Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1925)

Artikel: Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse
Autor: Schultes, Reginald M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762625

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Die
Entwicklung der Stufler-Kontroverse.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Die von P. Stufler vertretene Interpretation der Lehre des heiligen Thomas über das Wirken Gottes steht immer noch im Zeichen der Diskussion. Wir wollen im folgenden den Lesern des « Divus Thomas » einige Stimmen zur Kenntnis bringen und zugleich auch die Verteidigung St.s gegenüber unsern vier Gegenthesen [1] beleuchten.

A. Stimmen zur Ansicht Stuflers.

Die molinistisch gerichteten Zeitschriften haben durchwegs die stuflerische Interpretation begrüßt, ohne zu bedenken, daß nach St. der hl. Thomas auch keinen concursus simultaneus lehren soll. Statt dessen hat man fast regelmäßig den Thomisten bedeutet, daß sie an der Schrift St.s wohl nicht vorübergehen könnten. Indessen fehlt es auch aus dem Lager der Gegner der praemotio physica nicht an Stimmen, welche gegen St. Stellung nehmen. Wir haben bereits früher das Urteil N. Balthassars [2] und Ad. D'Alès angeführt (D. Th., 1924, p. 306 f.). Im folgenden sollen einige andere zur Sprache kommen.

1. An erster Stelle möchten wir die Ausführungen vom P. *G. Huarte* S. J., Professor der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom referieren. (*Gregorianum*, VI, 1925, 81-114.) Huarte, obwohl Suarezianer und Gegner der praemotio physica, lehnt doch die Aufstellung St.s rundweg ab.

H. untersucht zuerst die Frage, ob Thomas *allgemein* einen concursus immediatus Gottes zu allen Handlungen der Geschöpfe negiert und nur einen concursus mediatus, durch Erschaffung und Erhaltung der Kräfte,

[1] « Divus Thomas » (1924), pp. 176-195; 277-307; inzwischen auch separat erschienen : Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe. Freiburg, St. Paulusdruckerei (1924), 52 p. (Preis : Fr. 1.—.)

[2] St. hat inzwischen darauf geantwortet.

gelehrt habe (81-96). Huarte stellt dabei fest, daß St. die Lehre des Durandus nicht richtig erfaßt habe, daß Durandus nicht nur nicht die gleiche Lehre wie Thomas vertrete, sondern im Gegenteil die Lehre des Aquinaten bekämpfe, daß infolgedessen Thomas und Durandus nicht die gleiche Lehre vertreten.

Im zweiten Teile seiner Abhandlung untersucht Huarte die Lehre des Aquinaten über die motio in der übernatürlichen Ordnung, speziell über die Natur des göttlichen Beistandes zur Erweckung der Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Reue als entfernte Vorbereitung zur Rechtfertigung. St. hatte behauptet, daß diese Akte nach Thomas natürliche seien, weil eben nach Thomas ein übernatürlicher Akt nur aus dem Habitus der heiligmachenden Gnade hervorgehen könne. Huarte zeigt, daß die Behauptung St.s im Widerspruche stehe, sowohl mit allgemeinen Prinzipien des Heiligen als auch mit dessen Lehre über die Vorbedingungen der Rechtfertigung (I-II q. 109 ; q. 113 a. 4 und 5 ; III q. 85 a. 5 ; De Verit. q. 28 a. 4 und 8 ; II d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 und 2 ; II d. 23 q. 3 a. 2 und 4 ; IV d. 14 q. 1 a. 2 sol. 2 etc.).

Sehr treffend ist in dieser Frage folgende Bemerkung Huartes (p. 103). Er schreibt : « Concedit cl. Stufler .... ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem esse in doctrina S. Thomae intrinsece supernaturalem. Quod si semel admittatur, nequit iam in universum affirmari, ut factum est a cl. Stufler, doctrinam Angelici hanc esse, quod homo actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere possit. Et ratio est manifesta. Etenim ultima illa dispositio est actus voluntatis humanae, effectus in vi motionis divinae ; est praeterea actus quo homo se disponit seu praeparat ad suscipiendam gratiam sanctificantem. Si ergo concedimus illum actum adstrui a s. Thoma intrinsecus supernaturalem, habemus iam dispositionem ad gratiam sanctificantem quae in doctrina s. Doctoris est intrinsece supernaturalis. Nihil refert ad rem nostram utrum illa dispositio ultima elicitive proveniat ab aliqua motione actuali an potius ab ipsa gratia habituali. »[1]

Sehr gut antwortet Huarte auf die von St. so scharf betonte Unterscheidung zwischen immediatio suppositi und virtutis. St. verteidigt, daß nach Thomas Gott nur immediatione virtutis, nicht aber suppositi bei den geschöpflichen Handlungen mitwirke. Dabei versteht er die immediatio suppositi wie folgt : « Immediatio suppositi habetur quando inter subiectum agens et effectum nullum suppositum subordinatum coagens mediat » (De Deo operante, p. 94). Huarte antwortet : « Si nihil aliud in tota hac controversia intendit P. Stufler, possumus ipsi concedere quidquid vult. »

[1] In der Theol. Rev., 1924, Sp. 352, Note 1, hat H. Lange an meine Adresse geschrieben : « Der Beweis dafür, daß Thomas wirklich eine gratia elevans und zwar bereits für die entfernteren Dispositionsakte angenommen hat, muß wohl sehr leicht und einleuchtend sein. Ich wäre Schultes aufrichtig dankbar, wenn er einen solchen mitteilte. .... » Da P. Huarte mir zuvorgekommen ist, möge sich P. Lange bei ihm bedanken. Übrigens halte ich fest, daß nach St.s Darstellung Thomas *überhaupt die gratia actualis* negieren würde und *diese* Behauptung verdient eine Widerlegung nicht.

Denn, fügt H. bei, « data illa definitione immediationis suppositi quam audivimus a P. Stufler, ... satis evidens est, ea tantum a Deo agi immediate immediatione suppositi quae ipse solus sine creaturis sibi subordinatis et secum coagentibus agit » (p. 93).

2. In der *Theologischen Revue*, 1924, n. 10, Sp. 345-352, bespricht *H. Lange* S. J. in eingehender Weise das Werk St.s *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*. In verschiedenen Punkten hat ihn St. nicht überzeugt. Lange benützt zwar die Gelegenheit zu einem Ausfall auf die thomistischen Gegner St.s. Er schreibt (Sp. 345) : « Bislang kann sich St. nicht beklagen, daß seine thomistischen Gegner ihm die Verteidigung seiner Deutung schwer gemacht hätten. Sie haben sich nicht einmal bemüht, seine Auffassung und deren Begründung richtig zu verstehen ; viel weniger vermochten sie, seine Beweise zu widerlegen ; dagegen gaben sie sich in ihrer eigenen Thomasdeutung arge Blößen. » Als Beweis wird St.s Abwehr in Z. f. k. Th. angeführt. Die Ironie wollte es aber, daß St. auch die Bemerkungen Langes als unzutreffend zurückwies. Übrigens scheint Lange bei Abfassung seiner Rezension meine beiden letzten Artikel noch nicht gelesen zu haben. Jedenfalls hat er keinen Beweis für die obigen Behauptungen erbracht.

Von St. urteilt Lange, daß er « doch auch gelegentlich in den so naheliegenden Fehler gefallen zu sein (scheine), zu einseitig die Texte, die seiner Ansicht günstig sind, zu beachten und die entgegengesetzten zu übersehen oder in wenig wahrscheinlicher Weise zu deuten ». Im einzelnen findet L., daß die Lehre des Aquinaten vom motus naturalis und violentus keineswegs in der kurzen Formel, die St. betone, « ihren adaequaten Ausdruck » finde (Sp. 346). Auch will er nicht leugnen, « daß gewisse Redewendungen des englischen Lehrers, zumal wo er von der immutatio voluntatis durch Gott redet, schwierig sind und Anlaß zur bannezianischen (!) Deutung geben konnten » (Sp. 350). Bezüglich der von St. stark herbeigezogenen Lehre von der Wirksamkeit der Himmelskörper bemerkt L. : « Nun besteht aber doch die Mitwirkung des Himmelskörpers nicht etwa bloß in der Mitteilung permanenter Tätigkeitsprinzipien an die nächste Ursache, sondern in einem besondern Einfluß auf diese oder auf ihre Wirkung, der eben jetzt, wo die nächste Ursache in Tätigkeit tritt, ausgeübt wird. .... Somit dürfte auch der Einfluß, den Gott als absolut erste Ursache bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe ausübt, nach der Meinung des hl. Thomas sich nicht in dem erschöpfen, was St. angibt » (Sp. 349).

Den Thomisten gegenüber urteilt Lange, daß Thomas « mit voller Überzeugung die wirkliche Wahlfreiheit im Sinne des Aristoteles vertreten will (sic) und eben deswegen (!) jede physische Determination des freien Aktes durch einen andern als den Handelnden selbst entschieden ablehnt » (Sp. 350). Das soll auch St. « mit einer erdrückenden Wucht von Beweisen » dargetan haben. Aber Thomas lehrt eben nur, daß der freie Willensakt *von keinem andern äußern Agens* effektiv bewegt und bestimmt werden könne *als von Gott*. Die Behauptung L.s ist ein Machtspruch. Übrigens gibt er selbst zu, « daß Thomas I-II q. 111 a. 2 ad 2 unter jenem innern Willensakt. bei dem mens nostra est mota et non movens einen freien Akt

versteht » (Sp. 350). Das Argument, das L. anführt, wird von Thomas selbst widerlegt (z. B. I-II q. 9 a. 4 ad 1-3 ; q. 10 a. 4, corpus und ad 1-3). Die Formel des hl. Thomas lautet nicht : voluntas a se sola movetur, sondern : « Voluntas a duobus moveri potest : uno modo ab obiecto. . . . ; alio modo ab eo quod *interius inclinat voluntatem ad volendum* : hoc autem non est nisi *vel ipsae voluntas vel Deus* » (I-II q. 80 a. 1). « Mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem : et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa voluntatis » (De Verit. q. 22 a. 9). Dies ist auch der Sinn der Lehre des Aquinaten in I q. 105, 106, 111 ; I-II q. 9, 10, 80 ; C. G. III c. 88, 89 etc.

3. Eine interessante Studie bietet *Bernh. Geyer*, Professor der Dogmatik an der Universität Breslau : « *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe* » in *Phil. Jahrbuch*, 1924 (B. 37), s. 338-359. Professor Geyer bringt eine neue Note in die Diskussion. Geyer faßt seine Resultate selbst in folgenden Worten zusammen (p. 352) : « Die Bewegung der Dinge durch Gott besteht nicht bloß, wie St. will, in der Mitteilung und Erhaltung der Natur und ihrer Bewegungsprinzipien ; sie besteht auch nicht in einem jeder einzelnen Bewegung zugeordneten individuell bestimmten Impuls Gottes (praemotio physica), sondern darin, daß die den Dingen immanente Kraft in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise von Gott durch die geschöpflichen Ursachen in Bewegung gesetzt wird. Die im höchsten Geiste vorhandene Zieleinstellung und Erstrebung (intentio) geht in die geschöpflichen Ursachen ein und durch sie hindurch, wodurch sie den Zielen der göttlichen Weltordnung und Weltregierung dienstbar gemacht werden. »

Professor Geyer erklärt nun seine These folgendermaßen : « Dadurch, daß Gott die Dinge als Instrumentalursache bewegt, wird in ihnen ein intentionales Sein bewirkt, d. h. die *Idee* der causa instrumentalis geht in das Instrument ein als ein esse incompletum spirituale » (p. 351). Geyer stützt sich für diese Auffassung auf den Ausspruch des hl. Thomas, daß die Wirkung der Prinzipalursache ein « esse intentionale » habe, « per modum quo colores sunt in aere », oder wie die Farben im Auge sind. Von diesem Vergleich aus will G. das Wesen des esse intentionale in dem eben genannten Sinne beweisen. Wir bemerken dazu ein Dreifaches.

Erstens handelt es sich beim hl. Thomas, wie auch G. ausdrücklich bemerkt, nur um einen *Vergleich*. Es wird sich also darum handeln, das tertium comparationis festzustellen. Dieses besteht aber darin, daß (nach der Lehre der alten Physik) das Licht keine naturhafte Veränderung der Luft oder des Auges hervorbringt, nicht in das eigene Sein der Luft oder des Auges eindringt, vielmehr nur eine richtunggebende Bestimmung der Sehkraft des Auges bedingt. Ähnlich denkt sich die alte Physik das Vorhandensein des Lichtes in der Luft, nämlich als eine vorübergehende Beeinflussung derselben in der Richtung zur Hervorbringung von Farben. In diesem Sinne hat das Licht im Auge und in der Luft ein esse incompletum et intentionale. Analog hat aber auch die im bewegten Subjekte aufgenommene Bewegung nur ein vorübergehendes, nicht das Sein des Dinges veränderndes Sein (esse incompletum), dessen ganze Bedeutung

und Wirksamkeit darin besteht, das bewegte Subjekt auf eine bestimmte Tätigkeit hinzuordnen und zu ihr zu befähigen (esse intentionale). Geyer haftet an dem Ausdrucke des hl. Thomas, daß das Licht ein « esse spirituale » habe. Dieses esse spirituale ist aber keineswegs im Sinne von « geistig » zu verstehen, sondern in dem eben genannten Sinne. —

Zweitens ist zu bemerken, daß Thomas einen zweiten Vergleich beifügt, nämlich daß die dem Subjekt mitgeteilte Bewegung in diesem sei « per modum quo virtus artis est in instrumento artificis », wie z. B. in der Axt. Die der Axt mitgeteilte Kraft und Bewegung hat aber in dieser kein « geistiges Sein ».

Drittens muß bemerkt werden, daß die in Frage stehende Lehre des hl. Thomas eine Folgerung der prinzipiellen Auffassung der causa instrumentalis und der motio ist. Es kommen hier die zwei Grundsätze in Betracht, daß einerseits die causa instrumentalis ihre Wirkung kraft einer ihr mitgeteilten Bewegung hervorbringt, anderseits, daß die motio eine reale Veränderung des Subjektes hervorbringt, nur daß diese Realität nicht wie die in der Schöpfung mitgeteilten Kräfte ein esse ratum et firmum hat, sondern nur ein vorübergehendes, dirigierendes, aktuierendes Sein.

Geyers Interpretation des hl. Thomas ist zwar geistreich, aber durch den Ausdruck « esse spirituale » irregeleitet ; die richtige Interpretation muß vom Wesen der motio ausgehen. Geyer schreibt darum zwar richtig : « Die im höchsten Geiste vorhandene Zieleinstellung und Erstrebung geht in die geschöpflichen Ursachen ein und durch sie hindurch » ; aber dies geschieht mittels einer den Geschöpfen mitgeteilten Bewegung, deren Realität eben deswegen als ein esse intentionale bezeichnet wird. Jede wirkliche motio muß aber im bewegten Subjekt eine Wirkung hervorbringen : « instrumentum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius » (*De Pot.*, q. 3 a. 7). Das ist es, was die Lehre von der praemotio physica besagt.

Stufler gegenüber bemerkt Geyer :

Wenn Thomas sagt, « der erste Akt des Willens müsse durch eine motio Dei verursacht werden, so kann das unmöglich heißen, der erste Akt des Willens werde von Gott verursacht dadurch, daß er das Willensvermögen verleihe. .... Diese motio kann nicht die creatio voluntatis, sondern muß etwas auf sie Folgendes bzw. sie Voraussetzendes sein » (p. 357). Wenn Geyer trotzdem die praemotio ablehnt, stützt er sich auf eine eigenartige Interpretatio der causalitas instrumentalis. Er bemerkt richtig : « Die Wirksamkeit der Instrumentalursache ist so zu erklären, daß von der Prinzipalursache eine Einwirkung auf die Instrumentalursache übergeht, die als esse incompletum und intentionale bezeichnet wird. Das ist die letzte und feinste Bestimmung, die Thomas zur Verfügung steht. .... Hier schwächt St. die bestimmte Ausdrucksweise des hl. Thomas in durchaus unzuverlässiger Weise ab. Gerade hier, wo Thomas die letzte Auskunft gibt, schiebt St. ihn beiseite » (p. 350).

Ebenso betont Geyer gegen St. den *passiven Charakter* des Bewegungsprinzipes : « aktiv ist es an sich betrachtet, passiv mit Rücksicht auf sein

Verhältnis zum generans. .... Das Ding wird vom generans bewegt » (345). In diesem Sinne deutet Geyer nun den Begriff der *inclinatio naturalis*. G. schreibt : « Was den passiven Charakter der inclinatio naturalis anlangt, so wird dieser von Thomas mit voller Klarheit zum Ausdruck gebracht. Inclinatio ist nicht die aktive Neigung, das Streben oder die Anlage zu dem Streben, sondern das Bewegtwerden des Dinges auf Grund seiner Natur und deren Kräfte. Das Verkennen dieses passiven Charakters der inclinatio führt St. zu einer falschen Interpretation von I q. 106 a. 2. .... *Die inclinatio naturalis ist .... identisch mit der operatio voluntatis selbst.* Die Bewegung des Willens geht also nicht aus der inclinatio hervor, sondern *ist* diese inklinativ. Sie ist also in keiner Weise etwas Potentielles, sondern steht der potentia volendi als Akt gegenüber. Inclinatio ist nicht eigentlich ein Inklinieren zu etwas, sondern ein Inkliniert*werden* » (346 f.).

Diese Bemerkung Geyers beweist einen scharfen Sinn. Auch wird niemand (St. nicht ausgenommen) den passiven Charakter der inclinatio naturalis bestreiten, insofern sie eben vom generans gegeben wird. Ebenso ist es richtig, daß die Bewegung des Willens selbst eine inclinatio ist. Dagegen hat G. nicht genügend den Unterschied von inclinatio naturalis und jener inclinatio, die identisch ist mit dem Akte des Willens, unterschieden. Die inclinatio naturalis ist eine naturnotwendig determinierte *Anlage* des Willens, ein habitus naturalis. Der Willensakt dagegen ist ein *aktuelles* Streben, die aktuelle Tendenz des Willens, die Richtung des Willens auf ein Objekt. Die inclinatio naturalis ist darum keineswegs identisch mit dem Willensakt selbst, zumal nicht mit dem freien Willensakt, der kein actus naturalis, nicht naturhaft oder durch die Natur bestimmt ist. Das ist auch der Sinn des Satzes des hl. Thomas : « Operatio voluntatis est inclinatio quaedam voluntatis in Deum. »

Ebenso ergibt sich der Sinn des unmittelbar folgenden Satzes : « Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturae contulit », d. h. Gott. Die inclinatio naturalis des Willens ändert Gott nicht ; er müßte sonst die Natur des Willens ändern, welche naturnotwendig die inclinatio naturalis bestimmt. So fügt auch Thomas bei : « sicut et naturalem inclinationem solum illlud agens potest mutare quod potest dare virtutem *quam consequitur inclinatio naturalis.* » Jene inclinatio dagegen, welche identisch ist mit dem freien Willensakte, kann Gott ändern. Geyer beanstandet darum mit Recht die Auffassung St.s, als ob das immutare inclinationem so viel heiße wie : die inclinatio naturalis in Bewegung setzen (347).

Seine eigene Ansicht spricht G. mit folgenden Worten aus : « Es soll aber das gerade Gegenteil gesagt werden : Gott kann den Willen bewegen im Gegensatz zu der inclinatio naturalis, wie auch das natürliche Agens ein Ding, dem es die Form verliehen hat, anders bewegen kann als es dieser Form entspricht, ohne daß diese Bewegung deshalb ein motus violentus wäre. .... Immutare inclinationem heißt demnach : an die Stelle der *einen* inclinatio eine *andere* setzen » (347). Schon früher hatte G. bemerkt : « Es ist direkt falsch, wenn St. immer wieder betont, eine Bewegung, die von Gott ohne inneres Bewegungsprinzip hervorgebracht

wird, würde in motus violentus sein » (346). Hier macht sich aber wieder der Mangel der Unterscheidung von inclinatio naturalis und der inclinatio voluntatis im freien Willensakt geltend. Der freie Willensakt steht nicht im Gegensatz zur inclinatio naturalis, hat diese vielmehr zur Voraussetzung und Wurzel (I-II q. 10 a. 1) ; den freien Willensakt ändern heißt weder die inclinatio naturalis in Bewegung setzen, noch an Stelle des naturhaften Wollens ein freies Wollen setzen, noch den Willen gegen seine Anlage auf ein Objekt richten. Der spätere Willensakt kann dem frühern entgegengesetzt sein, nicht aber dem Willen und seiner inclinatio naturalis. [1]

Um die Ablehnung der thomistischen Lehre zu begründen, erklärt Geyer mit St., daß nach Thomas Gott den Willen nur ad bonum in universali bewege ; diese Interpretation sei « die einzig mögliche » (p. 353). Inbetracht kommt besonders I-II q. 9 a. 6 corp. et ad 3. Ich will auf die Gründe Geyers nur kurz antworten.

a) In dem eben genannten Artikel bringt Thomas als Beispiel eines Willensaktes, zu dem Gott bewegt, das velle sanari : das ist aber offenbar ein Wille zu einem bestimmten Gute. Im ganzen Artikel behauptet und beweist Thomas, daß der Willensakt, der circa finem ist, im Gegensatz zum Willensakt, der circa ea quae sunt ad finem ist, « prodeat ex instinctu alicuius exterioris agentis ». Zweck sind aber bestimmte Güter, wie das Beispiel vom velle sanari zeigt. Die Antwort auf die Objektionen darf also nicht im Gegensatz zur Lehre des corpus art. ausgelegt werden.

b) Im resp. ad 3 sagt der hl. Thomas : « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum : et sine hac universali motione homo non potest velle aliquid. » Das « universale obiectum voluntatis » = bonum ist aber nicht das bonum in universali, sondern all das, was die ratio boni hat (sive ut bonum verum sive ut bonum apparens) : das bonum in universali ist die ratio volendi quodcumque bonum. Der Wille hat die spezifische Eigenschaft, daß er alles sub ratione boni anstrebt ; da die ratio boni sich auf alles erstreckt, kann auch alles Objekt des Willens werden = universale obiectum voluntatis. Aber der Wille kann nichts anstreben, außer er werde dazu von Gott bewegt, eben weil dieser motor universalis ist, d. h. « causa omnium actionum omnium agentium » (I q. 105 a. 5), ohne dessen Mitwirkung (sine hac universali motione) darum der Wille nichts wollen kann (homo non potest aliquid velle).

c) Das bonum universale wird vom hl. Thomas bald unbestimmt, bald bestimmt genommen. Unbestimmt besagt das bonum universale alles, was die ratio boni hat ; bestimmt genommen besagt das bonum universale Gott selbst, in dem die ganze Fülle alles Guten beschlossen ist. Wenn nun Gott den Willen bewegt, bewegt er ihn zum bonum universale im unbestimmten oder im bestimmten Sinne ? Ich hatte das zweite behauptet und Geyer bestreitet es. Der hl. Thomas lehrt aber

[1] Unsere Stellung zur Begründung G.s ergibt sich aus unsern Bemerkungen zu Stufler, die Geyer bei Abfassung seiner Arbeit noch nicht vorlagen.

ausdrücklich, daß Gott alles in der Richtung auf sich selbst bewege. In I q. 103 a. 2 erklärt er, daß der Zweck der gubernatio mundi das bonum universale sei ; « bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis », d. h. Gott selbst. Aus diesem Grunde beweist Thomas auch, daß Gott nicht causa peccati sein könne, « quia Deus omnia inclinat et convertit in seipsum » (I-II q. 79 a. 1).

Die inclinatio in bonum universale versteht Geyer als « ein *fortgesetztes Inkliniertwerden des Willens durch Gott* zum bonum universale » (354), folglich weder als Anlage noch als vorübergehende Bewegung des Willensvermögens. Aber auch hier rächt sich wieder die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen inclinatio naturalis und aktueller Willensinklination. Der aktuelle Willensakt besagt zwar ein Inkliniertwerden von Gott, aber nur ein vorübergehendes, wie der Akt selbst vorübergeht.

G. anerkennt als Lehre des Aquinaten eine motio zum ersten Akt, von der er bemerkt : « Diese motio kann nicht die creatio voluntatis sein, sondern muß etwas auf sie folgendes sein » (357). Eine weitere motio lehnt G. ab, und zwar unter Berufung auf den Beweisgang des hl. Thomas (I-II q. 9 a. 6).

Geyer meint : « Wenn alle Willensbewegungen ex instinctu exterioris moventis erfolgen, so verliert die Deduktion des hl. Thomas ihren Sinn und ihre Beweiskraft. » Keineswegs. Nur darf man nicht, wie die meisten Interpreten des a. 4 und 6 es tun, übersehen, daß Thomas an dieser Stelle wie in der ganzen Quaestion vom Willen als Willen, vom Akte des einfachen velle spricht, im Unterschiede von andern Willensakten, wie der fruitio, intentio, electio, die er erst in den folgenden Quaestionen behandelt. Die Frage lautet also konkret, ob das simplex velle, der erste Akt des Willens, von Gott als movens sei. Wenn man dies beachtet, ist der Beweisgang des hl. Thomas ganz klar : das simplex velle, der erste Akt des Willens kann nicht Wirkung eines andern Willensaktes sein : « unde necesse est ponere quod in primum actum voluntatis voluntas procedat ex instinctu alicuius exterioris agentis » (a. 4), das nur Gott sein kann (a. 6). Geyer hat also insofern Recht, daß Thomas *an dieser Stelle* nur von der Verursachung des ersten Willensaktes spricht. Folgt aber daraus, daß die andern Willensakte nicht auch wie vom Willen so von Gott bewirkt werden ? Thomas behandelt diese Frage hier nicht, weil er schon früher, I q. 105, gezeigt hatte : Deus operatur in omni operante. Wenn der Wille mittels eines Aktes einen andern Akt setzt, ist er ja operans. Eben daraus folgt aber, daß *für den ersten Willensakt* die motio Dei in besonderer Weise, aus einem besondern Grunde nötig ist, und in diesem Sinne *eine besondere motio* Dei : im ersten Akt ist nur Gott movens, d. h. die bewirkende Ursache, daß der Wille ein Gut frei will ; bei den andern Willensakten ist Gott *und* der Wille movens oder operans. [1]

[1] Auf die Frage über die Freiheit des ersten Willensaktes will ich nicht eingehen. Es sei nur gegen Geyer und Stufler bemerkt, daß ein vorausgehendes consilium zum Akte der electio, aber nicht zum simplex velle notwendig ist. Das

4. Von thomistischer Seite hat *R. Martin* O. P. programmatisch den Widerspruch der Interpretation St.s mit den Begriffen und Prinzipien des hl. Thomas nachgewiesen (*Revue Thomiste*, 1924, 579–595 ; vergl. « Divus Thomas », 1925, p. 249).

5. Der Vollständigkeit halber möge es uns gestattet sein, noch das Urteil des Münsterer Dogmatikprofessors *F. Diekamp* anzuführen. Er schreibt (*Theol. Revue*, 1925, Sp. 149) : « Schultes bietet in der vorliegenden Schrift (Separatabdruck der Artikel im Divus Thomas) eine sorgfältige Nachprüfung der von Stufler vorgebrachten Beweise und zeigt in methodisch vortrefflicher, überzeugender Erklärung der Thomastexte, daß der heilige Lehrer keinen dieser vier Sätze vertreten hat, daß vielmehr die Auffassung St.s ein Gewebe irrtümlicher Interpretationen sind. »

6. Die Stimmen zur Thomasinterpretation von Stufler sind ziemlich verschieden. Auch diejenigen Autoren, die St. in der Ablehnung der praemotio physica beipflichten, sind nur negativ einig. Sobald es heißt, Thomas positiv zu interpretieren, gehen ihre Wege auseinander, wie bei Stufler, Lange, Geyser und Zigon. In diesem Sinne ist Lange berechtigt, vom « Elend der Thomasinterpretation » zu sprechen. Schließlich hat doch Thomas *eine* Lehre vertreten.

Doch *eine* Einheit zeigt sich auch bei den Gegnern der thomistischen Interpretation. Alle kommen nämlich schließlich darin überein, daß die *Lehre des Aquinaten selbst mit Mängeln behaftet, verbesserungsbedürftig, also objektiv unrichtig sei.*

Was *St.* in dieser Beziehung behauptet, haben wir bereits gesehen.

Geyer schreibt (l. c., p. 352) : « Die durch Stuflers Darlegungen gewonnene klare Erkenntnis der Abhängigkeit der Anschauung des hl. Thomas von der veralteten Bewegungslehre zeigt klar, daß mit einer bis ins einzelne ursprungstreuen Darlegung der thomistischen Lehre das *Problem* der Mitwirkung Gottes mit den menschlichen Handlungen *heute nicht gelöst werden kann*, daß es vielmehr einer *Weiterbildung* seiner Grundgedanken *vom Standpunkte heutiger Naturerkenntnis* bedarf » (352).

Indessen ist sowohl die Voraussetzung als die Folgerung dieses Dictums zu bestreiten. Es ist vorerst nicht richtig, daß die Lehre des hl. Thomas aus der alten Bewegungslehre *geschöpft* ist, vielmehr hat Thomas die damalige Lehre zur Erklärung herbeigezogen, vielfach auch seine metaphysische Lehre mit den Anschauungen der Physik seiner Zeit in Einklang zu bringen versucht. St. hat auch keineswegs

simplex velle strebt ein Gut als solches an, die electio als Mittel zu einem Zweck — eben deswegen ist das consilium notwendig : I-II q. 13 ; q. 41 a. 2 ad 3.

das Gegenteil bewiesen, sondern im Gegenteil nicht genügend zwischen der eigenen Lehre des Aquinaten und den naturwissenschaftlichen Analogien unterschieden. Sodann ist es eine in sich widersprechende Folgerung und Forderung, die Bestimmung des *metaphysischen* Wesens der motio, zumal der motio divina, von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der physikalischen Bewegung abhängig zu machen. Die *metaphysische* Lehre des hl. Thomas über den motus steht über der naturwissenschaftlichen Bewegungslehre ; sie ist auch innerlich genügend gesichert, nämlich durch Zurückführung auf erste metaphysische Prinzipien, wie z. B. der Satz : quidquid movetur, ab alio movetur. Folglich ist auch die Lehre des hl. Thomas durchaus geeignet zur Lösung unserer Frage. [1] Jedenfalls haben die Thomisten keinen Grund, ihre Position preiszugeben.

Lange hat eine andere Schwierigkeit. Er findet, « daß sich bei Thomas *zwei recht verschiedene Auffassungen* vom esse als proprius effectus Dei finden. Einmal ist das esse die actualitas omnium actuum, es ist das formalissimum. .... Dann ist es wieder ein potentielles Substrat ...., dem alle Wirkungen superadduntur, die sich zu ihm verhalten ut actus ad potentiam » (l. c., Sp. 348). Lange erklärt den von ihm zugegebenen Widerspruch damit, daß die Lehre des Aquinaten aus zwei verschiedenen Quellen fließe, nämlich aus dem griechischen und arabischen Neuplatonismus (Sp. 347).

Tatsächlich macht sich aber hier nur das « Elend unserer heutigen Thomasinterpretation » geltend. Von zwei verschiedenen Auffassungen bei Thomas findet sich keine Spur. Nur ist es notwendig auf die verschiedene Bedeutung von esse bezw. ens zu achten. Das *esse* selbst, als Aktualität, ist selbstverständlich die actualitas omnium, formalissimum in rebus ; die *Dinge* aber, die ein esse haben, ein ens sind, sind rezeptiv, ein potentielles Substrat, das sich zu neuen Wirkungen wie potentia zum actus verhalten. Es muß befremden, daß diese Unterscheidung Lange entgangen ist.

Die ganze bisherige Entwicklung der Stufler-Kontroverse hat mich überhaupt aufs neue überzeugt, daß man nur auf Kosten einer Korrektur des hl. Thomas an der Praemotionslehre vorüberkommen kann. Das ist ja schließlich auch der Sinn der Ausstellungen von Stufler, Lange und Geyer. *(Fortsetzung folgt.)*

[1] Wir erlauben uns auch die Frage : Was haben wir in dieser Beziehung von der « heutigen » Naturerkenntnis zu hoffen ? Sollen wir denn die Frage bis ans Ende der Zeiten ungelöst lassen ?