sich auf den hl. Thomas, daß unser Wille keineswegs eine rein passive, sondern eine aktive Potenz sei. Der Beweis dafür ist aber dem Herrn Kritiker total mißlungen. Nirgends behauptet P. Feldner, daß der Wille überhaupt nur eine rein passive Potenz sei. Er lehrt vielmehr, daß der Wille an und für sich eine rein passive Potenz bilde. Das sagt aber S. Thomas auf das bestimmteste. Denn aktive Potenz oder agens in actu sind nach P. Feldner und S. Thomas eins und dasselbe. Das gibt der Herr Kritiker unumwunden zu (S. 413). Lehrt nun S. Thomas irgendwo, daß der Wille an und für sich, d. h. seinem Wesen nach aktive Potenz sei? Hat der Herr Kritiker vergessen, was im Buche auf S. 63 und 64 steht? Ist es ihm schon zwei Seiten später wieder entfallen, was er selber sagt, der Wille sei an sich bloß handlungsfähig, bloß in der Möglichkeit zu handeln? Kann er behaupten, daß der Wille ununterbrochen in der Wirklichkeit handle? Das müßte aber geschehen, wäre der Wille an und für sich keine passive, sondern eine aktive Potenz; denn das agens in actu ist bloß der Natur und Kausalität nach früher als das Handeln oder die Thätigkeit selber; betreffs der Zeit sind beide zugleich.

Die eine vom Herrn Kritiker aus S. Thomas angeführte Stelle: 1. p. q. 82. a. 4 beweist, daß der Wille überhaupt eine aktive Potenz bildet, was P. Feldner nirgends bestreitet; die andere sagt, wenn sie nicht verstümmelt wiedergegeben wird, das Gegenteil von dem, was der Herr Kritiker will. Sie lautet nämlich: *ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non producit se ad actum; non autem locum*

habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per objectum (de veritate q. 24. a. 4, nicht 5, ad 15). Die letzten hier unterstrichenen Worte hat der Herr Kritiker ausgelassen und das mit gutem Grund. Denn wird der Wille vom Gegenstande bestimmt und in die Wirklichkeit übergeführt, so ist er dem Gesagten zufolge offenbar an und für sich passiv. Das Passive wird bestimmt, das Aktive dagegen wirkt bestimmend. Das Passive empfängt einen Einfluß, das Aktive übt einen solchen aus. Ist der Wille an und für sich aktive Potenz, dann braucht er nicht bewegt zu werden, sondern er bewegt dann selber. Nun lehrt aber S. Thomas an mehr als hundert Stellen, der Wille sei ein *movens motum*.

Ad. 2. P. Feldner läßt die *motio divina* im passiven Sinne real verschieden sein von der *actio*, wozu sie von Gott gegeben ward, was der Lehre des hl. Thomas widerspricht.

Was ist die *motio divina* im passiven Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die *motio divina* sei die Hinzufügung neuer Kraft. S. 413. 416. Im passiven Sinne muß sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein. Und wozu wird diese neue Kraft gegeben und aufgenommen? Damit der Wille in Wirklichkeit handele. Das Aufnehmen dieser Kraft und das auf Grund dieser Aufnahme erfolgende Handeln sind nun im Sinne des Herrn Kritikers real ein und dasselbe. Nur so kann der Herr Kritiker den hl. Thomas in Gegensatz zu P. Feldner bringen. Dafs der hl. Thomas und mit ihm die ganze Philosophie bis auf unsere Tage herauf zwei Kategorien, leiden und handeln, *agere et pati* unterscheidet, das geniert den Herrn Kritiker natürlich nicht im mindesten.

S. 416 sagt der Herr Kritiker unter Berufung auf S. Thomas: de potentia q. 3. a. 7., die von Gott erhaltene Bewegung bleibe im Willen per modum passionis, sie sei gleichzeitig mit der vom bewegten Willen als selbständigem Princip nunmehr ausgehenden Wollensthätigkeit. Trotzdem ist sie real identisch mit der Wollensthätigkeit selber! Ferner unterscheidet S. Thomas in jeder Bewegung drei Dinge: die Bewegung des Bewegers, (*motio active sumpta*), die Bewegung des Beweglichen (*motio passive sumpta*), endlich die Vollendung der Bewegung oder die Ankunft am Ziele. Der Terminus der *Actio* des Bewegers ist die Bewegung im Bewegten. Bei dieser Bewegung empfängt der Wille durch die *Actio* Gottes eine Bewegung. Der Wille verhält sich bei dem Empfang dieser Bewegung rein passiv leidend, nicht aktiv oder handelnd. Dies lehrt uns der

hl. Thomas, wie der Kritiker hervorhebt, mit ausdrücklichen Worten de pot. q. 3. a. 7 ad 3. Dieser motus ist keineswegs ein freier Akt des Willens. Ursprünglich ist es überhaupt noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; sobald er jedoch einmal im Willen seinen Sitz genommen und der Wille in Bewegung ist, d. h. bereits will, hört dieser motus auf, eine passio zu sein, und wird zum actus qui progreditur ab ipsa voluntate. So der Herr Kritiker S. 417.

Sonderbar! Die Bewegung des Willens resp. das Bewegtwerden desselben besteht in einer gewissen Teilnahme an der Kraft des Bewegenden. Das Bewegte empfängt in sich eine Bewegung per modum alicujus passionis vel impressionis trans-euntis. In Kraft dieser mitgeteilten Bewegung ist dann das Bewegte selber thätig und auch nur so lange thätig, als in ihm die Bewegung des Hauptbewegers verbleibt. Allein diese Bewegung passiv genommen, unterscheidet sich nicht sachlich von dem, wozu sie gegeben ward, d. h. von der Thätigkeit des Bewegten selber! Der Wille verhält sich bei dem Empfange dieser Bewegung, also bei dem Bewegtwerden, rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Nichts destoweniger ist dieses Bewegtwerden des Willens real identisch mit der actio oder dem Handeln desselben! Dieser motus ist noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; aber er ist sachlich ein und dasselbe mit dem Akte! Das nun soll Lehre des hl. Thomas sein? Gott bewahre uns vor einer derartigen Doktrin.

Überdies bringt hier der Herr Kritiker im Anschluß an Satolli den philosophischen Nonsens vor, daß eine Bewegung aufhört passiv zu sein und zur actio wird. Was der Herr Kritiker mit dem Citate aus S. Thomas: 3. c. g. c. 89 eigentlich will, ist uns nicht klar. Darin steht kein Wort, daß die Bewegung des Willens passiv genommen real identisch sei mit der Thätigkeit desselben. Die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Sylvius sagt: causam secundam operari est usus causae secundae. nec realiter differt ab ejus actione. Hat P. Feldner je behauptet, daß operari des Willens sachlich verschieden sei vom agere desselben? Moveri unterscheidet sich sachlich vom agere, nicht aber operari.

Ad 3. Gott als motor universalis teilt unserm Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgut mit, was mit der Lehre des hl. Thomas nicht übereinstimmt.

Wie erklärt der Herr Kritiker den hl. Thomas? Die Bewegung im passiven Sinne wird, wie wir gehört haben, zum actus. Dieser Akt ist aber dadurch noch nicht ein freier Akt. Der motus voluntatis ist von seiten Gottes nicht cum, sondern sine collatione praecedente unseres Verstandes zustande gekommen. Daher ist dieser motus kein freier, sondern ein natürlicher Willensakt und bleibt es so lange, bis er nach vorhergegangener Überlegung dennoch nicht abgeschüttelt worden ist. Sobald aber der Wille nach vorhergegangener Überlegung des Verstandes die Bewegung nicht unterdrückt, sondern fortdauern läßt, wird der anfänglich unfreie Willensakt zum freien Akte. Dieses „fortdauern lassen“ geschieht nicht durch einen neuen Willensakt, sondern derselbe Akt, welcher zwar ausging a voluntate „prout natura“, geht jetzt von derselben voluntas „prout ratio vel libera“ aus. So können wir also in dem Akte des Willens einen dreifachen Zustand unterscheiden: Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus dem Zustande der Unthätigkeit in seine eigentümliche Thätigkeit, in das Wollen übergeführt. In diesem Stadium ist Gott allein thätig als Beweger. Der Wille empfängt die Bewegung von Gott. Im zweiten Stadium dauert die von Gott empfangene Bewegung fort, geht aber aktiv vom Willen selber aus, freilich ‚in virtute Dei moventis.‘ Dieser Willensakt ist aber noch immer unfrei, natürlich. Im dritten Stadium ist der Willensakt frei, weil der Wille nach vorausgegangener Erkenntnis und Überlegung die von Gott empfangene Bewegung nicht abgeschüttelt hat, sondern fortdauern läßt und näher bestimmt. (S. 417. 418.)

Es ist nicht anzunehmen, daß S. Thomas je im Leben auf philosophischem Gebiete dem reinsten Darwinismus das Wort geredet hat. Zuerst geht die passio in eine actio über; dann wird aus dem unfreien natürlichen Akte, nicht durch einen neuen Willensakt, sondern bloß durch die Fortdauer dieses unfreien natürlichen Aktes ein freier. Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus der Unthätigkeit in seine eigentümliche Thätigkeit, in das Wollen übergeführt. In diesem Stadium ist Gott allein thätig, d. h. der Wille wird in das Wollen übergeführt, aber er selber will nicht, er bleibt dabei unthätig. Im zweiten Stadium geht die Bewegung aktiv vom Willen aus, d. h. der Wille will selber. Und warum? weil die von Gott empfangene Bewegung, d. h. das Nichtwollen des Willens fortdauert. Im dritten Stadium wird das Wollen des Willens ein freies, weil der Wille die empfangene Bewegung, d. h. das Nichtwollen fortdauern läßt und näher

bestimmt. Er läßt aber dieses Nichtwollen, dieses Unthätigsein nicht durch einen neuen Akt fort dauern! Eine solche Doktrin kann S. Thomas unmöglich vorgetragen haben!

Weiter heißt es S. 418: daß der Wille sein Ziel das „seligsein“ bisweilen actu anstrebt, das sei die Wirkung der ‚motio et applicatio divina.‘ Diesen natürlichen und unfreien Willensakt könne der Wille unterdrücken, weil er es nach vorausgegangener Überlegung für besser hält, hic et nunc keinen Akt zu setzen. — Das verstehe nun, wer es vermag! Dieser Willensakt ist ein natürlicher unfreier, und trotzdem kann ihn der Wille unterdrücken, oder auch fort dauern lassen! Er ist auf das „seligsein“ in actu gerichtet, aber der Wille kann es für besser finden, nicht in actu, in der Wirklichkeit selig zu sein! Das alles geschieht aber nicht durch einen neuen Willensakt, sondern weil der Wille nach vorausgegangener Überlegung es so für besser hält. Wie viel Widersprüche auf einer und derselben Seite! Der Herr Kritiker leugnet geradezu den eigentlich freien Akt, die electio. Denn nach ihm besteht der freie Akt darin, daß der Wille nach vorhergegangener Überlegung des Verstandes seinen unfreien, natürlichen Akt nicht unterdrückt, d. h. ihm gegenüber keinen neuen Akt setzt, somit unthätig bleibt. S. Thomas aber fordert entschieden einen Willensakt, die electio, wenn wir auch zugeben wollten, daß er wirklich subjektiv unfreie, natürliche Akte angenommen habe, was wir jedoch durchwegs bestreiten. Es ist einfach ein heller Widerspruch, daß der unfreie natürliche Willensakt bloß dadurch, daß er fortgesetzt wird, daß der Wille keinen neuen Akt setzt, in einen freien übergehe. So notwendig von seiten des Verstandes ein neuer Akt, die Überlegung ist, ebenso notwendig muß der Wille einen neuen Akt, die Auswahl oder electio setzen, damit der Akt ein freier werde.

Der Herr Kritiker bemerkt ferner: der Wille könne aber auch, gleichfalls nach vorausgegangener Überlegung, den von Gott ihm eingegebenen Willensakt fort dauern lassen und auf irgend ein Einzelgut hinrichten, welches ihm als das richtige Mittel erscheint zur Erreichung des Zieles, welches er anstrebt.

Wodurch kann der Wille dies? Bloß durch die Fortsetzung des unfreien natürlichen Aktes? Der ist ja an und für sich bloß auf das Ziel, auf das „seligsein“, nicht auf das Mittel gerichtet. Der Herr Kritiker führt selber einen Text aus S. Thomas an, worin es heißt, daß der Wille nicht jedesmal, so oft er das Ziel will, damit auch das Mittel wolle. Also

wodurch richtet der Wille den von Gott ihm eingegebenen unfreien natürlichen Akt auf ein Einzelgut? Offenbar durch einen neuen Akt des Willens, denn die Überlegung wirkt ausschließlich objektiv, nicht aber subjektiv auf den Willen ein. Von wem stammt aber dieser neue Akt des Willens? Von Gott? nein, das bestreitet der Herr Kritiker, wie wir sogleich sehen werden. Er kommt somit vom Willen allein. Die eine Stelle aus S. Thomas: 1. 2. q. 9. a. 6 ad 3 haben wir in unserm Werke besprochen. Die zweite de verit. q. 22. a. 6 ad 5 beweist für den Herrn Kritiker nichts. Sie lautet: „voluntas vult naturaliter (d. h. prout natura est et ut talis a Deo, motore omnium naturarum, movetur) bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate.“ Die eingeklammerten Worte hat der Herr Kritiker willkürlich in den Text hineingesetzt, dafür aber die nachfolgenden: et propter hoc quidquid vult, vult sub ratione boni, non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit, ausgelassen. Die Worte: ‚sub ratione‘ boni besagen, daß hier von der objektiven, nicht von der subjektiven Bewegung die Rede ist. Der Herr Kritiker hebt beständig das Wort motor universalis hervor und faßt universalis in der Bedeutung von: „im allgemeinen.“ Gott ist der Beweger „im allgemeinen.“ Eine „allgemeine“ Bewegung ist und bleibt ein philosophischer Widerspruch, denn jede Bewegung geht aus einem ganz bestimmten Princip hervor (actiones sunt suppositi) und steuert auf ein ganz bestimmtes Ziel los. Das „seligsein“ aber ist kein bestimmtes Ziel, kein finis quod, sondern finis quo, oder die ratio volendi für uns hier auf Erden.

Ad 4. Die Bewegung des Willens ist von seiten Gottes bereits ein freier Akt und nicht vielmehr ein natürlich notwendiger, ein Satz, den S. Thomas nicht kennt.

Wirkt Gott auch den freien Akt des Willens? Der Herr Kritiker behauptet es, indem er S. 419 schreibt: „Ein und dieselbe freie Thätigkeit geht also zugleich von Gott und dem freien Willen aus, aber von jedem sub diverso respectu. Gott, der motor universalis, überführt den Willen aus dem Nicht-Wollen in das Wollen, und zwar in das Wollen seines universellen Objektes, seines finis ultimus; sobald dann aber der Wille actu diesen will, kann er sich selber in Kraft der von Gott empfangenen Bewegung frei zu dem Einzelgut hinbewegen, welches er als Mittel zur Erreichung seines finis ultimus erkannt hat.“

Nach dem Herrn Kritiker muß also der Wille jedesmal, so oft er einen freien Akt zu setzen im Begriffe steht, vorerst den finis ultimus aktuell wollen. Allein das widerspricht direkt der Lehre des hl. Thomas. Denn S. Thomas sagt: non oportet quod semper aliquis cogitet de ultimo fine quandocunque aliquid appetit vel operatur (1. 2. q. 1. a. 6. ad 3). P. Feldner hat auf S. 192 seines Werkes noch drei andere diesbezügliche Stellen aus dem Doctor Angelicus angeführt, allein darum kümmert sich der Herr Kritiker nicht. Wie kann aber dann Gott Ursache des freien Aktes sein? Er bewirkt nach dem Herrn Kritiker ja bloß den unfreien, natürlichen Akt des Willens in Bezug auf das universelle Objekt. Kann ein unfreier Akt einen freien hervorbringen? Unmöglich, denn omne agens agit sibi simile. Der unfreie Akt unterscheidet sich spezifisch vom freien. Kann ein unfreier Akt von selber in einen freien übergehen? Das schließt einen Widerspruch in sich. Ist die Überlegung Ursache, daß der unfreie Akt ein freier werde? Das ist nicht möglich, weil sie bloß objektiv auf den Willen einwirkt. Wie kommt also der freie Akt zustande? Ausschließlich durch den Willen selber. Denn zunächst braucht der von Gott bewirkte unfreie natürliche Akt des Willens dem freien, wie S. Thomas lehrt, gar nicht voranzugehen. Zweitens könnte er den freien nicht bewirken, selbst zugegeben, daß er jedesmal vorgeht.

Der Wille ist somit in Bezug auf die freien Akte ganz und gar unabhängig von Gott. Ja, er ist über Gott, denn er disponiert beliebig nach vorausgegangener Überlegung über die von Gott bewirkte unfreie, natürliche Thätigkeit. Man mutet dem englischen Lehrer kuriose Ansichten zu.

Ad. 5. Der Wille kann diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber aktiv modifizieren, eine Ansicht, die S. Thomas nicht teilt.

Seite 417 schreibt der Herr Kritiker: „Zunächst verhält sich der Wille bei dem Empfang der Bewegung von seiten Gottes rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Und dies lehrt uns der hl. Thomas mit ausdrücklichen Worten de potent. q. 3. a. 7. ad 3. Zweitens kann der Mensch diesen Terminus der göttlichen Bewegung nicht nichtannehmen; er muß diesen motus in sich aufnehmen. Auch das ist Lehre des heil. Thomas.“ — Wie kommt nun der Herr Kritiker dazu, den P. Feldner in Widerspruch mit dem hl. Thomas zu setzen? P. Feldner sagt, der Wille könne nicht aktiv, d. h. durch eine Thätigkeit die Bewegung Gottes hindern. Der Herr Kritiker

behauptet, diese Lehre sei gegen den hl. Thomas. Damit scheint er ganz vergessen zu haben, was er auf der vorhin citierten Seite niedergeschrieben. In der That! Wie kann der Wille die Bewegung Gottes aktiv, durch eine Thätigkeit verhindern, wenn er sich dabei rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd verhält? Wie kann er diese Bewegung aktiv hindern, wenn er dieselbe nicht nichtanzunehmen vermag, wenn er sie in sich aufnehmen muß? Hat denn der Herr Kritiker sein Manuskript nicht ein zweitesmal durchgelesen, um die beständigen Widersprüche mit sich selber irgendwie auszugleichen? Und es ist zudem nicht einmal wahr, ist mit nichten Lehre des hl. Thomas, daß der Wille diese Bewegung in sich aufnehmen müsse. Der angeführte Text aus S. Thomas besagt nur, daß der Willensakt gewiß erfolgen werde. Mit keinem Worte erklärt S. Thomas, daß er eintreten müsse. Nicht P. Feldner also, sondern der Herr Kritiker steht überall im Widerspruch mit dem hl. Thomas.

Dieser Widerspruch des Herrn Kritikers mit S. Thomas und mit sich selber tritt noch um so deutlicher zu Tage, als der Herr Kritiker die Bewegung des Willens passiv genommen, also das Bewegtwerden des Willens sachlich identisch sein läßt mit der Thätigkeit desselben, oder mit dem, wozu diese Bewegung gegeben wurde. Denn verhält sich der Wille bei dieser Bewegung rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd, wie soll er dann aktiv Widerstand leisten können? Und muß er diese Bewegung in sich aufnehmen, wie kann er sie dann durch einen Akt modifizieren? Ferner: wodurch modifiziert der Wille diese Bewegung, wenn er sie nicht stofflich, sondern aktiv modifiziert? Offenbar durch einen Akt. Wer ist nun die Ursache dieses die Bewegung Gottes modifizierenden Aktes? Gott vielleicht? Nein, Gottes Bewegung wird vielmehr modifiziert. Dieser Akt stammt somit ausschließlich vom Willen her. Das Geschöpf besitzt also etwas, wovon Gott nicht die Ursache ist.

Die Belegstellen aus S. Thomas sind für den Herrn Kritiker durchaus nicht beweisend. De verit. q. 24. a. 4, nicht 5, wie fortwährend citiert wird, ad 15 haben wir früher schon betrachtet. Dasselbst wird gesagt, daß das liberum arbitrium vom Gegenstande oder Objekte bewegt werde. De malo q. 6. a. 1. ad 20 heißt es, daß der Wille, wenn er das Endziel aktuell begehrt, sich selber bezüglich der Mittel in den Akt überführe. Daß dieses aber ohne Gottes Einfluß in Betreff dieses Aktes geschehe, sagt der hl. Thomas nirgends. Dafür

stossen wir überall auf die gerade entgegengesetzte Lehre. Nach S. Thomas bedarf der Wille zu jedem Akte der göttlichen Bewegung, somit auch zu demjenigen, wodurch er die Bewegung Gottes aktiv hindert. Merkwürdigerweise ist der Herr Kritiker derselben Ansicht. Welcher Widerspruch aber hierin liegt, begreift jedermann. Ebenso wenig lesen wir 1. 2. q. q. a. 3. ad 1, daß bei dieser Bewegung des Willens Gottes Einfluß ausgeschlossen sei. Es heißt bloß, daß der Wille überhaupt sich selber bewege, was P. Feldner noch nie bestritten hat. In der Stelle de malo q. 6. ad 15 erklärt S. Thomas, daß jene Ursache, welche den Willen zum Wollen bewegt, denselben nicht mit Notwendigkeit dazu bewege. Der Wille selber könne dem ein Hindernis entgegensetzen. Hat P. Feldner dies jemals in Zweifel gezogen? Dafür behauptet aber der Herr Kritiker, der Wille könne diese Bewegung nicht nichtannehmen, er müsse sie vielmehr in sich aufnehmen. Wer weicht also von der Lehre des hl. Thomas ab, P. Feldner oder sein Kritiker?

Ad 6. Ein natürlich notwendiger Akt als solcher kann frei sein. — Wir sind erstaunt über diesen Satz des Herrn Kritikers. Wo hat denn P. Feldner gelehrt, daß ein natürlich-notwendiger Akt als solcher frei sein könne? P. Feldner beweist aus dem hl. Thomas, daß es überhaupt keine natürlichen notwendigen Akte des Willens für den Menschen hier auf Erden gebe, und der Herr Kritiker behauptet, P. Feldner lehre, daß der natürlich-notwendige Akt als solcher frei sein könne. Gegen eine derartige Unterstellung kann nicht energisch genug Verwahrung eingelegt werden. Ein solches Verfahren ist einfach unehrlich. Der Herr Kritiker hat sich nicht einmal die Mühe genommen, das Buch des P. Feldner genau durchzulesen, sonst könnte er eine solche Behauptung über die Lehre des P. Feldner unmöglich aufstellen.

P. Feldner bleibt nach wie vor bei der Ansicht, daß die natürliche Notwendigkeit nicht gegen die Freiheit verstosse. Und warum? weil er in Bezug auf die Thätigkeit des Willens (quoad exercitium actus) überhaupt keine natürliche Notwendigkeit anerkennt. Die Jansenisten verstehen bekanntlich, — nur dem Herrn Kritiker scheint dies nicht bekannt zu sein, — unter der *libertas a necessitate* ganz was anderes als S. Augustin und der hl. Thomas. Sie behaupten nämlich, daß es natürlich-notwendige Akte des Willens gebe, die jedoch, nach ihrer Ansicht, gegen die Freiheit nicht verstossen. Nach der Lehre des hl. Augustin und des Doctor Angelicus dagegen existieren

keine natürlich-notwendigen Akte des Willens. Beide Doctores ecclesiae nehmen nur eine Notwendigkeit an, die objektive, nicht die subjektive, und diese auch nur in Bezug auf das „seligsein“, in Hinsicht auf die Glückseligkeit im allgemeinen. Und diese Notwendigkeit verträgt sich mit der Freiheit sehr wohl. Eine andere, ein natürlich-notwendiger Akt des Willens existiert einfach nicht. Wer steht demnach dem Jansenismus näher, P. Feldner oder sein Kritiker?

Der Herr Kritiker weicht also in vielem vom hl. Thomas und von den Grundsätzen der Philosophie ab. Und zwar:

1. darin, daß er den Willen an und für sich eine aktive Potenz sein läßt. Aktive Potenz, agens in actu, ist an und für sich Gottes Wille allein.

2. darin, daß er die Bewegung des Willens im passiven Sinne, das moveri für real identisch erklärt mit dem Akte, dem agere desselben. Pati gehört in eine andere Kategorie als agere.

3. darin, daß nach ihm der Wille diese Bewegung in sich aufnehmen muß, daß er dieselbe nicht nicht annehmen kann.

4. darin, daß er behauptet, diese Bewegung oder passio des Willens höre auf passiv zu sein und werde zum Akte.

5. wird nach seiner Meinung der unfreie Willensakt durch das Fortdauernlassen zum freien Akte.

6. geschieht dieses Fortdauernlassen nicht durch einen neuen Willensakt, nicht durch die electio.

7. ist bei der Überführung des Willens aus dem Zustande der Unthätigkeit in seine eigentümliche Thätigkeit, in das Wollen Gott allein thätig, obgleich das Übergeführtwerden, nach ihm, sachlich eins und dasselbe ist mit der Willensthätigkeit.

8. wird die Bewegung Gottes durch den Willen näher bestimmt, ist somit der göttlichen Thätigkeit übergeordnet.

9. hält der Wille es manchmal für besser, den natürlichen unfreien Willensakt, wodurch er aktuell nach dem „seligsein“ strebt, zu unterdrücken.

10. überführt Gott den Willen aus dem Nichtwollen in das Wollen, und zwar bloß in das Wollen seines universellen Objektes. Bei dem Wollen eines partikulären Objektes hat also Gott nichts zu thun, denn er teilt unserm Willen nicht eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mit.

11. ist diese Bewegung des Willens von seiten Gottes nicht ein freier, sondern ein natürlich-notwendiger Akt.

12. kann der Wille die Bewegung Gottes aktiv, d. h. durch einen Akt modifizieren, abschütteln, oder zu einem Einzelgut hinlenken.

Ob das *judicium sapientiorum* mit dieser Theorie sich einverstanden erklärt? Wir bezweifeln es sehr. Es ist immer dieselbe Erscheinung. Die Menschen sind seit dem Entstehen der großen Reformation, richtiger gesprochen, seit der großen Revolution derart auf ihre Freiheit, eigentlich Unabhängigkeit versessen, daß sie, um dieselbe zu verteidigen, bereitwillig Gottes Rechte preisgeben. Der edle Ritter erlaubt noch gnädig, daß Gott ihm Knappendienste leiste, sich ihm gehorsam zur Verfügung stelle. Er, der freie Mann muß über Gottes Thätigkeit disponieren, dieselbe nach Gutdünken modifizieren und beliebig dirigieren können, sonst betrachtet er es als unerhörten Eingriff in seine Rechte, in das Eigentum eines freien Mannes. Frei, unabhängig, Gott übergeordnet, das sind in dieser Theorie identische Begriffe. Selbstbestimmung bedeutet soviel als Alleinbestimmung und aktive Bestimmung des unbestimmten von Gott ausgeübten Einflusses!



DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.



II.

In unserm ersten Artikel haben wir als Lehre des Aquinaten den Satz aufgestellt, daß die Vernunft es mit ihrem Denkprozeß bezüglich der Frage, ob die von Gott erschaffene Welt einen Anfang habe, nicht zu absoluter d. h. metaphysischer Gewißheit zu bringen vermöge, daß sie vielmehr in dieser Beziehung auf den Glauben angewiesen sei.

Wollte die Philosophie uns über die genannte Frage metaphysische Gewißheit geben, so müßte sie entweder beweisen, daß die Welt keinen Anfang haben konnte, oder daß sie einen solchen haben mußte. Ein Beweis muß ja zur evidenten