

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin

Autor(en): **Friethoff, C.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **4 (1926)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762159>

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.

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.¹

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

« La Souveraineté de Dieu, l'honneur de Dieu, c'est le principe qui embrasse, contient, domine, caractérise, détermine tous les autres. »² Mit diesen Worten weist Doumergue auf das oberste Prinzip hin, von dem aus Calvin die Prädestinationslehre, die er bei den übrigen Reformatoren vorgefunden³, überschaut und in dem er sie systematisch zusammenfaßt. Und gerade in dieser starken Betonung von Gottes unantastbarer Oberhoheit, zeigt er eine auffallende Ähnlichkeit mit Thomas von Aquin. Dennoch dürfen wir trotz dieser scheinbaren Übereinstimmung beider Theologen nicht sagen, Luther, Zwingli, Calvin und alle Supralapsarier hätten sachlich nicht anders gelehrt als Thomas und seine Schule.⁴ Zweck vorliegender Studie möchte es sein, die Übereinstimmung und den Gegensatz zwischen Calvin und Thomas in der Vorherbestimmungslehre darzustellen und zu zeigen, daß trotz der scheinbaren Übereinstimmung der Unterschied in Wirklichkeit ein tiefgreifender ist.

Wohl findet sich nicht selten bei beiden das gleiche Wort, die nämliche äußere Formulierung, aber in Wahrheit wollen sie beide damit etwas ganz anderes sagen. Daraus ergibt sich von selbst, daß

¹ Die Universität Utrecht (Holland) hatte die Bearbeitung dieses Themas zum Wettbewerb ausgeschrieben. Nachstehende Abhandlung (im holländischen Originaltext) wurde auf Grund der Begutachtung von seiten der dortigen nicht katholischen theologischen Fakultät am 21. September 1925 preisgekrönt. — Die Redaktion.

² E. Doumergue, Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps (Lausanne 1910) IV, 34.

³ Doumergue IV, 407; R. Seeberg, Dogmengeschichte (Leipzig 1913-20) IV, 559; F. Lichtenberger, Encyclop. des sciences religieuses X, 717; Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche³ XV, 600, 29; K. Dijk, De strijd over infra- en supra-lapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland (Kampen 1912), p. 18; M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre (Halle 1897), p. 76.

⁴ H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek³. (Kampen 1918) II, 373-374.

wir, um die beiden Systeme in ihrem innersten Wesen zu erfassen, auf die ersten Quellen, d. h. auf die Werke des Thomas von Aquin und Calvins zurückgehen und diese im Sinn ihrer Verfasser zu verstehen trachten müssen. Wir werden uns also in unserer Abhandlung in erster Linie an die Schriften beider Theologen halten ¹ und nur nebenbei andere Autoren zu Rate ziehen.

I.

Die Vorherbestimmung zur Seligkeit.

In der Definition, die Calvin und Thomas von der Vorherbestimmung geben, besteht anscheinend eine große Ähnlichkeit zwischen beiden. «Prädestination», lehrt Calvin, «nennen wir Gottes ewigen Ratschluß, durch welchen er bei sich bestimmt hat, was mit jedem Menschen geschehen soll; denn nicht alle sind unter den nämlichen Bedingungen geschaffen: sondern den einen wird das ewige Leben, den andern die ewige Verdammnis bestimmt.» ² Und Thomas: «Wie die Prädestination ein Teil der Vorsehung ist, hinsichtlich derjenigen nämlich, die von Gott zur ewigen Seligkeit hingeordnet werden, so ist auch die Reprobation ein Teil der Vorsehung bezüglich derjenigen, die dieses Ziel verfehlen.» ³

Der tiefste Grund, warum Thomas eine doppelte Definition anwenden muß, wo Calvin sich mit einer einzigen begnügt, muß in einem tiefen sachlichen Gegensatze gesucht werden. Während nämlich nach Calvin einigen das ewige Leben und andern die ewige Verwerfung auf gleiche Weise *prädestiniert* ist ⁴, stellt Thomas diese beiden Gruppen einander scharf gegenüber. Auch nach seiner Ansicht ist

¹ Für Calvin benützen wir sowohl die letzte Ausgabe des Corpus Reformatorum (Opera omnia Calvini Braunschweig-Berlin, 1869–1900) [C. R.] als auch die vorletzte Editio Amstelodamensis (1667) [E. A.].

² Institutio Christiana libri III, capite 21, sectione 5 (abgekürzt: Inst. Chr. III, 21, 5): Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet, non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur, itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

³ Summa Theologica partis I, quaestione 23, articulo 3 (abgekürzt: S. Th. I, 23, 3): Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae, respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt (cfr. de Verit. q. 6 art. 1).

⁴ Inst. Christ. I. c. cfr. ibid. 21, 7 et 24, 12.

die *Prädestination* Ursache ebensowohl des zukünftigen Lebens, wie dessen, was die dazu Vorherbestimmten in ihrem Erdenleben empfangen (die Gnade) ¹; aber weiter geht sie nicht. Für die andere Gruppe wendet er den Ausdruck *Reprobation* an. Und mit dem Wechsel in der Terminologie geht ein Unterschied in den Begriffen Hand in Hand. ²

Im ersten Teile unserer Untersuchung wollen wir uns also mit der Prädestination zur Seligkeit befassen, und hierin kann die relativ größte Übereinstimmung zwischen beiden Theologen festgestellt werden; der zweite Teil soll der Reprobationslehre gelten, worin der schärfste Gegensatz zwischen beiden obwaltet.

1. Die Lehre von der Vorsehung.

Das Vorherwissen Gottes.

Was Calvin und Thomas von Aquin in der Lehre von der göttlichen Auserwählung vorerst gemeinsam haben, ist ihre Auslegung der Prädestination als Ratschluß Gottes, worin, wie übrigens in der ganzen Lehre von der Vorsehung, ihre hohe Auffassung von Gott als erster Ursache deutlich zum Ausdruck kommt. Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen, überläßt er sie nicht ihrem Schicksal, sondern trägt auch weiter Sorge um sie. Das ergibt sich ebensowohl aus Gottes eigener Natur, als aus der Hilflosigkeit der Geschöpfe. So kommt es, daß weder Calvin noch Thomas die göttliche *Vorsehung* mit dem göttlichen *Vorherwissen* identifizieren wollen. Dieser letztere Begriff bedeutet nichts weiter, als daß alles immer vor Gottes Augen war und bleiben wird, so daß es für sein Wissen weder Vergangenes noch Zukünftiges gibt. Gottes Auge ruht von Ewigkeit her auf allem. ³

¹ S. Th. I, 23, 3 ad 2 : Nam praedestinatio est causa, et eius quod expectatur in futura vita a praedestinitis, scilicet gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae cfr. III, 24, 1.

² I. c. : Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpa, sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae.

³ Inst. Chr. III, 21, 5 : Praescientiam quum attribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub eius oculis ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia.

S. Th. I, 14, 13 : . . . eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Die Vorsehung aber besagt mehr. Sie ist nicht ein untätiges Zusehen vom Himmel her zu dem, was hier auf unserer Erde vor sich geht, sondern sie ist ein göttliches *Eingreifen*. Der Vorsehungsbegriff fügt also zu dem des Vorherwissens eine Ursachbeziehung hinzu.¹ Fortwährend lenkt Gott alle seine Geschöpfe.² Die Vorsehung erstreckt sich nicht bloß auf das Ganze, sondern auch auf alle einzelnen³ Teile. « Bien plus, Dieu s'occupe des petites choses qui paraissent *ridicules*, comme de la *batteste de deux femmes*. »⁴

In dieser göttlichen Vorsehung unterscheidet Thomas die *ratio ordinis rerum in finem* und die *executio ordinis*. Hinsichtlich der *ratio ordinis*, des Ordnungsplanes, erstreckt sich die göttliche Vorsehung ohne Vermittlung einer andern Ursache auf alles einzelne. Hinsichtlich der Ausführung des Planes aber setzt Gott, nicht aus Hilfsbedürftigkeit von seiner Seite, sondern im Übermaß seiner Güte, zweite Ursachen als *executrices ordinis* unter seiner obersten Führung ein.⁵

Calvin hat diese Unterscheidung nicht mit sovielen Worten zum Ausdruck gebracht. Doch aus der Art und Weise, wie er diesen Gegenstand behandelt, zumal wie er die göttliche Vorsehung mit Rücksicht auf die Einzeldinge⁶ betont, geht klar hervor, daß wir bezüglich der Wirksamkeit der von Gott geleiteten zweiten Ursachen, keinen Gegensatz zu Thomas bei ihm annehmen dürfen.

¹ S. Th. I, 22, 1 ad 3: Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem.

² De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 347 (E. A. 623 a): Providentiam vocamus, non quia Deus e caelo otiosus speculetur quae in mundo fiunt; sed quia mundum a se conditum gubernat; ut non unius tantum momenti sit opifex, sed perpetuus moderator. cfr. Inst. Chr. I, 16, 4 et 5.

³ Inst. Chr. I, 16, 8: Unde eius providentia, non caelum modo ac terram, et creaturas inanimatas, sed hominum etiam consilia et voluntates gubernari sic asserimus, ut ad destinatum ab ea scopum recta ferantur. cfr. II, 4, 2.

S. Th. I, 22, 2: Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum sed etiam in singulari. cfr. de Verit. q. 5, art. 2; Comp. Th. c. 130-133.

⁴ Doumergue IV, 113.

⁵ S. Th. I, 22, 3: Ad providentiam divinam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet . . . quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae . . .

Idem ad 2: Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis. cfr. S. c. Gent. III, 76 et 77.

⁶ Vgl. oben Anmerkung 3.

Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Aus dieser Auffassung von der Vorsehung ergibt sich, daß bei Calvin ebensowenig wie bei Thomas die Rede sein kann von Zufälligkeit im Sinne von *Fatum*, daß nämlich etwas der göttlichen Verursachung nicht unterworfen wäre; gleicherweise ist es unmöglich, daß Gottes Wille irgendwie gehindert werden könnte.¹ Der Grund, warum diese oder jene Ursache nicht die beabsichtigte Wirkung setzt, besteht darin, daß eine andere Ursache mit ihrer Tätigkeit dazwischen tritt. Bei der höchsten Ursache aber, die über allen andern Ursachen steht und sie umfaßt, ist es ausgeschlossen, daß die von ihr beabsichtigte Wirkung nicht gesetzt werde.²

Damit wird in dieser Lehre die Möglichkeit des Bösen durchaus nicht geleugnet.³ Thomas erklärt dies an einem Beispiele. Liegt jemandem die Sorge für einzelne Teile eines größern Unternehmens ob, so wird er sich bemühen, allen Unvollkommenheiten zuvorzukommen und sie zu vermeiden. Derjenige aber, dem das Ganze anvertraut ist, wird im Interesse des Ganzen dann und wann etwas tun oder zulassen müssen, was für diesen oder jenen Teil, in sich betrachtet, ein Übel bedeutet. Wenn also durch die göttliche Vorsehung alles Böse verhindert würde, so würde damit der Schöpfung als Ganzem viel Gutes entzogen.⁴ — Wie aber das Verhältnis Gottes zu den verschiedenen Arten des Bösen (das moralisch Böse, das physisch Böse) sich gestaltet, werden wir an anderer Stelle auseinandersetzen.

Diese fortdauernde göttliche Verursachung des Ganzen und der einzelnen Teile, eine Verursachung, deren Erfolg *unter keiner Bedingung* ausbleiben kann, legt aber deshalb den Geschöpfen noch nicht eine starre Notwendigkeit auf. Eben weil die Vorsehung sich auch mit dem Allerkleinsten befaßt, darum verursacht sie, wie Thomas zu wiederholten Malen hervorhebt, nicht nur das *Geschehen*, sondern nicht weniger die *Art des Geschehens*. Notwendig und unausbleiblich wird geschehen, was Gott will, daß es notwendig geschehe. Wenn Gott aber will, daß etwas kontingent, zufällig geschehe, so wird es auch unfehlbar,

¹ Inst. Chr. I, 16, 8-9; S. Th. I, 116, 1.

² S. Th. I, 19, 6; I, 22, 2 ad 1.

³ Inst. Chr. I, 16, 5.

⁴ S. Th. I, 22, 2 ad 2; Comp. Th. c. 141-142.

unausbleiblich stattfinden — ist es doch Gott, der es will — aber zugleich wird es auf *kontingente*, zufällige Weise geschehen.¹

Auch Calvin bemerkt, daß die Notwendigkeit nur aus dem göttlichen Ratschluß sich ableitet, nicht aber aus der natürlichen Anlage dessen, was durch Gottes Wille geschieht. Er erklärt das mittels eines Beispiels: Die Gebeine Christi waren ihrer Natur nach brechbar wie die unsrigen, und dennoch blieben sie *notwendig* unversehrt auf Grund göttlicher Anordnung.²

Erstreckt sich auch die göttliche Vorsehung auf alle Geschöpfe, so hegt sie doch eine ganz besondere Sorge für den Menschen, die Krone der Schöpfung, und noch mehr für die « Gemeinde ». ³ In der *Benennung* dieser besondern Art der Vorsehung aber zeigt sich bei beiden Theologen eine Verschiedenheit. Während Calvin nur von einem *speziellen Grad* der Vorsehung spricht, bringt Thomas eine Unterscheidung an. Besagt doch der Begriff der Vorsehung, wie bereits betont, eine Zielordnung. Das Ziel aber, auf welches der Mensch von Gott hingeordnet ist, ist ein zweifaches: das eine entspricht seinen natürlichen Kräften, das andere aber ragt über seine natürlichen Kräfte hinaus (das ewige Leben), so daß er von Gott zu demselben erhoben werden muß. Während Thomas sonst von Vorsehung redet, nennt er den *göttlichen Plan*, dem gemäß das mit Vernunft begabte Geschöpf zum *Ziele des ewigen Lebens* geleitet wird, *Prädestination*.⁴ Aus

¹ S. Th. I, 19, 8: Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

Ibid. 22, 4 ad 1 Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divina providentiae ratio habet ut contingenter eveniat. cfr. De Verit. q. 6, art. 3 ad 3; S. c. Gent. I, 85; II, 30; III, 72-79 et 93-94; de Verit. q. 23, art. 5.

² De aeterna. Dei praed. C. R. XXXVI, 354 (E. A. 625 a): Sic evenire necesse est, quod statuit Deus, ut tamen neque praecise neque suapte natura necessarium sit Ergo si in Christi ossibus naturam consideres; fragilia erant: sin vero illud Dei decretum, quod suo tempore manifestum fuit, nihilo magis fracturae obnoxia erant, quam humanis aerumnis Angeli. cfr. Inst. Chr. I, 16, 9. Adversus Pigh, C. R. XXXIV, 257. (E. A. 125 b.)

³ De aetern. Dei praed. l. c. 347 f. (E. A. 623 a): Nunc in ista speciali providentia, quae curandis singulis Dei operibus privatim excubat, certos et distinctos gradus statuere convenit Denique Ecclesia propria est Dei officina, in qua suam providentiam exercet: et praecipuum eiusdem providentiae theatrum.

⁴ S. Th. I, 23, 1: Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur. — S. Th. III, 24, 1: Prae-

diesem Begriffe der Prädestination als spezieller *Vorsehung* sucht sowohl Calvin als Thomas das eigentliche Problem in diesem ersten Teile der Vorherbestimmungslehre, nämlich die Frage vom gegenseitigen Zusammenhang zwischen der *göttlichen Auserwählung* und den *guten Werken* des Menschen zu lösen.

2. Vorherbestimmung und Verdienste.

Da die Auserwählung ein göttlicher Willensakt ist, so kann in keinem Falle und in keiner Weise nach einer Ursache gefragt werden, welche diesen Willensakt veranlaßt hätte. Es stünde das im Widerspruche mit der vollkommenen Unabhängigkeit Gottes. Ist doch in Gott selber kein Verstandesakt Ursache eines andern, kein Willensakt Ursache eines andern Willensaktes. Niemand ist denn auch, wie Thomas sagt¹, so töricht gewesen, anzunehmen, daß die guten Werke des Menschen die Auserwählung in Gott veranlaßt hätten. Eine andere Frage aber ist die, ob Gott zwischen den Objekten seines Willens ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis festsetzen kann. Es ist undenkbar, daß Gott, wenn er mit einem ersten Willensakt dem Menschen das Tageslicht geben will, durch diesen Willensakt veranlaßt werde, in einem folgenden Willensakt das Mittel hiezu zu wählen, d. h. die Sonne. Umgekehrt aber verstößt es keineswegs gegen Gottes Vollkommenheit, wenn er durch ein und denselben Willensakt will, daß der Mensch das Tageslicht von der Sonne bekomme und daß die Sonne dem Menschen das Tageslicht spende. Nicht Gott ist in diesem Falle abhängig in seinem Wollen, sondern die Objekte seines göttlichen Wollens hängen voneinander ab.² Wenn wir das Gesagte nun auf unsern Fall anwenden, so ist die Frage *nicht* die: «Sind die (von Gott gewollten) Verdienste des Menschen die Ursache, daß Gott ihn prädestiniert hat?», sondern

destinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore.

¹ S. Th. I, 23, 5: Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi: sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret, merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis.

² S. Th. I, 19, 5: Velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo: hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc.

die Frage lautet: « Hat Gott verordnet, dem Menschen die Wirkungen der Prädestination mitzuteilen um seiner, d. h. des Menschen Verdienste willen? »¹

Bekämpfte Lösungsversuche.

Manche meinten, daß Gott die Wirkung der Vorherbestimmung dem Menschen mitteile um der in einem *frühern Leben* erworbenen Verdienste willen. Gegen diese Lehre nimmt Calvin direkt Stellung² mit dem Worte Christi: « Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt » (Jo. 15, 16) und indirekt³, indem er sagt, daß alle Wohltaten, die uns Gott für unser geistliches Leben schenkt, der Lehre Pauli gemäß aus der einen Quelle entspringen, daß Gott auserwählt hat, wen er wollte. Die Gnade, die er ihnen geben wollte, hat er schon vor ihrer Geburt für sie bestimmt. Und hiemit spielt er auf die auch von Thomas aus Rom. 9, 11 beigezogene Stelle an.⁴

Auch die Pelagianer mit ihrer Behauptung, daß die der Wirkung der Prädestination, d. h. der Gnade vorausgehenden Verdienste aus *diesem Leben* Ursache derselben waren, stoßen bei beiden Theologen auf den nämlichen Widerstand.

Eine dritte Gruppe endlich vertrat die Ansicht, daß Gott einem die Gnade (und mit der Gnade die Seligkeit) gibt und vorherbestimmt hat, sie ihm zu geben, weil er *voraussah*, daß dieser Mensch die ihm zuerkannte Gnade *gut gebrauchen werde*; wie z. B. der König ein Pferd einem seiner Offiziere schenkt, von dem er ganz genau weiß, daß er das Tier gut behandeln würde. Aber auch diese Meinung genügt weder Thomas noch Calvin. Beide verwahren sich positiv dagegen, freilich jeder in ganz anderer Weise. Calvin bekämpft sie an verschiedenen Stellen.⁵ Den Kern seines Gegenbeweises bilden die Worte Pauli (Eph. 1, 4), daß wir von Gott auserwählt worden, damit wir heilig und untadelhaft seien. Dieser Text widerlegt ausdrücklich den Irrtum derer, welche die Auserwählung vom Vorherwissen abhängig machen:

¹ S. Th. I, 23, 5. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedeterminaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua. cfr. ibid. I, 19, 5; S. c. Gent. I, 86-87.

² Inst. Chr. III, 22, 3.

³ Ibid. sect. 2.

⁴ S. Th. I, 23, 5.

⁵ Inst. Chr. III, 22, 1-7; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 270-271 (E. A. 598 b); ibid. 280 (E. A. 601 b); Rom. 9, 11; Eph. 1, 4.

lehrt doch Paulus, daß alle Tugend, die sich im Menschen vorfindet, eine *Folge* der Auserwählung ist. Und wenn wir eine noch *höhere* Ursache suchen, so lautet Pauli Antwort, daß Gott dies alles angeordnet hat *nach seinem Wohlgefallen*.¹

Wenn wir also sagen, daß Gott gerade diese auserwählte, weil er voraussah, daß sie heilig sein würden, dann stellen wir Pauli Gedankenfolge um. Es ist allerdings ein Widerspruch, daß die Guten es der Auserwählung zu verdanken haben, wenn sie heilig sind und daß sie andererseits eben auserwählt sind um ihrer guten Werke willen.² Aber die Schrift scheint sich nur dann zu widersprechen, wenn wir vergessen, daß Gottes Liebe eine aktive Liebe ist.³

Auch nach Thomas ist die Ansicht vom Vorhersehen der Verdienste nicht richtig; eben weil sie unterscheidet zwischen dem, was *aus der Gnade* und dem, was *aus dem freien Willen* (*liberum arbitrium*) hervorgeht, als ob ein und dasselbe nicht aus beiden zugleich hervorgehen könnte. Da alles, was aus der Gnade hervorgeht, offenbar *Folge* der Prädestination ist, so kann es unmöglich deren *Ursache* sein. Sollte also unsererseits ein Grund der Auserwählung vorliegen, so müßte derselbe *außer dem Bereiche der Folgen* der Auserwählung gesucht werden. Allein dies ist unmöglich kraft der Wirkungsweise der Vorsehung. Die göttliche Vorsehung bringt ja ihre Wirkungen hervor mittels untergeordneter zweiter Ursachen — erinnern wir uns nur an das, was oben gesagt wurde von den *causae executrices* — und deshalb ist alles, was in dieser Beziehung aus dem freien Willen hervorgeht, auch eine Folge der Prädestination und kann von derselben ebensowenig unterschieden werden als das, was aus der ersten und was aus der zweiten Ursache stammt.⁴

¹ Inst. Chr. III, 22, 2 : Quod additur : fuisse electos, ut essent sancti, errorem aperte refutat qui electionem ex praescientia deducit : quando reclamat Paulus quicquid virtutis in hominibus apparet, electionis esse effectum. Jam si causa superior quaeritur, respondit Paulus, Deum ita praedestinasse et quidem pro voluntatis suae beneplacito.

² Ibid. Sect. 3 : Dic enim, Quoniam futuros praevidit sanctos, ideo elegit : et ordinem Pauli invertes. Sic ergo colligere tuto potes. Si elegit nos ut sancti essemus, non elegit quia futuros tales praevidebat. Pugnant enim inter se haec duo, habere pios ab electione ut sancti sint, et ad eam ratione operum pervenire.

³ Ibid. sect. 6 (cfr. III, 21, 5).

⁴ S. Th. I, 23, 5 : Manifestum est autem quod id quod est ex gratia, est praedestinationis effectus ; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem

Aus diesen Erwiderungen der beiden Theologen gewahren wir bereits, daß die bis jetzt im großen und ganzen miteinander übereinstimmenden Anschauungen allmählich voneinander abweichen und in der Darlegung von Calvins und Thomas' persönlicher Ansicht, erweckt es uns den Anschein, als ob sie sich direkt gegenüberstehen.

Thomas' persönliche Ansicht.

Nach Thomas setzt die Vorherbestimmung nicht nur *eine* unteilbare Wirkung, sondern hat deren *vieler*. Wenn man also diese vielen Wirkungen einzeln in sich betrachtet, so ist es nicht ausgeschlossen, daß eine Wirkung Ursache einer andern sei; z. B. eine erste Wirkung kann zu einer zweiten disponieren, oder eine spätere Wirkung kann das Ziel einer frühern sein. Ausgeschlossen aber ist, daß *alle* Wirkungen der Prädestination *zusammen* genommen, also *als ein Ganzes* gefaßt, ihren Grund im Menschen haben, weil alles dasjenige, was den Menschen auf seine ewige Seligkeit hinordnet, ein Teil der Wirkungen der Vorherbestimmung als Ganzes ist. In diesem Sinne ist der göttliche Wille allein die Ursache und der Grund, auf welchen die ganze Wirkung der Vorherbestimmung als zu ihrem Ziele hingeordnet ist und aus welchem sie als ihrem ersten Prinzip hervorgeht. Betrachtet man aber die *einzelnen* Folgen in ihrem *Verhältnis zu einander* (wie oben angedeutet worden), dann kann man sagen: Gott hat angeordnet, die Seligkeit auf Grund von Verdiensten zu schenken, oder Gott hat angeordnet, jemandem (es hängt von seinem Willen ab, wem) die Gnade zu geben, damit er die Seligkeit verdient.¹

distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

¹ Ibid: Effectum praedestinationis possumus considerare dupliciter: uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. cfr. S. c. Gent. III, 163; de Verit. q. 6; art. 2; 1 Sent. 41, 1, 3.

Calvins persönliche Ansicht.

Calvin widerspricht dem Aquinaten, den er hier mit Namen nennt, ausdrücklich. Es scheint aber, daß er die Lehre von Thomas nicht dessen eigenen Werken entnehmen konnte, sondern sich mit einer ungenauen Wiedergabe derselben begnügen mußte. Nur so ist es zu erklären, daß er gegen dessen Ansicht geltend machen kann, die Vorherbestimmung zur *Seligkeit* müsse eher der Grund sein für die Prädestination zu den *Verdiensten*, als umgekehrt: gerade das setzt ja Thomas mit Rücksicht auf die Zielursächlichkeit voraus.

Um das besser zu veranschaulichen, stellen wir die Texte beider Theologen einander gegenüber. So zeigt sich klar, wie Thomas das eine Mal das nicht sagt, was Calvin ihm vorwirft, und wie er ein anderes Mal gerade das lehrt, was Calvin gegen ihn anführt.

CALVIN :

Inst. Chr. III, 22, 9 :

Ac ne illam quidem Thomae argutiam moramur, praescientiam meritorum *non ex parte quidem actus praedestinantis* esse praedestinationis causam :

Ex parte autem nostra quodammodo sic vocari posse,

nempe *secundum particularem praedestinationis aestimationem,*

Divus Thomas.

THOMAS :

S. Th. I, 23, 5 :

Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi ; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis *ex parte actus praedestinantis*. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum *ex parte effectus* praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua

Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis *considerare* possumus dupliciter. Uno modo *in particulari* ; et sic nihil prohibet *aliquem effectum praedestinationis*

ut quum dicitur Deus praedestinare homini gloriam ex meritis, **quia** gratiam ei largiri decrevit, qua gloriam mereatur.

Quum enim nihil in electione nisi meram bonitatem velit nos intueri Dominus, si quis plus aliquid prospicere hic cupiat, praepostera erit affectatio.

Quodsi certare subtilitate libeat, non deest quo istam Thomae argutiolam retundamus. Ipse contendit, gloriam electis quodammodo praedestinari ex meritis: quia gratiam illis praedestinat Deus, qua gloriam mereantur. Quid si contra excipiam, *praedestinationem ad gratiam electioni ad vitam subservire esseque eius veluti*

esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quod Deus praedestinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praedestinavit se daturum alicui gratiam, ut mereatur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. *Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum; secundum illud: Convertite nos, Domine, ad te, et convertemur. Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.*

S. Theol. I, 24, 2 ad 3:

Vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est

pedissequam? gratiam iis praedestinari quibus gloriae possessio iam diu assignata sit: quia in iustificationem ex electione filios suos adducere Domino placeat. Unde enim sequitur, praedestinationem gloriae causam potius esse praedestinationis gratiae, quam e converso.

Sed valeant haec certamina, ut sunt supervacua inter eos qui satis sapientiae sibi in verbo Dei ducent.

Vere enim illud ab Ecclesiastico scriptore olim dictum fuit, *qui Dei electionem meritis assignant eos plusquam oportet sapere.*

ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi *nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad gloriam.*

S. Th. I, 23, 5 ad 3: Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus dicens: Volens Deus ostendere iram etc. Sed quare *hos* elegit in gloriam et *illos* reprobavit, *non habet rationem nisi divinam voluntatem*

Außerdem setzt Calvin in seiner Widerlegung voraus, daß die Verdienste als Grund der göttlichen *Auserwählung* bezeichnet werden¹ (und in diesem Falle würden sie als Grund der *Gesamtwirkungen* der *Prädestination* betrachtet), während doch bei Thomas, wie wir gesehen, die Verdienste in diesem Sinne nicht Grund der Vorherbestimmung sind.²

Dieser Unterschied, daß Calvin *jede* Ursächlichkeit der Verdienste mit Rücksicht auf die Prädestination verwirft (c'est cette prétention au mérite qui irrite Calvin, qui le met hors de lui »³), während Thomas

¹ Inst. Chr. III, 21, 1; III, 22, 3. 5. 9; Conf. de foy C. R. XXXVII, 756. (E. A. 93 a).

² S. Th. I-II 110, 1 in fine.

³ Doumergue IV, 368.

eine disponierende Ursächlichkeit gelten läßt, ist zu tiefgreifend, als daß er bloß auf einer falschen Darstellung beruhen könnte. Und es ist das der eigentliche Grund, weshalb die Ansichten beider Theologen tatsächlich *nicht*, wie es den Anschein haben könnte, einander *kreuzen*, sondern aneinander *vorbeigehen*.

Gerade diese Frage über das Verdienst der guten Werke zeigt, wie denselben Termini oft ganz andere Begriffe entsprechen. Eben hier werden aus scheinbar gleichen Prinzipien zwei ganz entgegengesetzte Folgerungen gezogen. Calvin und Thomas gehen aus von dem Grundsatz, daß alles, was in den menschlichen Werken Lob verdient, aus Gottes Gnade stammt und wir nichts davon uns selbst zuschreiben dürfen. Calvin schließt daraus: «Wenn wir das in Wahrheit und Ernst erkennen, so schwindet nicht nur jedes Vertrauen auf unser Verdienst, sondern überhaupt jeder Gedanke daran.»¹ Thomas hingegen lehrt, daß die guten Werke gerade deswegen mit voller Ebenbürtigkeit das ewige Leben verdienen.²

Der Gegensatz dieser beiden Schlußfolgerungen ist aber bei genauerem Zusehen schon im Ausgangspunkte enthalten. Der Satz nämlich: «*Alles, was in den menschlichen Werken Lob verdient, stammt aus der göttlichen Gnade*», setzt die ganze Lehre vom Sündenfall Adams und von der Erlösung in Christus voraus.

Wollen wir uns also eine richtige Auffassung bilden inbezug auf einen der wichtigsten Punkte in der Prädestinationslehre beider Theologen, d. h. inbezug auf das Verhältnis zwischen Verdiensten und Auserwählung, so ist es unbedingt notwendig, auch oben genannte Lehre wenigstens in ihren Hauptzügen zu betrachten. Nur so werden wir verstehen, wie Thomas und Calvin, mit der nämlichen Folgerichtigkeit fortschreitend, zu voneinander so stark abweichenden Konklusionen kommen.

¹ Inst. Chr. III, 15, 3: Gratiam Dei esse non dubium est quicquid in operibus est quod laudem meretur; nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debeamus; id si revera serioque agnoscimus, evanescit quaelibet meriti non fiducia tantum, sed opinio

² S. Th. I-II, 114, 3: Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.

3. Der Grund des Gegensatzes.

Die Folgen des Sündenfalles.

Worin die Sünde Adams auch immer bestanden haben mag — wir brauchen uns nicht eigens damit zu befassen — so war sie jedenfalls nach *Calvin* für Adam selber wie auch für alle seine Nachkommen von den traurigsten Folgen begleitet. An Stelle der Weisheit, Tugend, Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit des Urzustandes traten Blindheit, Ohnmacht, Unreinheit, Eitelkeit und Ungerechtigkeit.¹ Die übernatürlichen Gaben, wie Glaube, Liebe zu Gott und zum Nächsten, Streben nach Heiligkeit und Gerechtigkeit, wurden zerstört, der Reichtum des Geistes und Herzens an natürlichen Gaben ging verloren.² Infolge der Sünde Adams wurde die Natur des Menschen nicht nur ohnmächtig zum Guten, sondern so fruchtbar an allem Bösen, daß sie ohne dieses gar nicht mehr sein kann.³ Ohne den Geist Gottes zu lästern⁴ und der allgemeinen Ansicht zu widersprechen⁵, darf aber nicht in Abrede gestellt werden, daß die menschliche Vernunft kraft göttlicher Gnade noch gar vieles vermag inbezug auf die *res terrenae*, dasjenige nämlich, was nicht Gott und sein Reich, die wahre Gerechtigkeit und die Seligkeit des zukünftigen Lebens, sondern das gegenwärtige Leben betrifft, wie Politik, Ökonomie, Technik und freie Künste.⁶ Ja, Calvin spricht hierüber so begeistert, daß es nicht übertrieben ist, wenn gesagt wird: «Calvin a fait un splendide éloge.»⁷ Und in diesem Sinne darf Doumergue auch versichern, daß nach Calvin durch die Sünde jedenfalls nicht die *ganze* Natur verdorben ist.⁸

¹ Inst. Chr. II, 1, 5: Postquam oblitterata fuit caelestis imago, non solus sustinuit hanc poenam, ut in locum sapientiae, virtutis, sanctitatis, veritatis, iustitiae (quibus ornamentis vestitus fuerat) terribilissimae cederent pestes, caecitas, impotentia, impuritas, vanitas, iniustitia: sed iisdem quoque miseriis implicuit suam progeniem, ac immersit. Haec est haereditaria corruptio, quam peccatum originale veteres nuncuparunt.

² Inst. Chr. II, 2, 12.

³ Inst. Chr. II, 1, 8: Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.

⁴ Inst. Chr. II, 2, 15.

⁵ Inst. Chr. II, 2, 12.

⁶ Inst. Chr. II, 2, 13.

⁷ *Lichtenberger* II, 548.

⁸ l. c. IV, 149.

Aber in bezug auf die *res caelestes*¹, d. i. die reine Gotteserkenntnis, den Sinn für wahre Gerechtigkeit und die Geheimnisse des Himmelreiches ist unsere Vernunft *talpis caecior*.² Wie sollten denn Gottes Eigenschaften erkannt werden können von einer Vernunft, die mittels ihres Scharfsinnes die Wahrheit in Lüge verkehrt und deshalb, was Religion und Glaube von Wahrheit und Licht uns bieten, nur zu fälschen vermag?³

Vor allem jedoch lastet das Joch der Sünde auf dem Willen, und zwar so sehr, daß er aus seinen natürlichen Kräften das Gute weder anzustreben, noch zu verlangen imstande ist.⁴ Calvin teilt ihm allerdings, wie er selber sagt, das natürliche Vermögen zu, etwas gutzuheißen oder abzuweisen, zu wollen oder nicht zu wollen, anzustreben oder ihm zu widerstehen. Allein das bedeutet: Gutheißen der Eitelkeit, Abweisen des einzig wahren Gutes, Wollen des Bösen, Nicht-Wollen des Guten, Anstreben des Lasters, Widerstehen der Gerechtigkeit.⁵

Dieser Lehre, daß alle Begierden des Menschen böse und sündhaft sind, weil sie aus einer verdorbenen Natur stammen⁶, scheint die Tatsache zu widersprechen, daß sich auch bei den Heiden Tugenden finden. Allein diese Tugenden darf man nicht zu hoch einschätzen. *An und für sich* sind sie *iure commendabiles* und als solche *spezielle göttliche Gnaden*: betrachtet man sie aber von ihrer subjektiven Seite, so kann, da sie aus der verdorbenen Natur und aus bösen Motiven hervorgehen, ihre Sündhaftigkeit nicht bestritten werden.⁷

¹ Inst. Chr. II, 2, 13.

² l. c. Sect. 18.

³ De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 313 (E. A. 646 a): *Qualis autem sit Deus, quomodo ratio definit, quae sua perspicacia nihil aliud potest quam, veritatem in mendacium vertendo, adulterare quicquid intelligentiae et lucis habet vera religio et fides. cfr. Inst. Chr. II, 2, 25; adv. Pigh. C. R. XXXIV, 320. (E. A. 147 b).*

⁴ Inst. Chr. II, 4, 1; 2, 27; adv. Pigh. C. R. XXXIV, 257-258. (E. A. 125 b).

⁵ Inst. Chr. II, 5, 14: *In naturales hominis facultates referimus, approbare, respuere, velle, nolle: eniti, resistere: nempe approbare vanitatem, respuere solidum bonum, velle malum, nolle bonum: eniti ad nequitiam, resistere iustitiae.*

⁶ Inst. Chr. II, 2, 12: *... sic voluntas, quia inseparabilis est ab hominis natura, non perit: sed pravis cupiditatibus invincta fuit, ut nihil rectum appetere queat. — Inst. Chr. III, 3, 12: Omnes hominum cupiditates malas esse docemus et peccati reas peragimus; non quatenus sunt naturales, sed quia inordinatae, inordinatas autem esse, quia ex natura corrupta et polluta nihil puri nec sinceri prodire potest.*

⁷ Inst. Chr. II, 3, 4: *... quia, ut praestantissimus quisque fuit, eum semper impulit sua ambitio (qua labe foedantur omnes virtutes, ut coram Deo gratiam*

Wenn *Thomas* Wesen und Folgen des « peccatum originale » untersucht, so tut er es im Hinblick auf die ursprüngliche Gerechtigkeit. In diesem Zustande war Adams Vernunft Gott unterworfen, die niedern Kräfte der Vernunft, der Leib der Seele.¹ All das konnte aber nicht auf *natürlichen* Prinzipien beruhen: wir brauchen ja nur an die Zusammensetzung des Leibes aus einander so entgegengesetzten Elementen zu denken, an die verschiedenen sensitiven Kräfte, von denen jede ihr eigenes Objekt gar oft im Widerspruche mit der Vernunft anstrebt.² Sind die genannten Gaben auch der Würde der menschlichen Natur, d. h. der Seele³ angemessen, so hat sie doch Gott zur *Natur* Adams (und deshalb auch zu der aller seiner Nachkommen⁴) eigens *hinzugefügt*.⁵ Diese von Gott zur Natur hinzugefügten und infolgedessen *außernatürlichen* Gaben wurzelten in einer *übernaturlichen* Gabe Gottes, nämlich in der heiligmachenden Gnade.⁶ Sie ist nach Thomas' Lehre das alle Verhältnisse der Natur überragende Prinzip, durch welches der Mensch, nicht wesenhaft, sondern der Ähnlichkeit nach⁷

omnem amittant) pro nihilo ducendum est, quicquid laude dignum apparet in hominibus profanis. cfr. I. c. II, 3, 3; III, 14, 2-3; III, 7, 2; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 324 (E. A. 615 b).

¹ S. Th. I, 95, 1: Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus; S. Th. I-II, 82, 3.

² Comp. Theol. c. 186: Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur; cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. cfr. Rom. 5: 3.

³ S. Th. I, 97, 1; I, II, 85, 6; Comp. Theol. C. 152, 186; Rom. cap. 5, lect. 3.

⁴ J. Kors, La Justice Primitive et le Péché Originel d'après S. Thomas. (Kain 1922) p. 130 etc.

⁵ S. Th. I, 100, 1: Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Ibid. 97, 1; 94, 1; 95, 1; 102, 4.

⁶ S. Th. I, 100 ad 2: Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem

⁷ S. Th. I-II, 110, 4: Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis: ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem.

der göttlichen Natur teilhaftig¹ und damit befähigt wird, Werke von übernatürlichem Wert zu verrichten.²

Darin stimmt Thomas mit Calvin überein, daß die Erbsünde mehr bedeutet als eine bloße Zerstörung der ursprünglichen Gerechtigkeit.³ Wie die Krankheit nicht bloß privativ den Mangel an Gesundheit, sondern auch positiv eine Disharmonie der Dispositionen des Körpers besagt, so ist nach Thomas' Ansicht die Erbsünde, außer dem Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit — im Wesen der Seele selbst⁴ — eine aus diesem Verluste folgende üble Disposition der Kräfte unserer Seele.⁵ Daher finden wir bei ihm Ausdrücke wie *inordinata dispositio, habitus corruptus*.⁶ «Cette distinction entre le siège propre du péché héréditaire et les puissances qui en sont infectées, témoigne une fois encore que le péché originel comme faute de nature, n'est pas le désordre formel des puissances, mais ce désordre radical de la nature qui vient de la privation de la justice originelle. Par voie de conséquence, les puissances issues d'une telle nature, ne sont plus subordonnées l'une à l'autre.»⁷

Da Thomas, wie er selber bezeugt, *natiürlich* in einem doppelten Sinne faßt, nämlich als «aus den Naturprinzipien hervorgegangen», und als «angemessen, übereinstimmend mit der Natur»⁸, so kommt

¹ S. Th. I-II, 110, 3-4; 112, 1; 114, 3; *ibid.* III, 2, 10 ad 1; 3, 4 ad 3; 62, 1-2.

² S. Th. I, 110, 2: Multo igitur magis, illis quos movet (Deus) ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum: et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

³ Inst. Chr. II, 1, 8: Quare, qui peccatum originale definierunt carentiam iustitiae originalis, quam inesse nobis oportet, quamquam id totum complectuntur, quod in re est, non tamen satis significanter vim atque energiam ipsius expresserunt. Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.

⁴ S. Th. I-II, 83, 1.

⁵ S. Th. I-II, 82, 1 ad 1: Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositas; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidem habitus corruptus.

⁶ S. Th. I-II, 82, 1.

⁷ Kors, I. c. 160.

⁸ S. Th. I-II, 6, 5 ad 2: Sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est a natura sicut a principio activo alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco

es vor, daß er Ausdrücke gebraucht wie *vulneratio naturae, languor naturae*¹, obschon, wie gesagt, nach seiner Ansicht die menschliche Natur ihren konstitutiven Prinzipien nach durch die Erbsünde nicht zerstört worden ist.

Daraus ergibt sich, daß nach Thomas die menschliche Vernunft in ihrer Tätigkeit nicht bloß auf das Gebiet der *res terrenae* beschränkt ist. Im Gegensatz zu Calvin lehrt er vielmehr, daß dieselbe mit Bezug auf die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken² und infolgedessen auch mit Bezug auf die aus dieser Erkenntnis abgeleitete Sittenlehre, ihre natürlichen Kräfte bewahrt hat.³

Der Lehre Calvins also, wie sie oben dargelegt worden und wie sie Bavinck treffend formuliert hat: «Es gibt keine eigene *theologia naturalis*, die ohne jede Offenbarung vom Menschen aus der vernünftigen Beobachtung der Welt abgeleitet werden könnte»⁴, kann Thomas nicht beipflichten.

Merkwürdig ist, wie beide Theologen ihre Theorie auf die Praxis anwenden.

Calvin theologisiert «by using exposition where the Angelic Doctor syllogizes». ⁵ Obschon Calvin auch nicht ohne jede Beweisführung auskommen kann, so ist es doch wahr, daß seine «arguments employed are always ostensibly grounded on Scripture, the authority of which rests not upon fallible human reasoning, but on the eternal persuasion of the Holy Spirit». ⁶

Auch Thomas stützt sich auf die Heilige Schrift, die kirchlichen Entscheidungen und die Autorität anderer Schriftsteller. Ja, es heißt von ihm mit Recht: «Das biblisch-positive Element tritt in seinen Werken viel bedeutsamer und mehr im rechten Gleichmaß mit der Spekulation hervor, als bei den Theologen der spätern Scholastik.»⁷ Nichtsdestoweniger kommt bei ihm der Philosophie eine große Rolle zu.

Calvins Auffassung begegnet uns wiederum bei Bavinck, wenn er sagt, daß die Gottesbeweise uns nur zu einer Ursache der Welt führen;

¹ S. Th. I-II, 85, 3; *ibid.* I-II, 82, 1.

² Vgl. Calvins Ansicht über die angeborene Gotteserkenntnis (*Inst. Chr. I*, 3) mit Thomas diesbezüglichen Ausführungen (*S. Th. I*, 2, 1 und *S. c. Gent. I*, 10).

³ S. Th. I, 2, 2; *ibid.* I-II, 109, 1; *S. c. Gent. I*, 12.

⁴ *Bavinck II*, 52: «Er is geen afzonderlijke *theologia naturalis*, die buiten alle openbaring om door den mensch uit de denkende beschouwing der wereld zou kunnen verkregen worden.» *cfr.* *Inst. Chr. I*, 6; *ibid.* II, 12, 18–19.

⁵ *The Cath. Encyclop.* (New York-Freiburg i. Br. 1907–1918) III, 198.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Mausbach*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI*, 1647.

die aus sich selbst besteht und deshalb unendlich, ewig, absolut ist, daß damit aber nicht entschieden ist, ob diese Ursache auch transzendent oder nur immanent ist, ob sie persönlich oder unpersönlich, bewußt oder unbewußt ist.¹ Thomas' Ansicht aber ist in den Worten de Groot's ausgedrückt: «Die Erkenntnis der Wahrheit, daß Gott die erste Ursache und darum das aus sich selbst bestehende Wesen ist, eröffnet uns notwendig die Vollkommenheiten, die in diesem Wesen beschlossen sind, daß es nämlich unkörperlich und absolut einfach, ohne jede Zusammensetzung ist, daß es absolut vollkommen, gut, unendlich, unveränderlich, ewig, einzig ist, so daß neben ihm, dem Allerhöchsten, kein anderer ist oder sein kann.»² Wie aber dieser Gott übernatürlicher Weise in sich selbst ist, weiß auch Thomas nur aus der Offenbarung.³

Außerdem ist nach Thomas die Offenbarung notwendig für eine vollkommene und allgemeine natürliche Gotteserkenntnis. Wir finden eine deutliche Parallele zwischen ihm und Calvin, wenn beide sagen, daß ohne die Offenbarung nur wenige und zudem mit viel Mühe und vielen Irrtümern zur Gotteserkenntnis gelangen.⁴

¹ *Bavinck* ³ II, 61 « . . . tot een oorzaak der wereld, die van Zichzelve bestaat, en dus oneindig, eeuwig, absoluut is, — of die oorzaak nu ook transcendent of alleen immanent is, of ze persoonlijk dan wel onpersoonlijk, bewust of onbewust is, is hiermede volstrekt niet beslist. »

² *De Groot*, *Denkers van onzen tijd* (Leiden 1918), p. 56: « . . . de erkende waarheid, dat God de eerste Oorzaak, dus het uitzichzelfbestaande Wezen is, doet ons noodzakelijkerwijze besluiten tot de uitmuntendheid, die in zulk een Wezen besloten ligt, als onstoffelijk en volstrekt enkelvoudig zonder eenige samengesteldheid; als algeheel volmaakt; als goed, oneindig, onveranderlijk, eeuwig, eenig, zoodat er naast Hem, den Allerhoogste geen andere is of zijn kan. »

³ S. Th. I, 12, 12.

⁴ S. Th. II-II, 2, 4: *Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt . . . Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret . . . Multi in studio scientiae proficere non possunt . . . qui omnino Dei cognitionem fraudarentur.*

. . . Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt . . .

Inst. Chr. II, 2, 18: Equidem non inficior, sparsim quaedam apud philosophos de Deo legi scite et apposite dicta; sed quae vertiginosam quandam imaginationem semper resipiant . . . sed ita viderunt, quae videbant, ut tali intuitu minime ad veritatem dirigerentur nedum pertingerent . . . Praeterea illae veritates guttulae, quibus libros tamquam fortuito aspergunt, quot et quam portentosis mendaciis sunt inquinatae?

Viel weiter aber weichen die Ansichten beider Theologen voneinander ab bezüglich dessen, was der Mensch im Zustande der gefallenen Natur noch zu *tun* vermag.

In folgerichtiger Weiterführung seiner Auffassung von der *übernatürlichen Gabe* (donum supernaturale), dem Prinzip, mittels dessen der Mensch Werke von übernatürlichem Wert zu verrichten imstande ist, unterscheidet Thomas zwischen *übernatürlich* und *natürlich* guten Werken. Durch den Verlust der übernatürlichen Gabe ist der Mensch in der übernatürlichen Ordnung ohnmächtig geworden; er vermag deshalb aus eigener Kraft *nicht mehr Gott über alles* zu lieben und auf ihn alle seine Werke hinzuordnen¹; aber es wäre nach Thomas verfehlt, daraus auf die *vollständige* Unfähigkeit zu *natürlich* guten Werken zu schließen². Infolge des Verlustes der *außernatürlichen* Gaben jedoch, d. h. der oben genannten Harmonie unter den verschiedenen Seelenvermögen, ist der Mensch dem Einflusse der Leidenschaften mehr unterworfen³, so daß er sich nur auf kurze Zeit (per aliquod tempus) der Sünde enthalten und nicht ohne Gottes Hilfe beharren kann. Und hat er einmal gefehlt, so werden andere Sünden einander rascher folgen⁴, da durch jede Sünde des Menschen individuelle Natur mehr geschwächt wird.⁵

Während so nach Calvin bei den in Adam gefallen Menschen von Tugend gar nicht die Rede sein kann, ja jede menschliche Tat subjektiv schlecht ist, lehrt Thomas vielmehr, daß auch der gefallene Mensch sittlich gute Werke verrichten, sogar Tugenden besitzen kann, *wenn auch ohne Anrecht auf das ewige Leben*. Denn darin stimmen Thomas und Calvin miteinander überein, daß seit der Sünde Adams kein Menschenwerk für die himmlische Belohnung inbetracht kommt, außer um der Verdienste Christi willen.

Aus der Erklärung nun, wie wir an denselben Anteil haben, ergibt sich die endgültige Lösung der gestellten Frage. (Fortsetzung folgt.)

¹ S. Th. I-II, 109, 3.

² S. Th. II-II, 10, 4: Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae, aliquantulum operari possunt. Unde non oportet quod in omni opere peccent. Ibid. ad 3: Per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. cfr. ibid. 23, 7; I-II, 109, 2, de Malo q. 2, art. 5 ad 7.

³ Vgl. hierzu u. a. S. Th. I-II, 10, 3; ibid. 17, 7.

⁴ S. Th. I-II, 109, 8.

⁵ S. Th. I-II, 85, 1-2; de Malo q. 2, art. 11-12.

