

# Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **4 (1917)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters.** 2. Band: 1. Die Grundprinzipien, II., 3. Buch: Attributenlehre. Erste Hälfte: Altertum. Berlin, G. Reimer, 1910. Gr. 8°. XXVI, 482 p.

Der gegenwärtige Halbband der Neumarkschen Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters behandelt eigentlich keinen Teil der mittelalterlichen Philosophie, sondern die Lehre von den göttlichen Attributen im Altertum in der Bibel und den außerbiblischen jüdischen Literaturerzeugnissen, besonders Philo und Josephus. Der scheinbare Widerspruch wird gerechtfertigt durch den Hinweis auf die Kontinuität der Entwicklung der mittelalterlichen aus der alten jüdischen Philosophie. Diese oft vernachlässigte oder gar geleugnete Kontinuität verlange eine einläßliche Darstellung der Spekulation des Altertums.

Mittelpunkt und Gesichtspunkt der Darstellung ist das Attributenproblem nach seiner metaphysischen und ethischen Seite. Was die ältere Periode betrifft, so steht der Verfasser auf dem Boden der rationalistischen Graf-Wellhausenschen Bibelkritik, deren Aufstellungen er in den Hauptzügen als feste wissenschaftliche Resultate betrachtet. Insbesondere sucht er zu zeigen, wie die Attributenlehre unter beständigen Kämpfen gegnerischer Parteien und schließlich Kompromissen sich entwickelt. Für die griechische Periode wird als Hauptsatz aufgestellt, daß ihre gesamte literarische Produktion unter dem Zeichen des biblisch-platonischen Attributenmotivs stehe.

Neumark verbindet große Belesenheit auf einem weit ausgedehnten Literaturgebiete mit einer starken und kühnen Kombinationsgabe. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es unmöglich, seiner von Geist und gewaltiger Emsigkeit zeugenden Arbeit hohe Achtung zu versagen. Und ohne Zweifel wirft sein Werk interessante Lichter auf manche Partien der alten Literatur. Schade nur, daß für den Gegner der rationalistischen Bibelkritik gerade die wichtigsten Bemühungen des Autors als gegenstandslos und die Methode zum großen Teil als willkürlich und leichtfertig erscheint. Die Mängel der allgemein bekannten rationalistischen Kritik an Beispielen gerade unseres Autors zur Schau zu stellen, dürfte ziemlich zwecklos sein. Auch der Einfluß Platos, vor allem seines Idealstaates, auf die biblische und außerbiblische jüdische Literatur wird wohl stark übertrieben. Nicht jede literarische Ähnlichkeit beweist direkte Abhängigkeit. Wo die gleiche Vernunft mit ähnlichen Voraussetzungen und gar im ähnlichen geistigen Milieu forscht und schafft, da können auch ohnedies Übereinstimmungen nicht ausbleiben.

Engelberg (Schweiz).

*P. Sigisbert Cavelti O. S. B.*

2. **Dr. Ferd. R. L. Sassen: De theoria cognitionis Plotini cetero eius systemati comparata.** Typis J. K. Albers, Sittardi (in Hollandia), 1916.

Die Monographie von Dr. Sassen zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil enthält einen knappen Abriß von Plotins Leben und von seinem philosophischen System. Diesen Teil betrachte man mehr als

eine Einleitung in die plotinische Erkenntnislehre, um gelegentlich deren logische Verknüpfung mit Plotins ganzem philosophischen Systeme nachweisen zu können.

Der zweite Teil bildet die eigentliche Arbeit und enthält folgende drei Hauptabschnitte: Die sinnliche Wahrnehmung; die geistige Erkenntnis; unsere Erkenntnis Gottes.

Für denjenigen, der sich für das erkenntnistheoretische Problem in der Geschichte der Philosophie interessiert, ist diese wertvolle Monographie voll Überraschungen und Bestätigungen, besonders was die Erkenntnislehre Augustins und die augustinische Schule im Mittelalter betrifft.

So im Kapitel über die Sinne, das Verhältnis dieser zur Seele und zum Körper, und über den Objektivitätswert ihrer Wahrnehmungen.

Bei der intellektuellen Erkenntnis werden mehrere wichtige Fragen berührt; u. a.: Wie kommt der Verstand zur Erkenntnis der sinnlichen Außenwelt, der Seele und Gottes. Hieran schließt sich die Frage über die Abstraktion an; von Plotin wurde diese abgelehnt, Augustin kannte sie nicht, von den Augustinianern im 13. Jahrhundert wurde sie nicht konsequent durchgeführt. In inniger Verknüpfung hiermit steht die berühmte Illuminationstheorie, welche in der Erkenntnislehre der ganzen augustinianischen Schule eine so überherrschende Rolle gespielt hat.

Es ist interessant, immer wieder auf die vielen Anknüpfungspunkte zu stoßen, welche Augustin und seine Schule mit Plotin verbinden. Besonders der letzte Abschnitt über unsere Gotteserkenntnis ist als Zentralpunkt des ganzen plotinischen Systems von großer Wichtigkeit. Es war durchaus angebracht, diese Frage in einem Hauptabschnitt zu behandeln. Hier nimmt der kühne, überaus spekulative Geist Plotins seinen genialen Aufschwung. Durch seine erhabene Mystik nicht weniger als durch die Reinheit seines Charakters und seinen tiefen Lebensernst hatte er einen gewaltigen Einfluß auf seine Umgebung, seine Schüler verehrten ihn als einen Heiligen. Gerade hierdurch wurde er eine Gefahr für das Christentum.

Durch Pseudo-Dionysius übte er einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die christliche Mystik aus. Ob Dr. Sassen nicht zu weit geht, wenn er behauptet, daß viele Großmeister der christlichen Mystik, durch Plotins Theorien verführt — obgleich öfters unbewußt — von der christlichen Lehre abgewichen sind? Wir glauben es, wenn man den Nachdruck auf viele in Verbindung mit **Großmeister** fallen läßt<sup>1</sup>. Man hat behauptet, daß Plotin in seiner Lehre dem Christentum sehr nahe gekommen sei. Nachdem man jedoch einen Einblick gewonnen hat in das pantheistische, dynamisch-emanistische, agnostische System, wie Sassen es in seinen klaren Auseinandersetzungen gegeben hat, dann sieht

<sup>1</sup> *Mystica etiam christiana mentem Plotini per Dionysium accipiens ex hoc periculum ad suum detrimentum incurrit; multi mysticæ principes immo per istas theorias, quamvis saepe inconscientes, a doctrina christiana discesserunt. Omnium illorum errorum originem autem in scriptis Plotini inveniri debet* (p. 195).

man, wie weit er von der christlichen Gotteslehre und Mystik entfernt geblieben ist.

Die Arbeit Sassens bietet mehrere Vorzüge. Erstens den allgemeinen, daß er durch die Bearbeitung der Erkenntnislehre Plotins den Weg gebahnt hat für eine Monographie über die Erkenntnislehre Augustins, die noch immer nicht geschrieben ist. Überdies bekommt man einen besseren Einblick in die Erkenntnislehre der ganzen augustinianischen Schule.

Zweitens, was die Abfassung der Arbeit selbst betrifft: Sassen hat nicht nur in einer ausführlichen, logischen Analyse die Erkenntnislehre Plotins klargelegt, sondern immer den synthetischen Zusammenhang mit dem ganzen philosophischen System Plotins nachgewiesen. Dabei hat er nicht unterlassen, die Verknüpfung von Plotins Lehre mit der alten und neuen Philosophie anzugeben<sup>1</sup>. Das viel engere Band, das Plotin mit Augustin und seiner Schule verbindet, hat er nicht überall in Betracht gezogen. Sassen hat alle seine Behauptungen mit Hinweisen auf die verschiedenen Stellen aus den *Enneaden* begründet. Offenbar hat er den Leser mit langen Textzitataten nicht ermüden wollen; wir haben auch keinen Grund an der materiellen, wie auch an der formellen Genauigkeit der Verweisungen zu zweifeln.

Huissen bei Arnheim (Holland).

B. A. Luyckx O. P.

3. **Utrum S. Thomas Aquinas sit Thomista.** Disquisitio brevis ab **Augustino Kraus** theol. et philos. doctore instituta. Graecii et Viennae. „Styria“ 1915.

Wer ist Thomist? Man kann darauf ruhig antworten: a) Jeder, der es mit dem Grundsatz „sentire cum Ecclesia“ logisch-konsequent nimmt; er weiß, daß die höchste kirchliche Auktorität zu öfteren Malen die thomistische Lehre von der *praemotio physica*, der *gratia ex se efficax* und der *praedestinatio ante praevisa merita* als Lehre des Aquinaten belobigt hat; er weiß, daß die alten Theologenschulen das Molina-System zur Erklärung der diesbezüglichen Probleme nicht verwandten; er weiß endlich, daß Molina vor der Geschichte als ein Verurteilter dasteht, weil und insofern seine Aufstellungen von der *Congregatio de auxiliis* endgültig verworfen wurden; erfuhr diese Verurteilung auch nicht — wegen des lieben Friedens — eine ausdrückliche päpstliche Bestätigung, so unterliegt es doch nach dem Vorhin Gesagten keinem vernünftigen Zweifel, wohin diese endgültige Entscheidung gefallen wäre, wenn die Päpste eine solche für opportun

<sup>1</sup> In der soeben erschienenen Broschüre „Hegel und Plotin“, von Dr. K. H. E. de Jong, Privatdozent an der Universität Leiden (Leiden, E. J. Brill, 1916), wird Hegel wegen seiner geschichtlichen Vorlesung über Plotin gehörig getadelt. De Jong schließt: „Nach den obigen Auseinandersetzungen aber wird man sich der Einsicht nicht verschließen können, daß Hegels Darstellung von Plotins Leben und Lehre ... an der Mangelhaftigkeit des Quellenstudiums, Nachlässigkeit der Übersetzungen, Konfussion des Denkens, Willkür der Auffassung, Fälschung der Begriffe, Vertuschung der Hauptsache sich das Ärgste zuschulden kommen läßt“ (p. 33).

gehalten hätten. Zur Würdigung dieser Momente sei Dr. Kraus auf die Werke von P. Dummermuth und P. del Prado (*de gratia et libero arbitrio*) verwiesen. *b*) Jeder auch, der als Schüler Molinas erzogen, durch Ordenseinflüsse gänzlich unberührt, nach dem ersten Studium Thomas' Werke selber an der Quelle studiert, wird zum Thomismus bekehrt; so erging es mir selber, so meinem verstorbenen Mitbruder P. Dr. Chrys. Stelzer O. S. B., so unzähligen anderen<sup>1</sup>. — Daß Kraus nicht gegen diesen Punkt angerufen werden kann, hat Professor Dr. Dörholt in der *Theol. Revue* mit den Worten angedeutet: „Was er bringt, beschränkt sich darauf, Stellen aus Thomas herzusetzen und durch Zwischenbemerkungen zu verbinden.“ Es sei ergänzend hinzugefügt, daß es abgerissene, aus dem Zusammenhang herausgerissene Stellen sind, ein Versehen des Verfassers, durch das er sich sehr unvorteilhaft besonders von P. Dummermuth unterscheidet; die Folge ist natürlich, daß Punkte kapitaler Natur, die Thomas *ex professo* untersucht, gänzlich unbeachtet bleiben, so selbst die Bestimmung des Wesens der *praedestinatio* nach Thomas, dann die Untersuchung, in welcher Weise die *causa prima causa* oder *actio* der Kreatur sein könne. Das sind doch schwere Versäumnisse!

Auch im Stil gibt es merkwürdige Sachen! In der *introductio* steht der Satz: „*Neque perperam agere aut rebus inutilibus tempus terere mihi videor hisce me occupando, cum speculativa hodiedum non nimium tractare libeat, res autem non adeo de vita videatur remota, ut nunquam de ea fusius loquendi sit locus.*“ Der Verfasser will sagen, denke ich: „*non tempus terere mihi videor; verum quidem est, hodiedum speculativa non nimium tractari; sed quia res de vita non videtur remota*“ usw. Welchen Zusammenhang aber mit dieser Stelle der folgende Satz hat: „*Quomodo enim fieri posset, quin aliquando, si ad omnia opera supernaturalia indigemus adiutorio gratiae, sermo esset de modo, quo ista nos adiuvat, quoque nos ipsi secundamur?*“ ist mir unerfindlich. Merkwürdig ist die theologische Auffassung von der Sache, die in dem nächstfolgenden, ebenfalls wenig elegant gebauten Satze sich kundgibt: „*Non intentio porro est mea demonstrare, quid videatur sentiendum de proposita materia secundum elucubrationes omnium (sic!), qui de ea tractaverunt, aut quid sola rerum natura inspecta (sic!), sed, ut insinuat superscriptio, quid S. Thomas Aquinas, qui rem pro sua magna scientia et ingenii acrimonia facilius recte perspicere potuit de hac re senserit.*“ Das gleiche gilt auch von dem nun folgenden Satze: „*Rem tandem breviter tractare proposui, cum omnes locos Angelici Doctoris afferre superfluum videatur (sic!) deque aliorum interpretatione horum non formanda sit propria opinio (merkwürdig!), quippe quae quamvis bona, quandoque optima (!), uniformis minime sit.*“ Recht unlateinisch ist auch folgender Satz auf p. 7: „*Sicuti loci allati sententiae Thomistarum . . . patrocinari videntur, sunt etiam nonnulli, qui S. Thomam sententiae instituisse manifestare videntur, cui adhaerebat Molina et qui ipsum*

<sup>1</sup> Der Verfasser der Schrift: *Kritische Bemerkungen zu der Schrift: „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse“* (Aachen 1884) beruft sich p. 239 auf eine ihm von dem Bekennerbischof Eberhard von Trier gemachte Bemerkung, die bezüglich *b* dasselbe Geständnis ausdrückt.

sequuntur.“ P. 9 heißt es: „Si locum haberet quondam (!) praedeterminatio sensu Bannesianorum secundum doctrinam S. Thomae, deberet hic exceptionem hanc de negatione determinationis in rationalibus annotare cum aliter intelligi non posset, quomodo locutio ista generalis non esset falsa.“ Man beachte auch den merkwürdigen Satz auf p. 11: „Dixit S. Thomas in principio corporis articuli et in sequentibus voluntatem non necessario aliquid eligere, in quantum necessitas est ab intra, hoc est opposita coactioni, hancque opinionem esse haereticam, sed libere.“ Der Sinn kann doch nur dieser sein: „hoc est, docet Thomas necessitatem ab intra voluntati aliquid eligenti repugnare, et opinionem oppositam dicit esse haereticam.“ Zwei Sätze auf p. 12 lauten: „Nihil habet ibi, quod praemotionem physicam ad determinatum obiectum redoleret, quando de Deo facit mentionem (sic!). Manet ergo sola illa motio voluntatis ut indeterminate se habentis, in quantum est a Deo.“ Was für einen Sinn der letztere Satz haben soll, kann man sich ja denken, aber ausgesprochen ist es nicht; auch die thomistische Lehre läßt sich mit ihm vereinbaren. Doch weitere Proben des Stiles seien unterdrückt; er zeigt durchgängig die gleiche Unbeholfenheit, die gleiche Latinität, die nichts anderes ist als eine Gleichsetzung der lateinischen Form mit dem deutschen Ausdruck (p. 22: „nobis vult videri!“) und gegen die die Latinität von Thomas, weil sie, von einzelnen Freiheiten abgesehen, den Genius des Lateinischen wahr, ursprünglich ist, sich glänzend abhebt! Nun soll die Kritik sich dem einzelnen zuwenden!

Zunächst beruft sich Kraus auf de malo, q. 3 a. 2 i. c.; er zitiert von „Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium . . . Unde cum actus peccati“ usw. bis „Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.“ Dazu macht Kraus die Bemerkung: „Utrum sequatur actus bonus vel malus, dependet igitur a dispositione voluntatis. Non ergo ex hoc solo dependet effectus bonus vel malus, quod haec vel illa gratia largiatur, sed etiam a recipiente voluntate, „quae etiam se movet!“ Als ob der Thomismus leugne, actum bonum vel malum dependere a dispositione voluntatis! Als ob er nicht ebenfalls lehre, effectum bonum vel malum dependere etiam a recipiente voluntate, allerdings nicht in beiden Fällen auf dieselbe Weise, aber doch jedesmal so, daß die Gnade in ihrer Wirkungsart der Natur des Wahlvermögens entsprechen muß. Vor allem möge Kraus folgendes beachten! Wenn Gott die siegreiche Gnade zu einem guten Werke gibt, so ist das doch etwas wesentlich anderes, als wenn seine Bewegung bei einem Akte einsetzt, aus dem die Sünde folgt. Beim ersten hat die Verleihung der Gnade unmittelbar das sittlich Gute im Auge und will, daß der Akt unfehlbar als guter Akt kraft der inneren Natur der Gnade zustande komme, eine Anschauung, aus der allein sich vernünftig des Apostels Wort erklären läßt: gratia Dei sum id, quod sum 1 Cor. 15, 10 — ein Wort, in dem der Apostel offenbar die letztmögliche Erklärung des Guten im Menschen geben will. Beim zweiten hat die Verleihung der motio nur das Ziel, daß der Akt nach seiner physischen Entität zustande komme; deshalb gehört hier die motio selber formell der natürlichen Ordnung an, während die praemotio der ersten Art das Physische nur „eminenter“ enthält. Die Nichtmitteilung der praemotio primi generis erklärt die

Sünde und das unfehlbare Voraussehen derselben; mit ihr bleibt das Geschöpf (schuldbar) seiner Kontingenz anheimgegeben; setzt die der Gnade ermangelnde praemotio secundi generis ein, so kann bloß die Sünde die Folge sein. Woraus aber erklärt sich der Entschluß Gottes, die praemotio primi generis nicht zu geben? Fundamentaliter aus seiner absoluten Freiheit auch bezüglich der Gnade und diese göttliche Unabhängigkeit erklärt sich wieder aus der absoluten Oberherrlichkeit Gottes über die Kreatur; wohl ist er durch seine Heiligkeit gehalten, dem Geschöpfe nicht zu versagen, was dessen Natur begrifflich fordert, aber zu einem Mehr ist er nicht gehalten; wollte er das vernünftige Geschöpf zu einem streng übernatürlichen Ziel bestimmen, so müßte er ihm unausbleiblich inneres Vermögen geben, um nach demselben streben zu können, und er kann ihm auch nicht eine Hilfe versagen, an der das Streben sich emporranken und weiterkommen kann, wie dies das Konzil von Trient c. 4 sess. 6 de justif. ausdrücklich lehrt: „si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat . . . anathema sit.“ Zu der Verleihung von einem Mehr ist Gott nicht gehalten. Zunächst aber wird der erwähnte Entschluß Gottes aus der fehlerhaften Disposition (ex peccato veniali saepius repetito) erklärt, wie Thomas an der zitierten Stelle lehrt. Deshalb wäre auf den Satz von Kraus: „non ex hoc solo dependet effectus bonus vel malus, quod haec vel illa gratia concedatur, sed etiam a recipiente voluntate quae etiam se movet,“ in forma debita zu antworten: nego Suppositum, effectum bonum et malum eodem modo dependere a largitione gratiae: effectus bonus dependet a largitione gratiae immediate, quia ex eius influxu formaliter est; effectus autem malus dependet non a largitione gratiae sufficientis tantum, sed ex omissione largitionis praemotionis primi generis. Iterum Suppositum nego; supponitur enim, opus bonum in nullo casu posse ita intendi a Deo, ut vi motionis divinae inevitabiliter fiat; nam hoc est tum contra s. Scripturam tum contra sanam theologiam et ipsius Molinismi defensores (cf. Goudin, de gratia, t. II a. 5 a 4, „quantum ad secundum“). Et tertio nego Suppositum; supponitur enim, nullo modo et in nullo casu dependere secundum Thomismum largitionem gratiae efficaciae a libero arbitrio; dependet enim vel ordinarie iuxta doctrinam Concilii Tridenti modo citatam ab usu gratiae sufficientis saltem ad obtinendam gratiam iustificationis.

P. 8 zitiert Kraus aus Thomas in 1 Sent. d. 38, q. 1. a 5 ic. folgendes: „. . . Quodcumque 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 causa secunda.“ Dazu bemerkt Kraus: „Demonstrat enim ibi Deum contingentia cognoscere posse, licet „scientia sit causa rerum immutabilis“, quia supradicto modo possibile sit eum „mediantibus secundis causis contingentibus effectus producere contingentes“. Aber es ist weder aus der zitierten Stelle selbst noch aus dem von Kraus gelieferten Kommentar ein Grund zu entnehmen, der auch nur einigermaßen gegen die thomistische Lehre ins Feld geführt

werden könne. Kommt vom Wahlvermögen als einem kontingent wirkenden Vermögen die Kontingenz der Wirkung als deren spezifischer Charakter her, so bleibt doch noch wohl die Frage nach dem Verhältnis der *motio* der *prima causa* zu dem kontingent eintretenden Effekt offen. Es ist doch unglaublich, was nicht alles zur Bestreitung des Thomismus aufgeboten wird!

Ebenda, p. 8: „Docet porro Magister Scholae influxum Dei per voluntatem determinari: Sic habet in q. 5 de Verit. a. 9 ad 10: „Dicendum, inquit, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum.“ Clare hic S. Thomas dicit a causa secunda actum causae primae determinari ad unum effectum prae alio — quod profecto significat „hunc effectum“. Ich möchte zunächst Kraus fragen, ob er auf „hunc effectum“ auch bezieht, was Thomas im Anfang sagt: plus causa primaria dicitur influere quam secunda; er kann es nach seinem System nicht zugeben, aber wie sehr er damit in Widerspruch zu Thomas hier und an vielen anderen Stellen steht, die er etwa in Dummermuths Werken finden kann, liegt doch flach auf der Hand; jedem, der sich nicht windet und wendet, um einer unliebsamen Folgerung zu entgehen, gibt das aus Thomas Zitierte evident zu erkennen, daß an dem, was in der Kreatur als ihr bestimmter Akt dasteht, Gottes Macht mehr beteiligt ist als des Geschöpfes Macht; dann muß sie aber auch von Anfang an bis zu Ende als überlegene Macht sich erweisen; wie damit der Molinismus soll verträglich sein können, ist mir unerfindlich. — Was lehrt aber im Kern Thomas an dieser Stelle? Dies, daß die Kausalität der *causa prima* sich richte nach der Natur der *causa secunda*; weil das wahr ist, kann er lehren: *quodammodo* (NB!) *determinari causam primam per causam secundam*.“

Auf derselben Seite fährt dann Kraus also fort: „Alio modo idem generaliter proponit in lib. 3 C. G. c. 66: „Secundum ordinem, inquit, causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.“ Determinationes igitur *τὸν* esse secundum S. Thomam sunt a causa secunda.“ Die ganze Benützung der Stelle tut dar, daß Kraus keine Ahnung von der Lehre des Thomas a. a. O. hat. Der Sinn derselben ist kurz dieser: Als Erstes haben wir in Gott bezüglich der Geschöpfe die *ideae exemplares* von den Geschöpfen, deren letzte Ausläufer die Individuen in den Spezies sind. Die schöpferische Handlung Gottes erstreckt sich nun formell auf die Mitteilung des *actus essendi*, ein Punkt, der zur Lehre von dem realen Unterschied von Wesenheit und Dasein führt. Die geschaffenen Dinge nun müssen, falls sie Kausalität sollen betätigen können, in deren Betätigung in nachbildender Weise das zum Ausdruck bringen können, was primär der *causa prima* zukommt; auch sie müssen den *actus essendi* hervorbringen können und dies muß als das der Ordnung der Begriffe nach Erste



bezeichnet werden; sie können aber die Existenz anderen nur geben, als sie von der *causa prima* von dem Tätigseinkönnen zum Tätigsein übergeführt werden und diese bis zum Schlusse der fertigen Wirkung die Kausalität des Geschöpfes begleitet. Da aber der *actus essendi* nur *actus essendi* rücksichtlich dieser oder jener spezifischen Natur sein kann, muß sich selbstverständlich die göttliche Kausalität auch auf das spezifisch Bestimmte als das die Existenz rezipierende Subjekt erstrecken. Es ist nun der *actus essendi* offenbar das ganz Gleiche für alle Dinge, nur durch sie wird er selber unterschieden; folglich können die Geschöpfe unmöglich den *actus essendi*, wie er der *causa prima* zukommt, differenzieren, wie er in sich ist — so ist er ja gar nicht differenzierbar —, sondern nur so, wie er in den spezifisch bestimmten Individuen erscheint; folglich erscheinen sie in dieser Hinsicht als *quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis*; „*agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae derminant esse*“. Es löst sich also die anscheinend von Thomas uns drohende Gefahr in lauter Wohlgefallen auf und sein Kommentator hat wieder einmal unrecht.

De Ver. q. 22 a. 4 in c. sucht Kraus auf p. 8 und 9 gegen die Thomisten zu verwerfen. Er zitiert die Stelle von „*Quando enim aliqua natura est Deo propinquior*“ bis zu „*et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipso*“ und verwertet das Zitat dann also: „*Distinguit ergo S. Thomas inter motionem generalem Dei, qui omnia movet, inclinatio ac dirigit et determinationem. Determinatio est insensibilium et tantum (sic) sensibilibus, in quantum est ab alio, non rationabilibus. (Welch ein Satz!) Si locum haberet quondam praedeterminatio sensu Bannesianorum secundum doctrinam S. Thomae (was für eine Konstruktion!), deberet hic exceptionem hanc de negatione determinationis in rationalibus annotare, cum aliter intelligi non posset, quomodo locutio ista generalis non esset falsa*“. In dem aus Thomas gegebenen Zitat heißt es: „*quando aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium*“. Anders verhält es sich, sagt dann Thomas gleich darauf, bei der *natura sensitiva* als der *natura Deo propinquior*; sie hat „*in se ipsa aliquod inclinans*“. Was Thomas ausführt, ist folgendes: Die *natura insensibilis* kann nicht in sich etwas von ihrer physischen Totalität Verschiedenes haben, das ihr eine *inclinatio* zu etwas geben würde; zwar hat sie in sich ein *inclinationis principium*, aber das gehört eben zu ihrer Natur als einem Ganzen, ist diese Natur, wie sie aus den Prinzipien der Materie und der Form heraus eine Folge zeigt; so hat ein Ding wegen seiner Schwere die *inclinatio*, nach unten bewegt zu werden, aber diese *inclinatio* ist nicht etwas von dem Physischen des Dinges Verschiedenes. Auch bei der Pflanze trifft es zu: *inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans*; die Kräfte, die, Akzidentien des Dinges, dasselbe zu etwas hinneigen, erhalten selber ihren Anstoß von der Form, der

<sup>1</sup> Es ist wahrhaftig schwer verständlich, aus welchem Grunde Kraus sich zur Wahl des Lateinischen bei seiner Arbeit entschloß.

Pflanzenseele; diese ist also das eigentliche inclinans; wir haben also wiederum nur ein inclinationis principium. Bei der natura sensitiva haben wir zu erst aliquid inclinans; da dieses nicht mit der physischen Totalität des Dinges, der Zusammensetzung aus Materie und Form identisch ist, kann es nur ein Akzidens sein und dieses Akzidens kann es offenbar nur der äußeren Natur entnehmen, weil es ja mit der physischen Totalität des Dinges und deren konnaturalen Folgen nicht gegeben ist; wir erhalten das appetibile apprehensum; eine Form von außen wird, vom Subjekte aufgenommen, ein physisches Akzidens und in ihm haben wir das aliquod inclinans, das über jegliche innere Natur wesentlich hinausgeht; das physische Akzidens in der neuen Natur, wie es in unauflöslicher Einheit zugleich Wiedergabe der äußeren Form ist, steht als das „aliquod inclinans“ vor uns; „natura sensitiva in se habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum“ (Thomas). Aber wie verhält sich nun das Subjekt dem appetibile apprehensum gegenüber? Thomas antwortet: „sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata.“ Wie kann nun allein diese determinatio sich äußern? Offenbar nur so, daß die determinatio ad unum vorliegt; denn es handelt sich ja um die Determination eines partikulären Aktes und partikulär ist er nur durch seine Beziehung auf ein Objekt. Wenn nun eine neue geschaffene höhere Natur vorliegt, die als nächste Höhererscheinung zu charakterisieren ist, so kann das offenbar nur eine Natur sein, quae per appetibile apprehensum non est determinata ad unum, was nur erklärlich ist aus der Erkenntnis des bonum quâ tale, die die Erkenntnis zeitigt, daß alle partikulären Güter das bonum quâ tale nicht erschöpfen; deshalb trifft zu, daß auch der Schöpfer der creatura rationalis in dem Augenblicke, wo das bonum apprehensum in derselben vorliegt, nicht eine motio, eine determinatio ausüben kann, die der inclinatio connaturalis ad bonum commune entgegengesetzt wäre! Das ist alles, was Thomas in der von Kraus zitierten Stelle sagt. Ob eine motio divina möglich sei, die, ohne dem Wahlvermögen des Geschöpfes zu nahe zu treten, dasselbe unfehlbar und unausbleiblich den auf ein bonum particulare gerichteten Akt setzen läßt, darüber, ob eine solche motio angenommen werden müsse, darüber spricht sich Thomas an der zitierten Stelle gar nicht aus.

Woraus wieder einmal zu ersehen ist, mit welchem Unfug — sagen wir es nur gerade heraus — bisweilen Stellen aus Thomas gegen die thomistische Lehre zur Verwendung kommen!

Das nächstfolgende Argument von Kraus auf p. 9 lautet also: „Secundum S. Thomam voluntas potest velle particulare bonum mota solum ad bonum in genere.“ Dicit enim in 1. 2. q. 9 a. 6. ad 3: „Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicitur“ (q. 109 et 112). Auch an dieser Stelle will Thomas keine eingehende oder überhaupt die Lösung des uns beschäftigenden Problems bezweckende Darlegung geben: denn a) gibt

er zwar an, daß Gott das Vermögen ad appetendum bonum quâ tale gebe, spricht sich aber *b)* nicht einmal darüber aus, ob, falls der Mensch in einem Akte das bonum quâ tale wolle, Gott über die Verleihung des Vermögens hinaus noch im Geschöpfe wirke, auf daß es diesen bestimmten Akt, in dem es das Gute ganz allgemein begehrt, setzen könne, denn das Wort von Thomas: „sine hac universali motione (ut Deus est „universalis motor ad universale bonum“, Thomas) homo non potest aliquid velle“ von einer Einwirkung Gottes zu nehmen, die den Menschen bloß das bonum quâ tale in einem ausdrücklichen Akte begehen läßt, berechtigt nichts im Texte; wer möchte auch behaupten, daß ohne einen solchen ausdrücklichen Akt bezüglich des bonum commune kein Akt bezüglich des bonum particulare denkbar sei! *c)* lehrt Thomas zwar, daß der Mensch sich durch seinen vernünftigen Willen zu einem bonum particulare bestimme, schweigt aber davon, ob Gott dabei durch eine motio auf den Willen beteiligt sei; *d)* übergeht es Thomas zunächst ganz, von dem Gebiet der natürlichen Sittlichkeit ausdrücklich zu sprechen; denn die Worte: homo per rationem determinat se ad volendum illud, quod est vere bonum aut apparens bonum treffen sowohl bezüglich der natürlichen wie übernatürlichen Sittlichkeit zu; aber durch die unmittelbar folgenden Worte erfährt das Vorhergehende die Einschränkung auf die natürliche Ordnung, über die hinaus, sagt Thomas, „specialiter“ Gott bewegen kann: „Sed specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicitur.“ Wem wird es da nicht evident, daß Thomas auch an dieser Stelle unser Problem gar nicht berührt? Selbstverständlich trifft die thomistische praemotio sowohl pro statu gratiae wie pro statu naturae zu, aber all das findet bei Thomas hier keine Erörterung. Danach bemesse man die Weisheit des von Kraus gegebenen Kommentars: „Si locum haberet praedeterminatio, sensu Bannesianorum, locum haberet etiam sine gratia, quia voluntas non praemota ad particulare non potest illud secundum ipsos appetere. Angelicus Doctor vero loco citato docet voluntatem ad generale bonum motam determinare se ad particulare.“

P. 10 ff. kommentiert Kraus für seine Auffassung eine lange Stelle aus de malo 6 art. unico, anfangend von „Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles“ bis „sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur“. Der Kommentar lautet: „Movet ergo Deus secundum S. Thomam voluntatem secundum eius conditionem „ut indeterminate se habentem ad multa“ et ideo non movetur ex necessitate in exercitio actus. Obiectum vero, quodocunque est imperfectum, ut est semper in via ad patriam, non potest voluntatem ex necessitate movere, quod idem est apud Angelicum in potestate voluntatis esse eligere

<sup>1</sup> Der formelle Grund, weshalb der Wille überhaupt „etwas“ wollen kann, ist der, daß der Mensch in seinem Willen ein Prinzip besitzt, aus dem das Vermögen fließt, „etwas“ zu wollen; nun fließt aber diese Kraft aus dem Willen deshalb, weil er jene Weite hat, aus der sich das unbestimmte „Etwas“ erklärt. Das ist aber die radikale Hineigung des Willens zum Guten überhaupt. Mit anderen Worten: Auf dem Willen als Natur baut sich der Wille als Wahlvermögen auf. Damit ist das im Texte Gesagte erwiesen.

appetendum“. — Es ist gar nicht abzusehen, wie aus dem von Thomas Gesagten etwas gegen die thomistische Lehre sich soll herleiten lassen können! Sagen wir denn, daß die *motio voluntatis ad bonum particulare* zur Folge habe, daß „*voluntas ex necessitate movetur*“? Mag Kraus in dem Satze „*obiectum, quandocunque est imperfectum, non potest voluntatem ex necessitate movere*“ auch nicht uns diese *expressio* Behauptung imputieren, sondern sie nur als Folge unseres Systems hinstellen, die Loyalität erforderte es, daß er sagte, daß genau so bei uns wie bei den Molinisten gelehrt wird, daß bei der Bewegung *ad bonum particulare* der Wille nicht *ex necessitate* bewegt wird. Und wie soll denn da in der Konstatierung, daß Thomas lehrt, daß bei der besagten Bewegung die *necessitas* ausgeschlossen sei, ein Beweis dafür gelegen sein, daß er lehre, die *motio divina* könne nicht die thomistische *praemotio physica* sein? Das will doch aus ausdrücklichen, klaren Stellen des Aquinaten seine Erhärtung finden! So ist denn wenigstens bis zu diesem Punkte auch nicht ein Anflug von einem Beweise erbracht! Und Kraus glaubt schon den ganzen Beweis geliefert zu haben!! — Kraus fährt nun also (p. 11f.) fort: „*Demonstrat item in hoc articulo sicut alibi, quae sit motio Dei necessaria, ut voluntas aliquid appetere possit: „Necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari.“ Hac motione posita potest se ipsam movere, ut habet in medio circiter corp. art.: „Sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet.“* Dazu ist zu bemerken: Der Satz: „*necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari*“ muß *a*) nicht notwendig von der subjektiven, das *exercitium actus* berührenden Bewegung, die von einem *principium externum movens* ist, verstanden werden; es kann auch jene *motio* gemeint sein, die vom Objekte ausgeht; der in konkreter Substantiierung vorliegende *finis* — die Gesundheit z. B. als Sieg über eine Erkrankung — treibt ja auch zum *consiliari* an; doch ist die zunächstliegende Interpretation des Satzes die, daß er auf das *exercitium actus* geht; es muß der Zusammenhang im ganzen entscheiden, was Thomas gemeint habe. *b*) Nimmt man nun auch jenen Satz vom *exercitium actus*, so ist doch evident, daß derselbe nicht notwendig von einer *motio* zu einem von dem Entschlusse des *consilium* verschiedenen Akte verstanden werden muß; deshalb kann man nicht *ex pari* schließend sagen: Gott bewegt so auch zuerst den Willen zu einem Akte rücksichtlich des *bonum quâ tale* und der Wille bewegt sich dann ganz selbständig *ad bonum particulare*. Und wie hätte Thomas das als etwas allgemein Gültiges aufstellen können, daß zuerst eine Bewegung des Willens *ad bonum quâ tale* in einem allgemein gehaltenen Glückseligkeitsverlangen vorliegen müsse, um zu einer Bewegung *ad bonum particulare* zu gelangen? Ist nicht in dem Anstreben des *bonum particulare* die allgemeine Tendenz eingeschlossen? Nach der Interpretation von Kraus aber hätte jener Satz von Thomas den hervorgehobenen, höchst merkwürdigen Sinn! Ist also dieser auszuschließen, so muß Kraus, falls er das *ab alio moveri* nicht auf das Objekt, sondern auf Gott bezieht, notwendig zu der Folgerung kommen: *necesse est, quod a Deo moveatur voluntas ad hoc, quod velit consiliari*. Das ist aber einschlußweise schon die thomistische Doktrin! Kraus fährt dann fort, indem er ausführt: „*Iam libeat in assignatis paululum immorari. Dixit S. Thomas in*

principio corporis articuli et in sequentibus voluntatem non necessario aliquid eligere, inquantum necessitas est ab intra, hoc est opposita coactioni, hancque opinionem esse haeticam, sed libere. Habet porro in supra citatis: „Non ex necessitate moveri esse moveri ut indeterminate habentem ad multa“; sic liberam esse voluntatem ex parte exercitii actus.“ Dazu ist zu bemerken: Wenn der Wille sich indeterminate ad multa verhält, so ist das eben das Konstitutiv der Willensfreiheit; rücksichtlich des exercitium actus ist das Willensvermögen Potentialität, da es ja nicht immer in actu ist wie der göttliche Wille; es hat also der Wille in diesem Sinne gar keine Freiheit darüber, ob die in ihm liegende Potentialität soll aufgehoben oder nicht aufgehoben werden; von einer Freiheit bezüglich des exercitium actus kann also nur unter Voraussetzung einer vorhergehenden motio divina die Rede sein. Dann hat allerdings der Wille „indifferentia quantum ad exercitium actus“, und ob das nun nur mit Rücksicht auf die facultas electiva gelte oder ob davon abgesehen der Wille eine indifferentia quoad exercitium actus habe, ist Streitfrage sowie auch in Zusammenhang damit das andere, ob das Konstitutiv der Willensfreiheit von der indifferentia quoad exercitium actus zu nehmen sei oder von der bezüglich der Wahl. Das „sic liberam esse voluntatem ex parte exercitii actus“ steht also auf schwachen Füßen! Kraus fährt dann fort: „Exponit porro, quomodo obiectum determinet voluntatem: „Non ex necessitate, quia potest velle quis oppositum obiecti etiam de eo cogitans.“ Diesen Satz kann man passieren lassen. Dann sagt er: „Determinatio ab electione voluntatis dependet et derivat nomen solum a terminatione actus.“ Der erste Teil des Satzes ist zwar richtig, sollte aber eine Zufügung haben, die ausdrückt, daß zum Guten auch eine wahre determinatio von seiten Gottes vorliege; der zweite Teil des Satzes aber weist gut darauf hin, daß man von dem Namen an sich nicht ohne weiteres schon eine Schwierigkeit gegen die thomistische Lehre herleiten soll. Dann fährt Kraus fort: „Explicat tunc longius, unde veniat, quod obiectum non omnino (sic!) bonum eligi et non eligi possit. Nihil habet ibi, quod praemotionem physicam ad determinatum obiectum redoleret, quando de Deo facit mentionem. Manet ergo sola illa motio voluntatis ut indeterminate habentis, inquantum est a Deo.“ Thomas hatte an der angegebenen Stelle zunächst erörtert, wie es komme, „quod voluntas feratur in id, quod sibi offertur, magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam“. Er hatte da auch die dispositio hominis erwähnt nach des Aristoteles Wort: „qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.“ Und dann schreibt Thomas: „Si ergo dispositio, quae non sit naturalis sed subiacens voluntati, puta cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc, quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem remove ut sibi non videatur aliquid sic . . . . . Sic ergo . . . quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia, sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur.“ Was ex parte obiecti den Willen ex necessitate in Bewegung versetze, hatte Thomas im Anfang erwähnt: „si apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia, quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem.“ Warum.

aber der Mensch ex parte exercitii actus nicht ex necessitate bewegt wird und in welchem präzisen Sinne man dies sagen könne, legt Thomas mit den Worten dar: „si ergo dispositio quae non sit naturalis sed subiacens voluntati (adsit), non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removeere ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus.“ Und daran schließt sich endlich der Schlußsatz an: „sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur.“ Aus dem Gesagten ergibt sich mit aller Klarheit, daß Thomas wenigstens hier bezüglich eines zu fassenden Endentschlusses — also nur in einem beschränkten Ausmaß der Willensakte — dem Wahlvermögen auch bezüglich des Übergehens in den Akt, also bezüglich des exercitium actus, eine Macht zuschreibt; aber diese ist nur eine indirekte: „poterit hanc dispositionem removeere, ut sibi non videatur aliquid sic<sup>1</sup>.“ Wiederum frage ich: Was hat das alles mit der thomistischen praemotio zu tun? Wie kann man auch nur mit einem Schein von Grund sagen, daß Thomas an dieser Stelle das uns berührende Problem ex professo untersuche?!

Des weiteren (auf p. 12) beruft sich dann Kraus auf 2. Sent., d. 25 q. 1 a. 1 in fine corp.: „ubi ex eo, quod nihil agat, nisi“ quod sit determinatum in alteram partem“. concludit: „Propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus“ videtur sequi ipsum etiam Deum, in quantum determinatio in causa est, expresse excludere. — Sic etiam evitat in 1 C. Gent. c. 68 licet actionem Dei in voluntatem affirmet, terminum ‚determinationem‘, quamvis pro ceteris eam adhibeat, substituens ‚influentiam‘.“ — Ich sage dazu: Eine Ursache wirkt nur dann „etwas“, wenn sie zu dem „etwas“ restlos determiniert ist; denn sonst gibt es keine wahrhaftige Begründung des „etwas“ vor einem anderen; das trifft also auch beim freien Willen zu; aber deshalb, sagt Thomas, ist er freie Ursache, weil er sich zu dem „etwas“ selber bestimmt; folglich „non determinatur a quibusdam aliis causis prioribus“. Folglich auch nicht von Gott, sagt Kraus; aber der Schluß wäre nur zulässig, wenn ausgeschlossen wäre, daß er diese freie Selbstbestimmung gerade durch das Einwirken des Schöpfers, der causa exemplaris des Willens doch ist, erhalte! Und ich bitte nun Herrn Kraus, dies, was noch zu beweisen ist, gefälligst zu beweisen! Jedenfalls berührt Thomas auch an dieser Stelle nicht ex professo unser Problem. Bezüglich 1 C. G. c. 68 aber sei gegenüber Kraus die ganze Stelle aus Thomas angeführt; sie lautet: „dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae

<sup>1</sup> Ob Thomas an anderen Stellen dem Willen quoad exercitium actus mehr einräume, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Das Ausgeführte genügt durchaus gegen Kraus.

Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.“ Daraus ist klar ersichtlich, daß es Thomas darauf ankam, überhaupt eine causalitas der prima causa respectu motuum voluntatis nachzuweisen; deshalb konnte er nur den Ausdruck: *influentiam superioris causae* wählen und deren Charakter bestimmt er nur kurz begründend mit den Worten: „a qua est ei esse et operari“; entsprechend der Natur des Menschen muß die *violentia causae exterius agentis* ausgeschlossen bleiben; muß aber das *dominium quod habet voluntas supra actus suos*, überhaupt die Wirksamkeit des Schöpfers auf das Geschöpf ausschließen? Das nicht, sagt Thomas: *non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari*. Also die *violentia causae superioris*, nämlich des Schöpfers, negiert Thomas, daß sie aber als *causa superior* sich betätige, behauptet er entschieden, ohne indessen das zu untersuchen, welches die Natur dieser Betätigung sei! Also wiederum einmal vorbeigeschossen!

Dann fährt Kraus (p. 12) also fort: „Idem demonstrat in 4 Sent. d. 49, q. 1, a. 3 ad 1, ubi asserit, determinationem Dei impossibile reddere voluntati velle oppositum, quod est de essentia libertatis. ‚Particularia‘, ait enim in 1 p. q. 83 s. f. c. a. 1, ‚autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.“ Zu der ersten Stelle ist zu bemerken, daß Thomas von der *impressio* spricht, quae naturae respicit institutionem; er sagt: „voluntas non potest in oppositum eius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi.“ Vgl. Dummermuth in seinem Werke gegen Schneemann (p. 344 ff) und in seinem Werke gegen Frins (p. 237 ff.). So ist das sofort klar, was Kraus hervorhebt: „asserit Thomas, determinationem Dei impossibile reddere voluntati velle oppositum.“ Wie aber aus 1. p. q. 83 etwas gegen die thomistische Lehre soll hergeleitet werden können, ist unbegreiflich. Auf p. 13 macht Kraus zunächst 1. 2. q. 10 a. 4 c. geltend, wo es heißt: „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.“ Kraus bemerkt dazu: „Non est sensus eius, posse quandoque determinari voluntatem non quidem ex necessitate, sed per ‚modum liberi‘; sensus est moveri voluntatem qua principium non determinatum ad unum seipsum determinans secundum ipsius conditionem et sic manere motum eius contingentem, hoc est posse sequi effectum vel non, hunc vel illum, ut fusiis annotat ad 3. Determinari ab alio est idem ac necessitari.“ Aber wie kann Kraus sagen: „Non est sensus eius, posse quandoque determinari voluntatem non quidem ex necessitate, sed per modum liberi.“ Thomas spricht ausdrücklich von einer *motio*, die der Freiheit nicht widersprechen könne, weil und insofern „voluntas se habet indifferenter ad multa“; „sic (ergo) Deus movet, quod non ex necessitate movet“. Folglich spricht Thomas in dem „sic“-Satze unzweifelhaft von einer auf den freien Willen gehenden *motio divina*; „sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat“. Woraus auch ersichtlich ist, daß Thomas an eine vorhergehende *motio divina ad bonum* quâ tale auch nicht im Traume denkt.

Kraus fährt dann also (p. 13 f.) fort: „Quid S. Thomas voce *determinare concipiat, notum reddit etiam in corpore a. 6. q. 22. De veritate.*

Praemittit ibi animadversionem iam conceptu peccati (s. S. Aug.) praedefiniri voluntatem non immutabiliter ad bonum et malum se posse habere. Exponit tunc, quid voluntas necessitate appetat quidve non, addens rationes. In hisce adaequat terminum „determinare“ (immutabiliter) termino necessitare. . . . *Evanesceret enim tunc omnino conceptus determinationis et praemotionis Bannesianorum.* Ich bemerke: Wer kann verkennen, daß Thomas an dieser Stelle die *necessitas* gleich sein läßt der *determinatio naturali inclinatione*? Es heißt bei ihm: „Cum voluntas *indeterminate* se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur . . . Non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus.“<sup>1</sup> Folgt nun aus dem von Thomas Gesagten, daß außer der von ihm erwähnten Determination nach seinem Sinn eine andere der göttlichen Bewegung zuzuschreibende Determination nicht platzgreifen könne: das ist doch wahrhaftig eine *conclusio ultra praemissas*! Aber so argumentiert Kraus: Und wenn nun Thomas eine Beeinflussung des Wahlvermögens durch göttliche Bewegung als so stattfindend kennt, „quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur“ (l. 2. q. 10 a. 4 ad 3), ist das dann nicht eine Bewegung *ad unum* und mithin auch eine *determination ad unum*? Ferner ist gegen Kraus zu sagen, daß das *determinare immutabiliter*, das Kraus uns vorführt, ein doppeltes sein kann: a) *determinare immutabiliter secundum inclinationem naturalem*: und da ist der Ausdruck sehr bezeichnend, ohne alle Zweideutigkeit; b) das *determinare immutabiliter existente electione liberi arbitrii*, dieses *determinare* ist dem Willen zuzuschreiben, aber auch der *causa prima* als dem Verleiher des *concursum simultaneum*. Mit Recht sagt von ihm Feldner in seinem Buche über die Willensfreiheit nach der Lehre des hl. Thomas (Graz 1890): „Die Tätigkeit Gottes und der Kreaturen sind nicht in dem Sinne simultan, daß sie der Natur und Kausalität nach zugleich ausgeübt werden, sondern nur insofern die eine ohne die andere sich nicht vollzieht“ (p. 165). Gott ist ja auch hier das höhere, das erste Agens, die formelle Ursache, weil das Höhere stets formell ist. Formelle Ursache zu sein, kommt dem Hauptagens zu, materielle dem Instrumente. Die Folgerungen daraus ergeben sich leicht; siehe Feld-

<sup>1</sup> Dummermuth erklärt das in seinem Werke gegen Frins, p. 238, gut also: „Anima non determinat sibi suum esse, quia esse animae ab alio, a Deo scilicet, naturaliter est determinatum; anima autem determinat sibi suum velle, quia velle naturali inclinatione non est determinatum.“ Man ergänze im letzten Satz noch *determinatus sachgemäß nach dem Zusammenhang, d. h. nach dem Vorausgehenden naturali inclinatione* und dann erhellt mit Evidenz, daß Thomas eine Determination leugnen, aber eine andere recht wohl annehmen kann.



ner, a. a. O., die letzte ist, daß auch beim concursus simultaneous die Tätigkeit Gottes der Würde und Kausalität nach früher ist und Gott simpliciter wirkt. Vgl. Gredt, Elementa phil. t. II, p. 226 ff. Wird nun diese Determination der prima causa beigelegt, so bedeutet das doch nicht, daß ihr nur diese zuerkannt werde; es bedürfte einer ausdrücklichen oder dieser gleichkommenden Erklärung, um das sagen zu können und ich bitte Herrn Dr. Kraus, mir eine solche bei Thomas namhaft zu machen; abgesehen davon, daß Kraus diese zwei so verschiedenen Sachen nicht scharf und deutlich selber scheidet, begeht er auch noch einen offenkundigen Verstoß gegen die formelle Logik, indem er schreibt: „neque potest quisquam dicere, immutabiliter determinare non esse idem ac determinare. Evanesceret enim tunc omnino conceptus determinationis et praemotionis Bannesianorum“. Ich meine, daß doch jeder Anfänger in der Philosophie ohne jede Schwierigkeit einsieht, daß der Terminus „determinare“ der allgemeinere ist; und hat Kraus nicht auf der vorhergehenden Seite die Worte geschrieben: „Determinatio derivat nomen solum a terminatione actus?“

Wenn man aber auch das determinare immutabiliter nach dem sub *b* bezeichneten Sinn fassen könnte, so ist doch diese Verwendung ungewöhnlich und importiert einen unklaren und mithin gefährlichen terminus; wir hätten, wenn wir *a* und *b* nehmen, einen terminus aequivocus. Gegen das kühne Wort von Kraus: „neque potest quisquam dicere immutabiliter determinare non est idem ac determinare“, streitet aber Thomas selber: „causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate determinet, sicut determinat naturam“ (de pot. III, q. 7), sed ita (I. 2. q. 10 a. 4): „et sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius“. Da unterscheidet sich Thomas auf das Klärlichste zwischen dem ex necessitate determinare — wofür Kraus mit Unrecht das immutabiliter determinare einsetzt — von dem determinare im allgemeinen, ja, wer unbefangen ist, wird zugeben, daß Thomas ganz deutlich hier zwischen dem determinare ad unum ex necessitate und dem determinare ad unum non ex necessitate unterscheidet<sup>1</sup>. Kraus vergleiche noch 1 p. q. 19 a. 3 ad 5: „Causa quae est ex se contingens oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum“ und de Verit. q. 8 a. 12: „Quidam autem effectus futuri sunt, quorum causae se indifferenter habent ad utrumque, ut sunt illi praecipue, qui dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ideo eius modi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis... Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus

<sup>1</sup> Wenn Thomas sagt: „Deus non determinat ad modum naturae“, so gibt er doch offenbar in dem ad modum naturae eine Einschränkung für seine Negation der Determination an, läßt also doch evident eine Determination für einen anderen Fall bestehen, und das ist eben jene, in der sich der Wille bezüglich der bona particularia betätigt, weil da der Wille sich nicht per modum naturae äußert.

„modum imponit“. Kraus fährt dann fort: „Exponit porro: „Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est“. Quomodo determinatum esse et indeterminatum esse, quod deberet habere hic locum, ut salvetur libertas et determinatio sensu defensorum Determinismi hic sub eodem conciliari possint, non intelligi potest“. Darauf ist in forma zu bemerken: „non intelligitur ita, ut perfecte a nobis res cognoscatur, conc., non intelligitur ita, ut repugnantia a nobis non eliminetur, nego; ex nonrepugnantia terminorum enim res a nobis vere cognoscitur“. Und wenn das Geschöpf sich selber unbeschadet seiner Freiheit ad unum determinieren kann, weshalb soll dann nicht der Schöpfer entsprechend der Natur des Geschöpfes in und mit diesem dasselbe vermögen? Er gibt ja seine motio dazu, auf daß das Geschöpf sich selber determiniere und unter der allmächtigen Führung Gottes einen Seinszustand sich schaffe, der einerseits als solcher auf keinem Punkte eine Unabhängigkeit signieren kann, andererseits aber auch entsprechend seiner Natur ist. Kraus weise uns da einen Widerspruch nach! Ist er aber nicht zu finden, so muß dieses Mögliche als in der Idee Gottes präformiert auch Wirklichkeit gewinnen können, und muß allein Wirklichkeit gewinnen können, weil es ja mit dem Zugeständnis eines anderen selber innerlich aufgehoben wäre!

Weiter sagt Kraus (p. 13f.): „Prosequitur porro indicans, ad quae voluntas determinata non sit. „Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis ad finem.“ Notandum hic, ut et alibi apud ipsum, generaliter eum affirmare voluntatem quoad haec, quae sunt ad finem, non esse determinatam. Deberet, sicut puto, ut caveret falsitatem, excipere voluntatem sub influxu gratiae, si sentiret cum Bannesianis. Non dubitandum reor S. Thomam, quandocumque non facit mentionem specialiter de exceptionibus, generaliter et de omni ordine loqui, uti praesertim videre est in Summa.“ Aber wenn Thomas lehren würde (= si exciperet): voluntatem sub influxu gratiae esse determinatam, so müßte das ja nach dem von Kraus Betonten und auch nach dem Texte von Thomas den Sinn ergeben, bei der Gnade handle es sich nicht um ea, quae sunt ad finem. Aber das ist ja ein wahnsinniger Gedanke und so konnte denn auch Thomas unmöglich in der Supposition seines Thomismus jene „exceptio“ machen. Kraus fährt dann p. 14 also fort: „Exponit deinde indeterminationem quantum ad obiectum. Non est voluntas determinata ad ea, quae ducunt ad finem ultimum, quia varia eo ducunt. Non ideo ad ea est necessitata Nescit determinationem ad haec obiecta, etiam illam, quam vocavit aliquis „per modum liberi“. Aber wenn Thomas die indeterminationem quantum ad obiectum bestimmt, die der Wille deshalb hat, weil er als Natur auf das bonum quâ tale gerichtet ist, so legt er damit nur den Grund für die präzise Angabe, daß auch bei der Entscheidung für das particulare bonum die Naturanlage nicht aufgehoben werden kann<sup>1</sup>. Damit ist aber noch gar nichts

<sup>1</sup> Der Freiheit des Willens schadet diese Naturanlage nicht, insofern sie eine Notwendigkeit für das Wollen zur Folge hat.

darüber bestimmt, ob nun eine *motio divina*, die den Willen innerlich beeinflusst, ihn so beeinflussen kann, daß die Naturanlage bestehen bleibt und der Akt doch unfehlbar zustande kommt. Wie kann denn doch nur Kraus ein Schweigen von Thomas über diesen Punkt, der die Lehre von der *indeterminatio quoad obiectum* an sich nicht berührt, sondern ihn nur trifft, insofern der Zusammenhang mit der *causa superior* erscheint, für ein Anzeichen von einer Leugnung der thomistischen Lehre halten! Ja, wenn Thomas selbst *ex professo* über diesen Punkt hier handeln würde, so wäre es doch für jeden Logiker ein Frevel, ein Schweigen für ein Leugnen auszugeben!

Kraus fährt dann also fort: „*Similiter ratiocinatur de actu. „Voluntas, inquit, indeterminata est respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo, cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis, et inde est, quod voluntas potest velle et non velle.“* Dazu bemerkt Kraus: „*Indeterminata est igitur voluntas circa obiectum determinatum ideo, quia potest uti actu suo vel non uti.*“ Es sei sofort darauf aufmerksam gemacht, wie dieser Satz eine vollständige Verdrehung des von Thomas Gesagten ist. Thomas hatte geschrieben: „*Voluntas indeterminata est respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit vel non uti.*“ Und Kraus schreibt: „*Indeterminata est voluntas circa obiectum determinatum, quia potest uti actu suo vel non uti.*“ Was bei Thomas das Begründende ist für eine Aufstellung und mithin nach dem Sinn des Begründenden auch der Aufstellung erst ihren adäquaten Sinn gibt, macht Kraus mit Weglassung des einschränkenden Zusatzes: *circa obiectum determinatum* zur Aufstellung selber und läßt die von Thomas gemachte Aufstellung: *voluntas indeterminata est respectu actus*“ zur Begründung des Satzes mit der einschränkenden Klausel dienen, nämlich des Satzes: „*indeterminata est voluntas circa obiectum determinatum* (sofort folgt bei Kraus: *quia potest uti actu suo vel non uti*). So macht denn Kraus ganz gegen Thomas die Aufstellung: *Voluntas potest uti actu suo vel non uti!* Und nun ruft er triumphierend aus: *Ergo, ihr Thomisten, est voluntas indeterminata circa obiectum determinatum!* Aber Thomas hatte für seine Aufstellung mit dem einschränkenden Zusatz genug Gründe! Erstens lehrt er unzähligemal, daß der Wille nur Potentialität zum Akte ist und deshalb von einem äußeren Agens physisch angestoßen werden muß: deshalb konnte er unmöglich dem Willen ohne Einschränkung es zuerkennen: *uti actu suo vel non uti*; das hieße, das Geschöpf zum Schöpfer machen. Zweitens ist es nicht zu leugnen, daß indirekt, weil nach Thomas *de malo* 6. a. unico der Mensch sich eine Disposition selber schaffen kann, der Wille es

Und da sollte der Einfluß Gottes auf das Vermögen der Freiheit schaden, obgleich Gott und Gottes Einfluß doch unendlich mehr sind als jene Naturanlage!

in seiner Hand hat, zu einem bestimmten Schlußakt zu kommen oder nicht zu kommen; ist nun der Wille überhaupt in der Vernunft wurzelnd, so ist gar nicht abzusehen, wie derselbe ohne Beziehung auf ein obiectum determinatum sich zur Setzung oder Nichtsetzung seines Aktes soll bewegen können. Drittens läßt sich der actus des Willens nur denken unter der Beziehung des Willens als Natur und der als Wahlvermögen. Ein leeres *uti posse actu suo vel non posse uti* gibt es also für den Willen gar nicht<sup>1</sup>.

Nach dem Gesagten ist es leicht, die Logik abzuschätzen, die in den nun folgenden Sätzen von Kraus liegt: „*Esset consequenter non libera (voluntas) secundum S. Thomam quoad actum asserentem ibidem infra „ipsam esse liberam, inquantum possit velle vel non velle.“ Removet igitur S. Doctor omni modo a voluntate determinationem.*“ Und Kraus setzt dann in folgendem die Beweisführung fort: „*Illustrat amplius sensum adductis inanimatis, quae determinata sunt, quia „non sunt mota a seipsis, sed ab aliis“. Quae animata sunt, determinata non sunt quoad motum. Perinde autem foret, a quo voluntas determinaretur, a causa prima aut a secunda aliqua, quandoquidem semper remaneret determinata, quod, ut vidimus, negat Divus Thomas.*“ — Ein wie schlechter Denker Kraus ist, zeigt sein Satz: *quae animata sunt, determinata non sunt quoad motum.* Nach ihm sind also alle Handlungen der Tiere nicht simpliziter determiniert! Und doch sind sie so determiniert, wie alles an den leblosen Wesen determiniert ist! Und die Determination, die Thomas beständig für das Wahlvermögen leugnet, ist die der Natur des Wahlvermögens widersprechende, das stets indifferent quoad particularia bleibt. Zeige uns Kraus doch nur einen einzigen Text aus Thomas, in dem dieser darüber hinausgehend jede Determination des freien Willens leugnet!

Hören wir weiter! „*Indeterminata denique est secundum Magistrum voluntas respectu ordinis ad finem. Potest enim appetere, quod vere aut quod apparenter ducit ad finem. Nil audimus de conditione quadam voluntatis, sub qua non iudeterminata est respectu ordinis ad finem, hoc est bonum (vel minus bonum) aut malum. Et revera, si servari voluerit (sic!) assertum Doctoris Angelici, etiam obiectum, quod gratia proponitur vere ducens ad finem, debet sperni posse a voluntate, ubi perinde est, utrum quis dicat, voluntatem eam non acceptare, „ponere impedimentum, quominus eam recipiat“ aut ei non obsecundari, non assentiri.*“ Ich bemerke: Wenn der Wille respectu

<sup>1</sup> Es soll hier nicht prinzipiell Stellung zu der Kontroverse genommen werden, ob das Konstitutiv der Willensfreiheit in der indifferentia quoad exercitium actus oder in der indifferentia circa electionem liege. Sicher ist, daß primär und in der überwiegenden Zahl der Fälle der Wille als frei sich in der Wahl von Objekten betätigt; wenn der (durch die praemotio physica zum agens in actu gewordene) Wille sich auch indifferent quoad exercitium actus verhalten kann und verhält, so geschieht dies, weil der Wille die Betätigung oder Nichtbetätigung seiner selber nachträglich als ein bonum hat kennen gelernt; aber es ist das sozusagen nicht das Naturgemäße, es geschieht ja auch, abgesehen von dem Blick auf ein Objekt, nur aus Leidenschaft, ist ungeordnet. Jedenfalls gibt es ein ganz leeres *uti posse vel non posse actu* für den Willen nicht.

ordinis ad finem indeterminata ist, so ist er dies wegen seiner Weite: ad utrumlibet se habet indifferenter, indifferens est et indeterminata „ad multa“ (1. 2. q. 10 a. 4); faßt nun Thomas so die Indetermination des Willens beim Einzelakt als das dem Willen bei seinem Einzelakte notwendig Zukommende auf, wie kann er dann um Himmelswillen am gleichen Orte dem Willen für den Akt eine Determination zuschreiben! Es müßte denn so der Ausdruck „Determinatio“ als Aufhebung der besagten Indetermination das „indifferenter se habere ad multa“ aufheben! Nein, so spielt denn doch Thomas mit den Termini nicht! Wohl gibt es nach ihm eine Determinatio ad unum, aber es ist eben jene, die die indeterminatio ad multa beläßt! Bezüglich des Satzes: nil audimus de conditione quadam voluntatis sub qua non indeterminata est verweise ich Kraus auf 1. 2. q. 10 a. 4 ad 3: „dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter.“ Ferner auf de Verit. q. 24 a. 14 und 1. 2 q. 9 a. 1, wozu Dummermuth S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, p. 166 bemerkt: „Hanc autem perfectionem, quae est determinatio ad unum, non consequitur voluntas, in potentia existens nisi a Deo moveatur: non est determinata ad unam operationem nisi mota per aliquod activum, quod est Deus. Ratio huius manifesta est: „Oportet enim ut id quod est in potentia reducat in actum per aliquid quod est in actu et hoc est movere“. Ferner lib. 1 Perih. lect. 14: „Deus movet voluntatem creatam immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest.“

Lassen wir Kraus weiter argumentieren! „Dixit prius in principio corp. art. et etiam in sequentibus necessarium aliquid dici in quantum est immutabiliter determinatum ad unum, non necessarium, in quantum indeterminatum. Nunc vero in fine corp. art., ut iam assignatum, liberam voluntatem esse effatur, in quantum necessitatem non habeat. Consequens est secundum ipsum liberam esse voluntatem, in quantum determinata non sit.“ Aus der zuletzt aus lib. 1 Perih. lect. 14 angeführten Stelle ergibt sich, daß Kraus nicht ohne alle Einschränkung sagen kann, Thomas bezeichne das immutabiliter determinatum als das necessarium; ferner ist es nach der Logik, da es ein verschiedenartiges necessarium gibt, nicht zulässig, das non necessarium mit dem indeterminatum zu identifizieren, wie Kraus das tut. Bezüglich der Verschiedenartigkeit des necessarium möge Kraus nachlesen, was Dummermuth in seinem Werke gegen Schneemann aus Thomas zur Klarlegung auf p. 173 ff. anführt; hier sei nur nach den oben aus Thomas angeführten Stellen darauf hingewiesen, daß es eine Determinatio beim freien Willensakte gibt, die eine necessitas unstreitig mit sich führt, und daß dieselbe determinatio die necessitas unter einer anderen Rücksicht ausschließt. Ebenso falsch wie verwegen, weil der nötigen Kenntnis der Werke Thomas' ermangelnd, ist also die Behauptung von Kraus: „esse determinatum et esse liberum secundum idem est S. Thomae impossibile.“ Vernehmen wir noch, was Kraus zur Unterstützung der bisherigen Ausführungen beibringt. Er schreibt: „Non paulum confert ad perspicendam mentem S. Thomae de re tractanda eius doctrina de cognitione futurorum contingentium. In 1. p. q. 14 a. 13, ubi de hac re speciatim inquisitionem instituit, ut ratio infalli-

bilis cognitionis Dei futurorum contingentium eius intuitus super omnia entia etiam futura in eius aeternitate assignatur. Ipsi enim omnia sunt praesentia, aliis autem futura, ideoque non infallibiliter cognoscibilia, cum solum in causis contingentibus ea cognoscere possint. Scribit enim Angelus Doctor: „Respondeo dicendum, quod cum supra ostensum sit . . . . et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata“. Bevor ich gegen Kraus weiter argumentiere, stelle ich die Frage an Kraus: Woher kommt es denn, daß für Gott „aliqua“ als praesentia erscheinen? Die aeternitas Dei erstreckt sich ja auf die ihm vorliegenden praesentia, ist also doch offenbar nicht der Grund, weshalb Gott dieselben als sibi praesentia bezeichnen kann. Also mit der aeternitas kommen wir absolut nicht weiter! — Thomas schreibt nun in der zitierten Stelle: „Quia causa contingens se habet ad opposita, sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni.“ Ich denke, bester Herr Dr. Kraus, daß die Erkenntnis Gottes damit, d. h. mit dem „alicui“, mitbezeichnet ist. Da aber offenbar jeder Effekt in der causa determinata et completa, in der ganz fertiggestellten causa, wenn diese adäquat erkannt wird, wie von selbst klar ist und Thomas 1 p. q. 14 a. 13 es mit den Worten ausspricht: „Potest considerari contingens ut est in sua causa et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni“ (vgl. auch lib. 1 C. G. c. 66: effectus aliquis in sua causa usw. und ea quae sunt praesentia), so ist evident, daß Thomas hier von der causa proxima contingentia secundum se considerata spricht. Folglich ist unausbleibliche Folgerung, daß die, wenngleich unendlich vollkommene Erkenntnis Gottes vom Willen in der eben genannten Beziehung nach Thomas Gott eine Erkenntnis nur konjekturaler Art bezüglich der freien Willensakte ermöglicht, aber ebenso ist es unausbleibliche Folgerung, daß, wenn der menschliche Wille vor Gott als causa adaequate completa et ad agendum determinata dasteht, Gott aus dem so erkannten Willen notwendig die Effekte mit Sicherheit erkennen muß. Und da es doch für Gott unmöglich ein doppeltes medium formale der Erkenntnis der Wirkungen von kontingenten Ursachen geben kann, so ist unausbleiblich, daß Thomas die aeternitas Dei unmöglich als das medium formale betrachten kann. Wenn also Thomas auch aus der aeternitas Dei jene Erkenntnis herzuleiten scheint, so muß das offenbar einen anderen Sinn haben. Und der ist unschwer zu entdecken. Thomas hatte konstatiert: „quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem.“ Was aber trifft bei Gott zu? „Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque est actu in seipso.“ Offenbar ist ein ens contingens ein ens cognoscibile nur so, „prout unumquodque est actu in seipso“; davon abgesehen, wird vielmehr die causa erkannt als ihr Effekt; dieser wird nur spezifisch oder secundum scientiam aliquam coniecturalem erkannt. Der obige Satz von Thomas sagt also: nein! nicht bloß spezifisch und nicht bloß konjektural werden die contingentia erkannt, was der Fall wäre, wenn sie in den causis non completis et determinatis ad agendum erkannt würden,

sondern es wird in aller Wahrheit ihr esse actu in seipsis erkannt. Erkennt nun aber Gott — fragt Thomas — dieses esse actu des vielen Kontingenten, wie dieses sich in den Dingen verhält? Keineswegs, antwortet Thomas: in den Dingen: *contingentia fiunt in actu successive*; danach kann Gottes Erkennen sich nicht richten, „quia sua cognitio mensuratur aeternitate sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus... Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt ab aeterno Deo praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.“ Sonnenhell steht also als berechtigt die Folgerung da, daß die zitierte Stelle nichts gegen die thomistische Lehre enthält und daß sie am allerwenigsten eine Stelle ist, an der Thomas ex professo von unserem Thema handelt. Und da schreibt Kraus (p. 16): „Revera, si S. Thomas de decretis ut medio universali suae cognitionis cogitaret, nonne hic deberet de ipsis mentionem facere, quippe quae aptissime demonstrarent factum cognitionis futurorum divinae? Sed nihil de ipsis, praeterquam quod cognitionem eorum rationibus, quae de istis sunt in Deo ut sententiam quorundam commemorat!“ — Kraus verwertet auch lib. 1 C. G. c. 68 für sich, indem er p. 17 f. schreibt: „rationes varias enumerat, quibus eluceat, Deum motiones voluntatis cognoscere. Ibidem in fine de causalitate primae causae respectu liberi arbitrii agens observat determinationem et violentiam excludi; non sunt medium cognitionis. Non excludi influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Sic cognoscendo seipsum cognoscere huiusmodi. Advertendum est S. Thomam non solum, ‚violentiam causae exterius agentis‘ sed etiam ‚determinationem virtutis ad unum‘ remove a libero arbitrio, cum illa connectat particula ‚et‘.“ Ich will diesmal einem Größeren zur Verteidigung des hl. Thomas das Wort lassen. Dummermuth schreibt in seinem Werke gegen Frins p. 306 ff.: „Notum est, S. Thomam in libris contra Gentiles omni genere argumentorum conclusiones suas demonstrare. Unde etiam in hoc capite 68 non omnia argumenta directe respiciunt Deum ut causam efficientem. Principale tamen intentum S. Doctoris est ostendere Deum cognoscere cogitationes mentium et voluntates cordium in se ut in causa. Hoc colligitur ex capitis exordio: ‚Oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium.‘ Idem colligitur ex conclusione capitis, ubi habetur solutio argumenti ab adversariis propositi cap. 61 n. 4. Deinde argumentum secundum, ut R. P. Frins fatetur, respicit Deum ut causam efficientem. Primum vero et tertium repetitur a Deo ut est causa exemplaris; sed, ut iam notavi, quod exemplariter est a Deo deductum, est etiam efficienter ab ipso productum, quod Ferrariensis satis clare indicat: ‚advertite, inquit, quod sicut esse divinum (de quo in 1° argumento) est causa exemplaris omnium esse non autem proprie effectiva, si formaliter sumatur, ut ab aliis distinctum attributum: ita intelligere ut intelligere per modum scilicet actus immanentis, et similiter velle (de quibus in 3° argum.) habent

rationem causae exemplaris omnis intelligere et omnis velle, eo quod omne intelligere et velle sit quaedam participatio intellectionis et volutionis divinae. Imo ipse S. Thomas in argum. I° causalitatem Dei efficientem supponit. Dicit enim: „omne quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra cap. 49 ostensum est.“ Porro in hoc cap. 49 S. Doctor probat, Deum alia cognoscere, quia est eorum causa efficiens; et omnia argumenta quae ibi affert, respiciunt Deum ut causam efficientem. Primum hic affero: „Effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, cum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur essentiam suam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat.“ Ergo quae cap. 68 argum. I° et III° S. Thomas tradit de Deo ut est causa exemplaris omnis esse, omnis intelligere et velle, complentur doctrina eiusdem S. Doctoris de Deo ut est causa efficiens. Demum in duobus ultimis argumentis (4° et 5°) S. Thomas probat Deum cognoscere cogitationes mentium et voluntates cordium, quia „non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis; cognoscit enim ordinem causae ad effectum; cognoscit etiam informationes et inclinationes animae; ergo et cogitationes et affectiones . . . S. Thomas revera agit de significando medio in quo Deus cogitationes et voluntates nostras cognoscit. Iuxta S. Doctorem, Deus eas cognoscit ‚in virtute causae‘. Eas cognoscit cognoscendo essentiam suam ‚sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus‘. ‚Remanet causalitas in causa prima quae Deus est respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo (ut est causa) huiusmodi cognoscere possit.“ Haec certe designant medium, in quo Deus cogitationes et affectiones nostras cognoscit.“ Man kann auch nicht mit P. Frins aus dem Text eine causalitas mediata tantum herauslesen. „Ideo iuxta S. Doctorem causalitas Deo extenditur ad operationes intellectus et voluntatis quia ‚fontale principium totius esse‘ debet esse ‚principium omnis operationis‘ id est, illius esse quod est a re operante per suam formam, quae forma est etiam a principio fontali totius esse. Ad hunc sensum dicit S. Thomas in conclusione capituli: ‚Dominium quod habet voluntas supra actus suos, per quod est in eius potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum (ex parte eius ad quod dicitur) et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo (ut est eorum causa) huiusmodi cognoscere possit.‘ Haec de causalitate mediata, ratione scilicet formarum a Deo conditarum, intelligi nequeunt.“

Kraus erhebt dann folgende Schwierigkeit (p. 17): „Si agnosceret Doctor Angelicus illa decreta qua medium cognitionis, nonne deberet etiam in capitibus, . . . ubi agit de cognitione non entium, malorum, singulorum, illa qua talia proponere, cum formale principium cognitionis existerent? Proponit autem essentiam nihil innuens eam qua decreta intelligi debere, sed potius datis rationibus scientiae, ut cognitione causarum et quibus impediri possint (cap. 67) nobis propinat eam qua repraesentativam sumendam esse.“ Darauf gibt schon hinlänglich Antwort und Widerlegung, was Dummermuth vorhin gegen Frins



geltend machte. Ich bemerke noch: a) wie die conclusio des cap. 67 zeigt, kommt es Thomas in jenem Artikel darauf an, nur ein Tatsächliches zu beweisen; dieselbe heißt: „quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate divinae scripturae ostenditur“; es lautet ja auch der Titel des cap. 67: quod Deus cognoscit singularia contingentia futura; deshalb ist es a priori unwahrscheinlich, daß Thomas sich in diesem Kapitel ex professo mit dem Problem des medium formale der certitudo cognitionis divinae befassen werde; es würde höchstens nebenbei das geschehen; den Untergrund aber für seine Beweisführung legt Thomas mit dem Satze: „Omnis cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse possit.“ Nun ist der Beweis von dem intuitus intellectus divini ab aeterno existentis leicht. An zweiter Stelle oder im zweiten Argumentum vergleicht dann Thomas das contingens mit dem necessarium, quod „ex sua causa non potest non esse“. Wenn man aber das actu esse bei beiden ins Auge faßt, so stehen sie beide gleich und deshalb kann der göttliche Intellekt wegen seines aeternus intuitus das Kontingente erkennen, obgleich er es nicht aus seinen causae erkennen kann; denn Thomas sagt ausdrücklich: „contingens sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse“ und dann gegen Schluß: „divinus autem intellectus ab aeterna cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam (wohlbemerkt!) cognitionem de contingentibus infallibilem.“ Ich denke, daß bis hierher wenigstens Thomas gar keine Veranlassung hatte, über das medium formale der certitudo cognitionis divinae sich zu äußern. Das dritte Argument des Aquinaten lautet: „Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (c. 50) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ex quibus possunt impedi. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.“ Dies Argument verwertet Kraus merkwürdig für sich, obgleich es doch sicherlich den thomistischen Sinn enthält. Zunächst bemerke man, daß Thomas hier von der causa contingens completa spricht und da behauptet: „ex causa contingenti completa sequitur effectus certitudinaliter.“ Folgt nicht daraus, daß jener Intellekt, der die causa completa perfekt erkennt, aus ihr mit Gewißheit auch den Effekt abnimmt? Und wenn nun Thomas durch eine Einwirkung Gottes auf die contingens causa diese zur completa causa werden läßt, ist dann nicht die Folgerung unausbleiblich, daß Thomas lehre, daß Gott aus jener Einwirkung certitudinaliter den Effekt erkenne? Aber eine solche Einwirkung Gottes lehrt Thomas in diesem Kapitel nicht ausdrücklich und das ist ein Beweis für die Richtigkeit des von mir Gesagten, daß er an dieser Stelle nicht ex professo unser Thema behandle; er sagt zum Beweis für: „Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur“ — „(sed) cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (cap. 50) patet“; aber in diesem Kapitel 50 sagt er nur: „Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias, quae sunt inter ipsum et rem quamlibet“, ohne die motio divina auf die causae secundae hier in dem ersten Argument oder in den folgenden Argumenten zu erwähnen; es ist nun gewiß — und kein Theologe bestreitet

es —, daß Gott die *causae mediae* nach dem, was für sie ihre Tätigkeit begründet, als Mittel der Erkenntnis haben muß; aber nicht einmal das erwähnt Thomas; und gewiß ist es auch für jeden, der nicht in seinem Urteil befangen ist, daß das die Tätigkeit der *causa secunda* Begründende *principaliter* die *causa superior* sein muß und daß daher Gott aus der Erkenntnis dessen die *causa completa* als komplett konstituiert ableiten muß — aber von alledem spricht Thomas hier nicht ausdrücklich; er konstatiert nur: wer die *causa contingens completa* perfekt *sub ratione causae in actu primo proximo* erkennt, muß ihren Effekt erkennen. Mithin ist es nichts mit der Bemerkung von Kraus: „*proponit essentiam nihil innuens eam qua decreta intelligi debere, sed potius datis rationibus scientiae, ut cognitione causarum et quibus impediri possint, nobis propinat eam qua repraesentativam sumendam esse.*“ Im Arg. 4 des cap. 67 bezeichnet Thomas allerdings die *divina cognitio* als *causa rerum cognitarum*, und zwar als *causa effectiva*, wie aus dem Zusammenhang mit Evidenz zu ersehen ist, und leitet daraus für Gott ab: *habere scientiam necessariam contingentium*; darin liegt unzweifelhaft der thomistische Gedanke ausgesprochen: „*res producunt in nobis effectum cognitionis, unde est, ut eas quandoque probabiliter tantum cognoscamus; sed nihil in Deum effectus imprimi, cum ab ipso sint omnes effectus*“; aber eine Behandlung unseres Themas *ex professo* liegt auch hierin nicht. Ebensowenig, ja noch viel weniger berührt Thomas dasselbe in den Argumenten 5 und 6; denn die *conclusiones* heißen: „*necessitate scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse*“ und: „*ordo contingentium ad suas causas proximas est ut contingentem ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingentem evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentium non tollit*“. Noch evidenter, wenn möglich, ist dies für den Rest des Kapitels, in dem er sich mit der Ausführung des Gedankens beschäftigt: „*patet igitur ex dictis, quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda.*“ Und da wagt nun Kraus, sich auf das cap. 67 wie auf einen *locus classicus* zu berufen! Nun noch ein Wort von der *cognitio non entium malorum singularium*, die in der Behandlung bei Thomas nach Kraus ebenfalls gegen uns zeugen soll. Was die *cognitio singularum* betrifft, so ist für uns nur die Frage von Belang, wie die sichere Erkenntnis Gottes bezüglich der *effectus singulares* der *causae contingentes* zustandekomme; es besteht keine diesbezügliche Schwierigkeit rücksichtlich der *effectus singulares* der mit Notwendigkeit wirkenden Ursachen und auch keine bezüglich des individuell Seienden in *genere substantiae vel accidentis*; ist das nun wahr, so ist es unbegreiflich, wie Kraus sich für seine Ansicht auf die Lehre von Thomas *de cognitione singularum* berufen kann; es ist dies doch eine offenbare *petitio principii*, wenn Kraus als das „*singula*“ die *operationes contingentium* faßt; sonst aber ist seine Bemerkung durchaus *extra rem*! Daß für die Erkenntnis der Individuen in *genere substantiae*, also z. B. für die Erkenntnis des Petrus, Paulus, dieses und jenes Tieres usw. die *effiziente Kausalität* Gottes gar nicht in Frage kommt, wird Kraus doch wissen; sie kommt auch nicht in Frage, sofern es sich um das Akzidentelle handelt, was aus dem Singulären *konnatural-*

liter herauswächst<sup>1</sup>; bei alledem ist das *medium formale* die *essentia divina cognita in se sine respectu ad efficientiam creatoris*; erst wo es sich um die *operationes* des in *esse singulari* Befindlichen handelt, erscheint, wie alle zugeben, wenigstens irgendwie die *causalitas divina*. Da nun Kraus behauptet, Thomas gebe da, wo er von der göttlichen Erkenntnis des Singulären nur die *essentia divina qua repraesentativa* an, so würde ja nach ihm Thomas gegen die Lehre aller ohne jegliche Rücksichtnahme auf seine göttliche Kausalität das „singula“ erkennen! Wird Kraus diese Folgerung wagen wollen? Und Thomas schreibt lib. 1 C. G. c. 66: „*ea quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua et in propriis causis et in seipsis, et horum cognitio dicitur notitia visionis!*“ Folglich ist auch dasselbe *medium formale*, das er hier angibt, für die *cognitio divina* jenes Singulare festzuhalten, das die bloß möglichen Individuen in ihren bloß möglichen *operationes* besagt. Und bezüglich dieser und aller sonstigen *non entia* sagt Thomas ausdrücklich in diesem cap. 66: „*non entia cognoscit Deus, in quantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei vel in causis suis vel in seipsis.*“ Und wie er das meine, erklärt Thomas selber ganz deutlich in dem, was unmittelbar vorhergeht: „*omne esse cuiuscunque rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam sua essentia est repraesentabilis secundum multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo cuiuslibet causae secundum quam praeexistunt effectus in causis; esse etiam cuiuslibet rei est ab ea exemplariter deductum.*“ Wenn nach Thomas der Schöpfer die *effectus* *cuiuslibet causae* erkennen würde in seiner von ihm erkannten *essentia prout est similitudo cuiuslibet causae* nach dem von Kraus gewollten Sinn, also allein durch eine theoretische Erkenntnis, ohne daß Gott seine *essentia* als die *similitudo cuiuslibet causae* unter der Rücksicht der *causa quâ causa* und mithin der *causa completa*, also reduplikativ und in *sensu composito* erkennen würde, dann hätte a) Thomas sich sehr mangelhaft ausgedrückt; hätte b) einen Unsinn gelehrt; denn jene Erkenntnis könnte unmöglich zu der Erkenntnis von etwas Tatsächlichem führen, hätte c) nie und nimmer schreiben können: „*similitudo cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis*“; erkennt also der Schöpfer die *effectus causarum* aus der Erkenntnis seiner *essentia*, wie sich diese auf die *causae determinatae ad agendum* erstreckt, so muß doch Thomas, der dies lehrt, aus der von Gott erkannten *essentia divina*, wie sie sich kausal zu den Dingen verhält, für Gott die Erkenntnis der *effectus formaliter* herleiten, auch der *non entia*, insofern bezüglich dieser ja ebenfalls eine bedingte Kausalität Gottes platzgreift; erkennt nun Kraus den Sinn der an sich nicht unklaren Worte von Thomas im Kapitel 66: „*ea vera, quae sunt praesentia, praeterita et futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua et in propriis causis et in seipsis*“? Aber wie kann er schreiben, daß die rein repräsentativ erkannte göttliche Wesenheit das formale Erkenntnismittel für Gott bezüglich der *singularia* und der *non entia* sei? Auf die göttliche Erkenntnis der *mala* (meint Kraus die *mala*

<sup>1</sup> Vgl. C. G. lib. 1 c. 65. 2m. arg.

physica?) einzugehen, darf mir nach dem Gesagten wohl geschenkt werden!

Nun wendet sich Kraus dem Gebiet der Gnade zu. Er schreibt (p. 17): „*Agens vero de gratia ipsa non proponit ideam de gratia sufficiente, et efficaci, sed dividit eam simpliciter in operantem et cooperantem, quantum pertinet ad rem nostram*“ (1. 2. q. 111 a. 2.). Daß Thomas keine „idea“ von der *gratia sufficiens et efficax* gebe, bestreite ich mit unzähligen Gelehrten sowie mit der Auktorität von Päpsten (vgl. über letzteres das Kap. I von Dummermuths Werk: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*); aber Kraus meint hier offenbar nur den Namen, den terminus; aber hängt denn von dessen Benützung durch Thomas die Entscheidung ab? Ist denn bei Augustinus dieser terminus von der *gratia ex se efficax* und der von der *gratia sufficiens* als ein feststehender Terminus zu finden? Und doch: wer zweifelt daran, daß Augustinus das Sachliche unterschieden gelehrt habe? (Vgl. Goudin, tract. de gratia Dei q. 5 a. 2.) Und dasselbe trifft für Thomas zu. Und dann ist die Einteilung der *gratia* in *gratia operans* und *cooperans* selber eine Einteilung, die zum wenigsten auf das zwischen Thomisten und Molinisten seit altersher erörterte Problem hinführt, so daß es a priori doch als höchst unwahrscheinlich gelten muß, daß ein so scharfsinniger Geist wie Thomas dessen Untersuchung verabsäumt habe; die *gratia operans* ist die den Anstoß gebende aktuelle Gnade; sofort entstehen nun die Fragen: Was bezweckt dieser Anstoß? Wie weit reicht seine Kraft? Wie verhält sich ihm gegenüber der freie Wille?

Und dann glaubt Kraus, wir lehrten etwas anderes als das, was er selber lehrt: *motio divina ad unum perseverante natura indeterminata voluntatis*; diese stellt er nämlich der *determinatio voluntatis ad unum sensu Bannesii* gegenüber; aber wenn die *motio ad unum* ihrer Natur nach die Weite des Wahlvermögens als Vermögen nicht aufhebt, so hebt doch auch die *motio efficax ad unum* dieselbe nicht auf! Oder denkt vielleicht Kraus an eine *motio divina ad bonum commune* als Zwischenglied? Aber diese ist doch keine *motio ad unum*<sup>1</sup>? Wenn also Kraus als *motio ad unum* das festhält, was auch wir Thomisten darunter verstehen, und mit deren Wesen die Freiheit für vereinbar hält, so ist dasselbe auch für die *motio efficax ad unum* gültig; auch diese ist „*motio*“, ist *motio* im vollkommenen Sinne, ja ist eigentlich allein *motio*; was ihr vorangeht, ist nur Disposition. Wer wird von dem Unvollkommenen in einer Spezie die Definition herleiten! Dann könnte man ja auch schon das *germen hominis* als „*homo*“ benennen! Und dann die folgenden Sätze von Kraus: „*Licet liberum arbitrium motum sit a Deo, iustificatur tamen quisque consentiendo. Nihil dicit aut annuit de determinatione voluntatis ad unum. Cum autem ubique S. Doctor de essentia liberi arbitrii esse contendat non esse determinatum ad unum et hoc generaliter, profecto hic fuit sensus eius liberum arbitrium motum a gratia naturam suam indifferenter se posse habere conser-*

<sup>1</sup> Daß eine natürliche und notwendige, d. h. unfreie subjektive Bewegung des Willens *ad bonum quâ tale* oder zur Glückseligkeit im allgemeinen gar nicht möglich ist, beweist Feldner: Die Lehre des hl. Thomas von der Willensfreiheit, 1890, p. 39.

vans quandoque sic moveri, ut velimus id, ad quod movet nos gratia“. Bezüglich des (richtig zu verstehenden) Satzes: liberum arbitrium determinatur ad unum verweise ich Kraus auf die Werke von Dummermuth und Del Prado mit ihrer Fülle von Zeugnissen; den folgenden Satz aber kann ruhig jeder Thomist unterschreiben, ein prächtiger Beweis dafür, welch Verständnis Kraus von dem thomistischen und seinem eigenen System hat!

Und Kraus argumentiert weiter: „Similiter interventum liberi arbitrii in operatione gratiae in nobis affirmat“ (danke! Thomas ist also wirklich ganz katholisch!) in art. 3 q. 113 eiusdem partis Summae, ubi in corp. art. haec habet: „Deus autem movet omnia“. — Kraus zitiert dann die Stelle schließend mit „qui sunt huius motionis capaces“. Dann sagt er: „Differt ergo secundum ipsum motus humanae naturae ab illo rationis expertium motione propria liberi arbitrii. (Wer hätte das je von den Thomisten bestritten und nicht als Lehre des Aquinaten anerkannt!) Huius autem est, ut ait Doctor Angelicus in 1. p. q. 83 a 1. i. f. c., determinare iudicium rationis de se ad diversa se habens ad unum particulare.“ (Der Sinn ist nicht klar; versteht Kraus unter dem „huius“-Subjekt die motio oder die ratio? Aber gleichviel! Wir können auch diesen Satz ruhig unterschreiben; ein Anlaß zum Irrtum ist nach allem bisher Gesagten auch von diesem Satze nicht zu befürchten.) „De natura est, ut videtur, liberi arbitrii determinandi se electione unius prae alio, quae determinationem etiam a prima causa devenientem excludit (ja! determinationem naturae electionis repugnantem), licet non motionem.“ Was Kraus nun hat, zeigt, daß er gar nicht die verschiedene Weise beachtet, in der jemand die gratia iustificationis empfangen kann; einige, die den Gebrauch der Vernunft haben, empfangen sie, acceptando motionem Dei ad iustitiam, wie Thomas an der von Kraus zitierten Stelle ausdrücklich sagt; andere empfangen sie passive se habent, das sind die Unmündigen. Und nun lasse ich die von Kraus aus Thomas zitierte Stelle folgen, um zu zeigen, wie Kraus sie verwertet. Thomas schreibt: „et ideo (quia homo est liberi arbitrii) in eo qui habet usum liberi arbitrii (also!) non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc liberum arbitrium movet ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces.“ Es ist also nicht genau, wenn nun Kraus schreibt: „Quod vero adiungit: „sed ita . . . capaces“, procedit de suppositione consensus“ — nein: „procedit de eo, quod quis possit consentire seu acceptare“. Daraus ist ersichtlich, daß die motio divina, die nach Thomas in dem von ihm gesetzten Falle als Resultat die acceptatio doni gratiae hat, dieses posse consentire (et dissentire) des Freiheitsvermögens beachten muß, und so spricht diese Stelle nicht gegen uns, sondern für uns! Damit ist der interventus liberi arbitrii in generatione gratiae, auf den Kraus sich versteift, durchaus gewahrt. Aber es ist logisch unzulässig zu nennen, daß Kraus gleich a limine diesen interventus liberi arbitrii als die praemotio physica ausschließend faßt; das ist ja gerade das Problem; wie sorgfältig das untersucht werden muß, liegt doch auf der Hand! Zwei Thomisten haben in neuerer Zeit diese Untersuchung besonders gepflogen: Dr. C. M. Schneider in seinen Werken und in unserem Jahrbuch und P. G. Feldner in seinem Werke: Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit. Graz 1890.

Auf p. 18 f. läßt Kraus dann folgendes erscheinen: „Intentionem suam S. Thomas in hac motione voluntatis explicanda manifestat inter cetera in c. 140. Opusc. 32, ubi efficaciae divinae voluntatis tribuit tantum, quod quaedam necessario, quaedam contingenter fiant, sapientiae divinae dispositionis autem, ut „quibusdam adminiculis adhibitis“ indeficienter sequatur effectus, licet causae secundae sint contingentes. Si fieret effectus formaliter indeficiens praemotioe physica qua tali, voluntatis divinae efficaciae formaliter tribuendus esset hic effectus...“ Zunächst wird mir Kraus wohl darin beistimmen, daß der efficacia einer motio begrifflich nur das zugeschrieben werden kann, daß sie ihren Effekt mit Sicherheit herbeiführt; es würde also Thomas sich gegen diese schlichte Wahrheit vergangen haben, hätte er jemals behauptet, der efficacia der göttlichen motio sei es formell zuzuschreiben, „quod quaedam necessaria, quaedam contingenter fiant“; die richtige Lehre ist: „quod ea quae certe sub motione divina fiunt, certe fiunt aut necessaria aut per modum liberi“. So gehört es denn vielmehr zur divina sapientia bei der motio divina, quod quaedam necessario quaedam per modum liberi fiunt. Das lehrt denn auch Thomas mit klassischer Präzision 1. 2. q. 10 a. 4: „Respondeo dicendum, quod... 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.“

Den Satz: „Si fieret effectus formaliter indeficiens praemotioe physica qua tali, voluntatis divinae efficaciae formaliter tribuendus esset hic effectus“ kann man rückhaltlos gelten lassen, vorausgesetzt, daß Thomas sich an einer Stelle ex professo über diesen Punkt äußert. Aber das trifft in unserem Falle nicht zu, — weil das Opusc. 32 mit seinem 140. Kapitel gar nicht existiert; wohl findet sich ein Opusc. 32 vor, aber dasselbe handelt de Instantibus und hat nur fünf Kapitel. Was für ein Opusculum von Kraus gemeint ist, weiß ich natürlich nicht, und es ausfindig zu machen, kann mir bei dem unwissenschaftlichen Charakter der Schrift von Kraus auch nicht zugemutet werden. Daß aber Thomas das in der Tat tut, was Kraus mit Recht verlangt, dafür geben die zitierten Werke von Dummermuth, Feldner und Del Prado Zeugnisse in Fülle.

Zum Schlusse macht dann Kraus auf p. 19 folgendes geltend: „Rationem confirmationis in bono beatorum Doctor Angelicus non in determinatione particulari voluntatis per gratiam ponit, sed in remotione omnis confuscationis intellectus, quem voluntas naturaliter sequitur. Viatores vero, quandoque confirmati dici possunt, quatenus divina providentia custodiende de facto non assentiunt peccato. Datur hisce munus gratiae, ut non de facile (sic) a bono deflectant... „Non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiende“. Si per gratiam determinantem conservarentur in statu gratiae, non opus esset providentia a gratia distincta, quippe quae sua determinatione ipsos servaret a malo (De ver. q. 24 a. 8 et 9). — Dazu sei bemerkt: a) in der vita beata gibt es überhaupt keine gratia mehr, sondern nur das, was die Gnade vollendet und krönt; das ist zunächst die impressio der göttlichen Wesenheit in den Geist des beandus; diese entfernt nun nicht,

wie Kraus seltsamerweise meint, *omnem confuscationem ab intellectu*. diese Entfernung ist, um das mindeste zu sagen, entweder mit dem letzten Moment des im Fegefeuer zuzubringenden Bußzustandes abgeschlossen oder vollzieht sich, wenn keine Strafe mehr abzubüßen ist, mit dem Empfang jenes Lichtes, in das die ganz reine Seele beim Einzelgericht getaucht wird und das alle Erkenntnis vollendet, die der aus der *scientia visionis* fließenden Erkenntnis vorausgeht, mithin zwar keine *confusatio* behebt, aber doch jene Heiligkeit gibt, die bisher noch nicht vorlag. Aber mit dem Empfang dieser Erleuchtung in den beiden genannten Fällen ist die *absoluta impeccabilitas* der *anima* beanda noch nicht abschließend begründet; das haben wir erst in der gedachten Vereinigung der göttlichen Wesenheit wie einer *species impressa* mit dem Geiste; in ihr liegt die Impekkabilität wie in *actu primo proximo* begründet vor und abschließend ist sie in der *visio beata* selbst gegeben; allerdings ergibt sich auch aus dem vorhin erwähnten Lichte eine wahre Impekkabilität, so daß, würde wegen eines besonderen Umstandes die Versetzung in die *beata vita* ausgeschlossen — und das lag ja vor dem Abschluß des Erlösungswerkes für die im *limbus patrum* befindlichen Seelen vor — eine läßliche Sünde wie vor allem die schwere ein Ding der Unmöglichkeit wäre, aber doch nur im Zusammenhang mit der Richtung der Seele auf die *vita beata* und mit dem Wissen um die nunmehr fixierte Richtung; denn diese Fixierung liegt vor in dem Beschluß Gottes, der Seele *suo tempore* die *vita beata* zu verleihen; diese Richtung und das fixierte Wissen um den Beschluß Gottes und mithin dieser Beschluß selber bewirken die Impekkabilität wie eine Art *Habitus* auch schon für jene Zeit, die etwa noch verstreicht vor dem Antritt der *vita beata*; deshalb bedarf eine solche Seele nicht mehr eigentlicher Gnade und die *motio efficax* ist allerdings immer noch *praemotio physica* und *determinatio ad unum*, aber des *ad beatam visionem* in *actu primo remoto* endgültig hingeführten *liberum arbitrium*. Und das zeigt nun gerade, daß es der göttlichen Macht, von der die Natur des *liberum arbitrium* stammt, an und für sich möglich ist, auch vor der *vita beata* selbst, unbeschadet ihrer Natur, dasselbe durch eine *motio efficax* zu einem Unum wirksam zu führen. Daß der Satz von Kraus: „*viatores vero, quandoque confirmati dici possunt, quatenus divina providentia custodiente de facto non assentiunt peccato*“ das Problem erst aufwirft, dürfte auch Kraus sich nicht verhehlen! Der andere Satz aber: „*datur munus gratiae, ut non de facili a bono deflectant*“ läßt offenbar keine *confirmatio in gratia* sichtbar werden. Daß endlich die Verleihung der *gratia ex se efficax* in der Wirklichkeit durch die *providentia divina* geregelt ist und daß diese alles benützt, was sie als eine *suavis providentia* erscheinen läßt (*sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter suaviterque disponens* [Sap. 81]), ist doch selbstverständlich; es kann also Thomas ganz ruhig, trotzdem er Thomist ist, von „*quibusdam adminiculis a divina sapientia adhibitis*“ sprechen; die *gratia ex se efficax* fällt doch nicht plump irgendeinmal, wenn es Gott so gefällt, in die Seele hinein. Hat sie nicht auch eine innere Beziehung zur *gratia sufficiens*? Und rücksichtlich dieser wird doch Kraus zugeben, daß ihre Austeilung in den Rahmen der *providentia* fällt. Ergo!

Damit stehen wir am Schlusse unserer Ausführungen, die dartun, daß Kraus sich auf Thomas nicht berufen kann. Die meisten Zitate aus Thomas handeln gar nicht ex professo von unserem Thema; das zeigte sich klar; ebenso daß noch viel anderes Kraus mit vollstem Recht zum Vorwurf gemacht werden kann. So stellt sich denn seine Schrift als eine höchst unbefriedigende Leistung heraus; die Molinisten werden gut daran tun, sich auf diese Schrift weder zu berufen noch zu stützen.

Emaus (Prag).

*P. Dr. Gregor von Holtum O. S. B.*

4. **Franz Hamm: Die Schönheit der katholischen Moral.** Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. Apolog. Tagesfragen. IX. Heft. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1911.

Die vorliegende Schrift geht auf Vorträge zurück, die im Herbst 1899 auf dem Hochschulkurs des Vereines katholischer deutscher Lehrerinnen zu Boppard gehalten wurden. Die Ausführungen erscheinen in umgearbeiteter Form, doch wurde der Grundcharakter gewahrt.

Über sein Ziel spricht sich der Verfasser in der Einleitung also aus: „Die Schmähungen der katholischen Moral grenzen ans Unglaubliche. Soll man sich mit den einzelnen Angriffen beschäftigen? Ein mühsamer Weg, der nach vielen Beschwernissen dem Ziele langsam sich nähert. Professor v. Ruville trifft wohl das Richtigere, wenn er schreibt: ‚Wer Verständnis für die katholische Kirche wecken will, der soll sich auf unfruchtbare Streitigkeiten gar nicht einlassen. . . . Er soll auf die Kirche hinweisen, auf ihre Schönheit, Festigkeit, Einheit, auf die unwandelbare Bestimmtheit ihrer Lehre und die Kraft ihrer Gnadengabe.‘ So wollen es diese Vorträge halten.“ Die Art der Behandlung ist also nicht polemisch, sondern positiv, und zwar historisch (p. 13).

Der historischen Darlegung ist eine Besprechung der in Frage kommenden einleitenden Begriffe, Moral insbesondere, vorangestellt. Dann führt uns der Verfasser von der Zeit der ältesten Väter durch alle die christlichen Jahrhunderte bis auf unsere Tage und charakterisiert zutreffend die Strömungen und Bestrebungen in der katholischen Moral nicht nur nach ihrer theoretischen Seite, sondern auch nach der mystisch-asketischen. Mit besonders liebender Hingabe verweilt er bei einzelnen besonders markanten Gestalten, so bei Klemens von Alexandrien, Ambrosius, Augustinus, Bernhard, Thomas von Aquino, Thomas a Kempis und Alphons von Liguori. Hier wird uns vielfach der Werdegang dieser Männer gleichsam als lebensvolles Sittenbeispiel vor Augen gestellt; ihre Hauptwerke für Moralfragen werden namhaft gemacht und im Auszug oder teilweise in auserlesenen Zitaten wiedergegeben. Die Charakteristik der Methoden der Moralbehandlung durch diese Männer ist durchaus zutreffend; vielleicht daß bei Erörterung des Probabilismus der Kernpunkt des Problems noch schärfer heraus-

<sup>1</sup> Thomas sagt 1. 2. q. 109 a. 1: „Mag eine körperliche oder geistige Natur noch so vollkommen sein, sie kann nicht in Tätigkeit übergehen, wenn sie nicht von Gott bewegt wird. Diese Bewegung erfolgt indessen nach dem Plane seiner Vorsehung.“



gestellt werden könnte. Verlangt wird immer ein sicheres Gewissen auf Grund des Prinzipes: *lex dubia non obligat* (p. 101 f.).

In formeller Beziehung wäre es vielleicht doch angezeigt, bei den einzelnen Zitaten aus einer Reihe namhafter Autoren den Fundort genau anzugeben; die Zitate selbst stellen eine prächtige Auslese dar. Die Werke, die außerdem benützt wurden, sind eingangs angeführt.

Was der Verfasser im Vorwort bescheiden angedeutet, „daß die Ausführungen vielleicht geeignet sind, in weiteren Kreisen manche Vorurteile zu zerstreuen, Mißverständnisse zu heben und Liebe zu wecken“, das vermögen diese gediegenen, inhaltsreichen Vorträge gewiß zu leisten. Sie werden aber nicht bloß es Laienkreisen zugute kommen, sondern auch dem Geistlichen für seine Lehrtätigkeit Anregung und dem Theologen eine bequeme Übersicht über die beim Studium ohnehin zu wenig berücksichtigte Geschichte der Moral bieten.

Wien.

*P. Dr. C. J. Jellouschek O. S. B.*

---