Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 4 (1926)

Artikel: Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin [Fortsetzung]

Autor: Friethoff, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762167

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: 16.07.2025

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

Die Prädestinationslehre
bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

(Fortsetzung.)

II.

Die Lehre von der Verwerfung.

Konnten wir im ersten Teile der Prädestinationslehre zwischen Calvin und Thomas eine große Ähnlichkeit nachweisen, so müssen wir in diesem zweiten Abschnitte einen tiefgreifenden Gegensatz feststellen.

In der Lehre von der Auserwählung ergab sich der *Hauptsache* nach eine *Übereinstimmung* insofern, als beide Theologen lehren, daß Gott die Menschen zum ewigen Leben vorherbestimmt, nicht weil er ihre guten Werke vorhergesehen, sondern ausschließlich nach seinem göttlichen Wohlgefallen. Der Gegensatz in der Lehre von der Verwerfung, und zwar nicht bloß in einzelnen Nebenfragen, wird unserer Ansicht nach von Calvin selbst am besten ausgedrückt, wenn er sagt: «Die Auserwählung wäre nicht möglich, stünde sie nicht der Verwerfung gegenüber. *Wen Gott also bei seiner Auserwählung übergeht, den verwirft er,* und zwar aus keinem andern Grunde, als weil er ihn vom Erbe, das er seinen Kindern zubereitet hat, ausschließen will.»[1]

Während demnach nach Calvin einige von Gott verworfen werden, *insofern er sie vom ewigen Leben ausschließen will,* folgt bei Thomas der Entschluß zur Verwerfung *erst auf das Vorherwissen der Sünde.*

[1] Inst. Chr. III, 23, 1: Ac multi quidem, acsi invidiam a Deo repellere vellent, electionem ita fatentur ut negent quemquam reprobari: sed inscite nimis et pueriliter: quando ipsa electio nisi reprobationi opposita non staret. Dicitur segregare Deus quos adoptat in salutem: fortuito alios adipisci vel sua industria acquirere, quod sola electio paucis confert, plusquam insulse dicetur. Quos ergo Deus praeterit, reprobat: neque alia de causa nisi quod ab haereditate quam filiis suis praedestinat, llos vult exludere. Ibid. 24, 12; 21, 5. Rom. 9, 18.

Nach Thomas kann das Vorherwissen der Verdienste nicht Ursache der Prädestination (zum Leben) sein, da die vorhergewußten Verdienste der Prädestination selbst zugehören; das Vorherwissen der Sünde aber kann Ursache der Verwerfung sein *in Bezug auf die Strafe*, die den Verdammten bereitet wird, insofern nämlich Gott beschließt, die Bösen zu bestrafen um der Sünde willen, die sie **aus sich selber** haben. Dagegen nimmt er sich vor, die Gerechten zu belohnen um der Verdienste willen, die sie *nicht aus sich selber* haben. [1] Wendet also Calvin seine Lehre von der Auserwählung folgerichtig auch auf die Verwerfung an — beide sind ja nach ihm von Gottes Oberhoheit abhängig — so erweckt es demgegenüber den Anschein, als ob Thomas seine Lehre von der Vorsehung aufgebe und in der Verwerfung den Schöpfer vom Geschöpfe abhängig sein lasse. Deshalb scheint sich bei Thomas zu bewahrheiten, was Dr. K. Dijk von einigen Supralapsariern sagt: « Man erkannte wohl, daß die Auserwählung nicht um irgendwelcher menschlicher Werke willen stattfand, sondern daß sie allein auf Gottes Wohlgefallen beruht; denn sonst verfiele man ja dem Pelagianismus; die Verwerfung jedoch machte man von der Sünde des Menschen abhängig. » [2]

Allein das ist *nur* Schein, nicht Wirklichkeit. Der Unterschied in der Terminologie, oder richtiger, der *Unterschied in den Begriffen bei nämlicher äußerer Formulierung* täuscht uns. Während es bei der Lehre von der Auserwählung im großen und ganzen ohne Belang war, ob man von Auserwählung oder von Prädestination redete, ist es jetzt, wo es sich darum handelt, einen genauen Begriff zu erhalten, von großer Wichtigkeit, diese Termini klar zu unterscheiden; denn nach Thomas können sie *nicht* als ganz gleichbedeutend betrachtet werden [3],

[1] In Rom. c. 9 lect. 2: Praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione, sed praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae, quae praeparatur reprobis, in quantum scilicet Deus proponit se puniturum malos propter peccata, quae a se ipsis habent, non a Deo. Justos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a se ipsis non habent. cfr. S. Th. I, 23, 3 ad 2; I. Sent. 40, 4, 1.

[2] *K. Dijk*, 44: « Men erkende wel, dat de Electie niet geschiedde om iets dat in den mensch was, dat die alleen rustte op het welbehagen Gods, omdat men anders tot het Pelagianisme zou vervallen, maar de Reprobatie liet men afhangen van de zonde des menschen. »

[3] Die Verwechslung beider Begriffe veranlaßt Dr. *A. Kuyper* zu folgender Klage: « Welk breeder werk over « Stelselmatige Godgeleerdheid » ge ook van Gereformeerde zijde opslaat, ge vindt altoos de voorstelling, alsof de praedestinatie alleen dienst doet om den achtergrond voor de verkiezing en de verwerping te

obschon auch er sie oft miteinander vertauscht. Nach Thomas *ist* die Vorherbestimmung zum Leben nicht die Auserwählung: denn die Vorherbestimmung setzt die Auserwählung bereits voraus. Die Prädestination ist nämlich der *Plan*, nach welchem die Auserwählung *ausgeführt* werden soll.[1] So ist auch die Verwerfung als *Plan* für die zu verhängenden Strafen nicht der *Nicht-Auserwählung* gleichzusetzen. Auch hier ist der Unterschied wohl zu beachten. Wir haben bereits gesehen, daß die Vorherbestimmung, als Folge der Auserwählung, in Gott den Willen voraussetzt, uns das ewige Leben und darum auch die Gnade zu geben; ähnlich setzt nun auch die Verwerfung, als Folge der Nicht-Auserwählung, *den Willen* voraus, *zuzulassen*, daß der Nicht-Auserwählte in Sünde falle. Erst um dieser Sünde willen wird er mit der Verwerfung bestraft. Während deshalb nach Thomas die Prädestination Ursache sowohl des ewigen Lebens als auch der Gnade ist, verursacht zwar die Verwerfung, daß Gott den Menschen verläßt und die Sünde bestraft; aber sie ist nicht Urasche der Sünde.[2] Hiemit ist bereits der tiefste Grund des Unterschiedes angedeutet, der in Calvins und Thomas' Verwerfungslehre besteht: das Verhältnis Gottes zur Sünde.

1. Gott und die Sünde.

Wie verschieden auch beide Theologen Gottes Verhältnis zur Sünde darlegen mögen, der Ausgangspunkt ist derselbe; auch hier läßt sich der nämliche Parallelismus nachweisen wie oben: *Gottes vollkommene Oberhoheit über all dem, was nicht Gott ist.* Die böse Tat vermag ebensowenig wie die gute Gottes primärer Ursächlichkeit zu entgehen. Ist doch die göttliche Vorsehung nicht nur ein bloßes Zusehen vom Himmel her zu dem, was hier auf Erden vor sich geht.

krijgen. Het onderscheid tusschen praedestinatie en verkiezing komt dan ook gemeenlijk niet al te sterk uit. En die schrijvers, die beide leerstukken afzonderlijk hebben behandeld, verloopen bijna allen in overtollige herhaling.» De Gemeene Gratie II. p. 95.

[1] I. Sent. 42, 1, 2 ad 1: Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem. cfr. S. Th. I, 23, 4; de Verit. q. 6, art. 1.

[2] S. Th. I, 23, 3 ad 2: Nam praedestinatio est causa, et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae.

Was auch immer geschieht, untersteht Gottes Leitung. Außer ihm (praeter eum) geschieht nichts, und alles, was er will, geschieht unausbleiblich. Und doch ist es kraft Gottes unantastbarer Heiligkeit undenkbar, daß er der « Urheber » der Sünde wäre.

Dieses Problem haben beide Theologen in ganz verschiedener Weise zu lösen gesucht [1] und dies ist denn auch, wie schon gesagt, der tiefste Grund ihrer so entgegengesetzten Auffassung des Verwerfungsaktes. Denn die Prädestinationslehre ist nicht der Ausgangspunkt, sondern « toute la dogmatique de Calvin aboutit comme conclusion à la prédestination ». [2] Und speziell die Lehre Bolsec's hat, wie Scheibe hervorhebt, die Auffassung Calvins vom decretum reprobationis beeinflußt [3], während anderseits das Zurückgehen Melanchthons auf den Synergismus hiebei nicht ohne Einwirkung gewesen sein mag. [4]

Das eigentliche Problem wird von Calvin folgendermaßen formuliert : « Einige vernachlässigen gerade die Hauptsache — wie nämlich Gott an eben demselben Werke, das er an Satan und den Verdammten verurteilt, ohne Schuld sein könne. .... Denn es heißt, daß Gott und Satan und die Räuber an ein und demselben Werke beteiligt seien. Und es heißt wiederum, daß nichts sich ereigne, es sei denn, daß es dem Herrn so gefalle. Wie wird also Gott aller Schuld enthoben, wo Satan und seine Werkzeuge schuldig sind » ? [5]

Calvins Lösung: Anordnung.

Die Lösung des Problems ist nach Calvin vorerst nicht darin zu suchen, daß Gott sich ohne weiteres auf eine bloße Zulassung

[1] *Calvin* : Inst. Chr. I, 18 ; II, 4 ; III, 23 ; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 313, etc. (E. A. 612) ; de occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 300, 303, 307, 310, 311 (E. A. 638 b, 640 b, 642 a, 643 a, 644 a). Cont. un cert. Cord. C. R. XXXV, 353 (E. A. 405 b).

Thomas : S. Th. I, 19, 9 ; I-II, 79, 1 ; S. c. Gent. I, 95 ; II, 25 ; I, Sent. 46, 4 ; de Pot. q. 1, art. 6 ; de Malo. q. 3, art. 6 ; de Verit. q. 6, art. 1 ad 10 et ad 4 in contr. ; q. 6, art. 4 in fine ; quodlib. V. art. 4.

[2] *Doumergue*, IV, 410.

[3] *Scheibe*, 65.

[4] Realencycl. III, 663, 37.

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 361 (E. A. 627 b) : Imperite quidam .... hoc ipsum de quo maxime ambigitur secure praetereunt : quomodo extra culpam sit Deus in eoden opere quod in Satana et reprobis damnat ipse, quam damnatum ab hominibus pronunciat .... audimus commune esse et Dei et Satanae et latronum opus. Audimus nihil accidisse nisi quod Domino visum est. Quomodo nunc a culpa eximitur, Deus, cuius Satan cum suis organis reus erat ? cfr. Inst. Chr. II, 4, 2.

beschränkte. Diese « Ausflucht » verwirft Gott selbst, wenn er offen sagt, daß er selber es tue. Zweifelsohne bezieht sich doch der Psalmtext : « Er vollbringt alles, was er will » (Ps. 115, 3) auf alle menschlichen Handlungen. [1] Um dies zu erhärten, weist Calvin auf einige ganz auffällige Schriftstellen hin. Es waren Satan und die Räuber, die Job in Armut brachten. Die Schrift aber bezeugt, daß alles geschehen ist, weil es dem Herrn so gefiel (Job 1, 21). Satan wird gesandt, um ein Lügengeist im Munde aller Propheten zu sein (I. Kön. 22, 21). Christus ist durch den bestimmten Ratschluß und das Vorherwissen Gottes dahingegeben worden, damit er getötet werde (Apg. 2, 23). Gott bestrafte David wegen seines Ehebruches : « Denn du hast es in der Verborgenheit getan, ich aber werde dies tun vor ganz Israel und im Angesichte der Sonne » (II. Sam. 12, 12). David sprach über Semei : « Laßt ihn fluchen ; denn der Herr hat ihm gesagt : Fluche David ! » (II. Sam. 16, 10). — Aus diesen Texten, die ohne Schwierigkeit vermehrt werden könnten, geht nach Calvin zur Genüge hervor, daß wir an Stelle von Gottes Vorsehung nicht eine bloße Zulassung setzen dürfen, als ob Gott auf der Lauer wäre, um zu sehen, was hier auf Erden vorgehe und deswegen sein Urteil von den Menschen abhängig wäre. [2]

Nachdem Calvin dieses bloß passive Verhältnis ausgeschlossen, lehnt er nun auch die positive Einwirkung ab, die Gott auf jedes Geschöpf ausübt, insofern er nicht nur die Wirkkraft gibt, sondern auch deren Betätigung. Sagt er doch ausdrücklich, daß er *mit Außerachtlassung dieser Wirksamkeit* nur über die spezielle Wirksamkeit sprechen wolle, die sich in jeder Missetat offenbart. [3]

[1] Inst. Chr. I, 18, 1 : Tergiversando itaque effugiunt, Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri : ipse vero palam se facere pronuncians, effugium illud repudiat. Quod autem nihil efficiant arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse iam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. Quod ante citavimus ex Psalmo Deum, quaecumque vult, facere, ad omnes actiones hominum pertinere certum est. cfr. ibid. 1, 16, 8 ; III, 23, 8 ; II, 4, 3 ; de occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 288, 294 (E. A. 634 a, 636 a) ; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 269 (E. A. 598 a).

[2] Inst. Chr. I, 18, 1 : .... ex quibus tamen satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei, nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

[3] Inst. Chr. II, 4, 2 : Omitto hic universalem Dei motionem, unde creaturae omnes, ut sustinentur ita efficaciam quidvis agendi ducunt. De illa speciali actione tantum loquor, quae in unoquoque facinore apparet.

Diese spezielle Wirksamkeit aber darf nicht mit der göttlichen Leitung der Auserwählten verwechselt werden. Wohl gibt Calvin zu, daß man das Verblenden und Verhärten, wovon in der Schrift die Rede ist, auch in dem Sinne verstehen könne, daß Gott sein Licht entzieht; denn wenn Gott seinen Geist wegnimmt, werden unsere Herzen wie Stein. Allein er bevorzugt eine andere Art der Verblendung, welche sich viel mehr der eigentlichen Bedeutung des Wortes nähert. [1] Gott überliefert nämlich die Verworfenen seinem bösen Geiste, dem Satan. [2] Die Verblendung besteht also darin, daß Gott, um sein Urteil auszuführen, durch den Diener seines Zornes, den Satan, die Entschlüsse der Bösen bestimmt, wie er will, ihren Willen anregt und ihren Unternehmungen Kraft verleiht. [3] Die Wirksamkeit Satans als « minister irae Dei » ist nicht darauf beschränkt, den Menschen *nur* zum Bösen zu *versuchen*, sondern er *zieht* den Menschen *tatsächlich* [4], nicht zwangsweise, sondern innerlich wirkend [5] ins Böse. Nur so kann man die Ausdrücke Calvins verstehen, daß Gott den bösen Willen führe, so daß nichts geschehe, als was er befohlen [6], daß er die Verworfenen anrege, um seine Ratschlüsse auszuführen. [7] Kann doch, um mit Calvin zu reden, nur ein « nebulo » den Vorwurf erheben, daß Gott, seiner Lehre gemäß, jenen, die Böses tun, das Wollen gebe, ja die bösen und unehrbaren Begierden eingieße, und das nicht nur zulassungsweise, sondern positiv und zu seiner Glorie; Calvin weist

[1] Inst. Chr. II, 4, 3 : Secunda ratio, quae multo magis accedit ad verborum proprietatem, quod ad exequenda sua iudicia per ministrum irae suae Satanam, et consilia eorum destinat quo visum est, et voluntates excitat et conatus firmat. Sic ubi recitat Moses Sehon regem transitum non dedisse populo, quia induraverat Deus spiritum eius, et cor obfirmaverat, finem consilii mox subiungit : Ut daret eum in manus nostras, inquit. Ergo quia perditum Deus volebat, obstinatio cordis divina fuit ad ruinam praeparatio.

[2] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a) ; Cath. eccl. Genev. C. R. XXXIV, 18 (E. A. 13 a) ; Inst. Chr. I, 14, 17, etc.

[3] Inst. Chr. I, 14, 7.

[4] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 358 (E. A. 626 b) : .... nec vero ideo tantum irae Dei minister quod animos ad malas cupiditates sollicitet (Satan) ; sed quia efficaciter trahat.

[5] In Rom. 9 : 18 : Satan autem ipse, qui intus efficaciter agit, ita est eius minister, ut nonnisi eius imperio agat. — Nach Thomas kann Gott allein innerlich im Willen wirken (S. Th. I-II, 9, 6). Die Versuchungen Satans können den Willen und die Vernunft nicht direkt erreichen (S. Th. I, 111, 1 u. 2 ; ibid. 114, 1 u. 2).

[6] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a).

[7] Adv. Pigh C. R. XXXIV, 258 (E. A. 126 a) : .... ut tum omnes eos retineat, cum libuerit : tum impellat et dirigat ad exequenda sua iudicia.

sie entrüstet zurück. « Niemals wirst Du finden, wo ich so gesprochen habe. »[1] Und tatsächlich ist es diese Dazwischenkunft[2] Satans, vermöge welcher nach Calvin Gott bei der Sünde des Menschen schuldlos bleibt : Gott ist auf diese Weise *nicht die nächste Ursache der Sünde.*[3]

Allein diese Lösung konnte ihm nicht vollkommen genügen : « Auch wenn man die Ursache des Falles (Adams) in die Versuchung Satans verlegt, stellt sich die weitere Frage : Wie ist denn Satan selber gefallen ? Dieser ist doch gefallen, ohne daß ihn jemand versucht hätte. Und die Ursache der Sünde lag doch auch nicht in ihm selber. »[4] Die Ansicht Augustins, daß die Sünde kein positives Moment in sich schließe, vermochte Calvin nicht zu befriedigen ; er hielt vielmehr an dem Prinzip fest : was vom Menschen in Bosheit und Ungerechtigkeit getan wird, das sind gute und gerechte Werke Gottes.[5] Die Lösung dieses Paradoxons und damit die Lösung des ganzen Problems liegt Calvin zufolge darin, daß Gott bei seinem Wollen ein ganz *anderes Ziel* verfolgt als der Sünder, wenn sie auch ein und dasselbe tun. Gott beabsichtigt, die Geduld seines Dieners Job zu prüfen ; Satan aber trachtet, ihn zur Verzweiflung zu bringen und die Chaldäer wollen sich mit fremdem Besitz bereichern.[6] So kann Gott *um eines andern Zieles willen* in voller Gerechtigkeit die « defectio » wollen, nicht aber

[1] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 308 (E. A. 643 a).

[2] Dieses Dazwischentreten der zweiten Ursache ist für *Pierson* Anlaß zu nachstehender auf vollkommener Unkenntnis beruhender Bemerkung : « De alvermogend geachte oorzaak, dus de eenige oorzaak, houdt n. l. op als de eenige oorzaak te worden voorgesteld .... De lezer moge zelf, wanneer hij er kans toe ziet, het onderscheid ontdekken tusschen den praecipuus auctor, aan wien wij wel, en de generalis providentia, waaraan wij niet mogen gelooven. » Studien over Johannes Kalvijn 155.

[3] De aetern. Dei Praed. C. R. XXXVI, 316 (E. A. 613 a) : Nunc autem quum a Deo propinquam actionis causam removens, simul omnem ab eo culpam removeam, ut solus homo reatum subeat : calumniose et improbe dictum istud in me retorqueat : hominis defectionem unum esse ex Dei operibus. cfr. De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a).

[4] *K. Dijk*, 42 : « Al stelt men de causa lapsus (Adae) in de verzoeking van Satan, dan komt de vraag op : Hoe viel Satan zelf ? Die toch is gevallen, terwijl niemand hem verzocht. En de causa peccati had hij toch ook niet in zichzelf ! »

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 353 (E. A. 624 b) : Non dicam cum Augustino .... in peccato, sive in malo nihil esse positivum .... Sed aliud mihi principium sumo : Quae perperam et iniuste ab hominibus fiunt, eadem recta et iusta esse Dei opera.

[6] Inst. Chr. II, 4, 2.

die « perfiditas » [1] ; ja, so kann er wollen, was er nicht will und was er zu tun verbietet. [2]

« Die Lösung, die Calvin gibt, geht dahin, daß in Gott keineswegs ein doppelter, auf Entgegengesetztes sich richtender Wille anzunehmen, vielmehr Gottes Wille in sich einig und einfach sei ; multiplex sei er nur quoad sensum nostrum ; weil wir zu schwach sind, in das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses einzudringen und seine ewigen Anordnungen mit seinen uns offenbarten Geboten in Einklang zu bringen. » [3] In der Tat ! Sagt doch Calvin ausdrücklich, daß, obschon wir dieses Geheimnis einigermaßen erklären können (z. B. durch das Verhalten eines Richters, der einem Missetäter die Hände abschlagen läßt und doch gelobt wird) [4], bleibt es für uns dennoch immer etwas *Unergründliches*. Allein, so fügt er hinzu, mögen Gottes Beweggründe uns auch unbekannt sein, sie sind durchaus gerechtfertigt und heilig. [5]

Thomas' Lösung : positive Zulassung.

In einer ganz andern Richtung sucht Thomas die Lösung des Problems. Ebensowenig wie Calvin schließt er die *sündige Tat* von Gottes Ursächlichkeit aus und ebensosehr tritt er für die göttliche impeccabilitas ein. Die Sünde ist nach Thomas nicht nur eine Übertretung des göttlichen Gesetzes [6], sondern, wie auch jeder Fehler auch außer der sittlichen Ordnung, ein Abweichen vom Ziele. [7] Gleichwie

[1] Inst. Chr. I, 18, 4 : Videmus ergo, ut Deus perfidiam nolendo, defectionem tamen alio fine iuste velit.

[2] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 303 (E. A. 640 b) : Nihil obstat quominus inennarrabili suo consilio, quae fieri non vult et facere vetat, fieri velit in diversum finem ....

[3] *Scheibe*, 58, cfr. Inst. Chr. I, 18, 3.

[4] De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 361 (E. A. 627 b).

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 362 (E. A. 628) : .... ergo quum iuste de causa licet nobis ignota, a Domino procedunt, quae scelerate ab hominibus maleficia perpetrantur, etiamsi rerum omnium prima causa sit eius voluntas, peccati tamen eum esse auctorem nego. cfr. ibid 313 (E. A. 612).

Inst. Chr. I, 18, 4 : Nam sapere nostrum nihil aliud esse debet, quam mansueta docilitate amplecti, et quidem sine exceptione, quicquid in sacris Scripturis traditum est. cfr. III, 23, 2 ; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 303 (E. A. 640 b) ; Cont. un cert. Cord. C. R. XXXV, 353 (E. A. 405 b).

[6] *Thomas :* S. Th. I, II, 71, 6.

Calvin : Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 425 (E. A. 234 a).

[7] De Malo q. 3 art. 1 : Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit ; quod contingit ex defectu activi principii ; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si

man auf dem Gebiete der Kunst, Technik usw. von Fehlern redet, insofern das Ziel nicht erreicht wird, weil die Wirkursache dasselbe verfehlt, so redet man nach Thomas auch in der sittlichen Ordnung von Fehlern, d. h. von Sünden, wenn der Wille, als Wirkursache, das ihm gesetzte Ziel verfehlt. [1] Daß nun Gott selber nicht sündigen kann, schließt Thomas daraus, daß er, als höchstes Gut, sich selber Endziel sein muß und sich als solches notwendig liebt [2] so daß *er anderes nur in Hinordnung auf sich selber* wollen kann. [3] Eben dadurch ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Gott, — mag er was immer auch wollen —, sündige, d. h. *sein Ziel verfehle.* [4]

Allein die Frage ist, ob Gott als erste Ursache, *außer der nichts geschehen kann*, Ursache der Sünde anderer sein könne. Auch dies ist nach Thomas ebensosehr ausgeschlossen. Die ganze Schöpfung ist auf Gott als ihr Endziel hingeordnet. Ist doch Gott, nach Thomas, die höchste Ursache, die als solche *alle niederen* Ursachen zur Tätigkeit und damit zu ihren Zielen bewegt. Da aber Gott als höchste Wirkursache nur um seines eigenen Zieles, d. h. *um seiner selbst willen wirkt*, ist allem, was nach einem Ziele strebt, Gott als Ziel gesetzt. [5] Das

tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activae virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum intendit.

[1] Ibid.

[2] S. c. Gent. I. 80.

[3] S. c. Gent. I, 74: Principale volitum unicuique volenti est causa volendi. Quum enim dicimus: volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur: Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per se ipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam se ipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis.

[4] S. c. Gent. I, 95: Quum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina averti non potest, quum nihil possit velle, nisi volendo se ipsum, ut supra (Anm. 3) ostensum est. Non potest igitur velle malum; et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. cfr. S. Th. I, II, 79, 1; de Malo q. 3, art. 1.

[5] S. c. Gent. III, 17: Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens

vernünftige Geschöpf ist in ganz eigener Weise auf Gott hingeordnet, insoweit es nämlich die Bestimmung hat, seine vollkommene Seligkeit im Genusse Gottes, d. h. im ewigen Leben zu finden. [1] Durch die Sünde strebt der Mensch an Stelle Gottes ein geschaffenes Gut als sein Ziel an. Insoweit es also vom Menschen abhängt, *zerstört er die Hinordnung auf Gott als sein Endziel.* [2] Und hiemit ergibt sich, daß auch Gott, der, wie gesagt, nichts wollen kann, außer in Hinordnung auf sich selber, nicht wollen kann, daß jemand sündige, d. h. daß jemandes Wille sich von Gott abwende [3]: strebt ja der Wille nach Thomas nur dasjenige an, was als begehrenswert erkannt ist. [4] Es ist deshalb ebenso unmöglich, das Böse, d. h. den Mangel des Guten, das vorhanden sein sollte [5], zu begehren, als etwas zu hören, das keinen Laut von sich gibt. Das Böse kann denn auch nur gewollt werden, insoweit es mit etwas Gutem, das gewollt wird, verbunden ist. Um des gewollten Guten willen, wird das Böse, das an diesem Guten haftet, *mit*gewollt. Daraus folgert nun Thomas, daß das Böse niemals gewollt (auch nicht in der genannten Weise *mit*gewollt) würde, wenn nicht das Gute, mit welchem das Böse verbunden ist, stärker gewollt würde als das Gute, das durch dieses verhindert wird. [6] Folgerichtig lehrt Thomas: Wenn

ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur sicut in finem. cfr. S. Th. I-II, 2, 8; ibid. 109, 6; de Malo q. 3, art. 1; de Verit. q. 22, art. 2.

[1] S. Th. I-II, 3, 1: .... Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. cfr. S. c. Gent. III, 25, 48, 51; Comp. Th. C. 149.

[2] S. Th. I-II, 72, 5: .... Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale. Ibid. 87, 3.

[3] De Malo q. 3, art. 1: Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. (Vgl. Anm 5, S. 288.) cfr. de Pot. q. 1, art. 6; S. Th. I-II, 79, 1.

[4] De Malo q. 6.

[5] S. Th. I, 48, 1, etc.; de Malo q. 1, art. 1.

[6] S. Th. I, 19, 9: Cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur .... Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum .... Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis .... Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec

die Sünde, wie gesagt, Unordnung ist in Bezug auf das menschliche Ziel und hiemit Zerstörung der Hinordnung auf Gott als letztes Ziel, und deshalb *im Gegensatz mit der Eigenart des göttlichen Wesens steht* [1], dann ist es unmöglich, daß Gott, der sich selber naturnotwendig am meisten liebt, *um irgend welches andern Gutes willen auch* das Böse, d. h. die Sünde wollte, — ist doch jedes geschaffene Gut von unendlich geringerem Werte als das göttliche Gut. [2] Thomas lehnt es denn auch ausdrücklich ab, daß man sagen dürfe : « Obschon Gott nicht das Böse will, will er doch, daß es etwas Böses gibt, oder daß Böses geschieht. » [3] Das physisch Böse aber, *da es nicht gegen die Eigenart des göttlichen Gutes gerichtet ist,* kann Gott wollen, um ein höheres Gut, mit welchem es verbunden ist, zu erreichen, z. B. die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, die durch die Bestrafung des Missetäters wiederhergestellt wird. [4]

Aus dieser Auffassung, daß Gott *in keiner Weise* die Sünde wollen kann, weder in sich noch in anderen, folgt nach Thomas *keineswegs, daß sie gegen Gottes ausdrücklichen Willen* oder wenigstens *außer dem Bereiche der göttlichen Ursächlichkeit geschieht.* Da das Böse ein Mangel des Guten ist, das vorhanden sein sollte, so besteht es nicht in sich selbst, als ob es eine eigene Natur hätte — als ob es eine Substanz

etiam per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem .... unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult.

[1] S. Th. I-II, 79, 1 : Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius ; quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in se ipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit (cfr. Anm. 5, S. 288). Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. cfr. ibid. ad 4.

[2] Anmerkung 13.

[3] S. Th. I, 19, 9 ad 1 : Quidam dixerunt quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri .... Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum : sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum.

[4] De Malo q. 3, art. 1 ad 3 : Poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius ; sicut forma aquae aufertur per appositionem formae ignis ; et similiter bonum naturae particularis aufertur per poenam, per appositionem melioris boni, per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiae in rebus statuit. cfr. S. Th. I-II, 79, 1 ad 4.

wäre, würde Calvin sagen [1] — sondern es ist immer in etwas Gutem als Träger des Bösen. [2] Auf diese Weise unterscheidet Thomas auch in der sündigen Tat ein doppeltes Moment: ein positives, d. h. die gesetzte Tat (mag dann diese Tat auch ein Ablehnen bedeuten) und ein privatives, d. h. den Mangel an der obengenannten schuldigen Hinordnung auf Gott als Endziel. Die **Tat** der Sünde schreibt Thomas Gottes Einfluß zu, und zwar vorerst deswegen, weil nur Gott *seine Existenz ist* und infolgedessen Ursache aller anderen Dinge, die ihre *Existenz nicht sind, sondern haben;* sodann deswegen, weil alle Ursachen in Bezug auf Gott nur *zweite* Ursachen sind. Thomas will denn auch bei der Sünde nicht weniger als bei allen andern Werken seine Lehre von Gottes primärer Ursächlichkeit aufrecht erhalten wissen. [3]

Da aber der Einfluß einer höhern Ursache auf eine niedere in derselben aufgenommen wird gemäß den Dispositionen dieser niederen Ursache, so wird beim geringsten Versagen dieser letzteren die Wirkung nicht vollkommen sein. [4] Und dies ist nach Thomas der Grund, warum, ungeachtet der göttlichen Ursächlichkeit, die Möglichkeit der Sünde nicht ausgeschlossen ist. Thomas führt an der obenerwähnten Stelle das Beispiel eines Hinkenden an. Was im Gange eines solchen an Bewegung sich findet, stammt aus der Bewegungskraft; was aber mangelhaft ist, stammt nicht aus der Bewegungskraft, die an sich vollkommen ist, sondern aus der Mangelhaftigkeit des körperlichen Gliedes als Zwischenursache. [5] So ist es auch in der Sünde: alles was da gut ist in sittlicher, physiologischer, psychologischer Hinsicht, stammt von Gott; was aber mangelhaft ist, ist der niedern, von Gott bewegten Ursache zuzuschreiben. [6] Und doch muß man zugeben,

[1] Contre un certain Cord. C. R. XXXV, 354-55 (E. A. 406 a).

[2] S. Th. I, 48, 3; de Malo q. 1, art. 2.

[3] S. Th. I-II, 79, 2: Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente .... Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis in quantum est actio .... Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu. cfr. S. c. Gent. III, 162; de Malo q. 3, art. 2.

[4] I. Sent. 40, 4, 2 ad 3: Effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis, sed ex defectu unius sequitur negatio effectus.

[5] Ein ähnlicher Vergleich bei *Walaeus:* Synopsis purioris Theologiae (Ed. Bavinck, Leiden 1881), S. 135.

[6] De Malo q. 3, art. 2: Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent

daß Gottes primäre Ursächlichkeit beeinträchtigt würde, falls diese Mangelhaftigkeit, dieses Versagen der untergeordneten Ursache einträte während der göttlichen Bewegung, *neben- und unabhängig* von Gott. Es ist deshalb notwendig, daß zwischen dem göttlichen Wirken und dem des mangelhaften, d. h. sündigenden menschlichen Willens ein ursächlicher Zusammenhang bestehe.

Nach Calvin kommt derselbe, wie bereits oben dargelegt wurde, zustande durch den göttlichen Willen selber: *Gott will die Sünde,* — sei es auch aus einem uns unbekannten, aber heiligen Beweggrunde. Aus der Tatsache, daß Gott nicht gewollt hat, daß Adam standhaft blieb — denn er gab ihm nicht die Kraft, die dies unbedingt bewirkt hätte — folgert Calvin, daß Gott den Fall Adams positiv wollte.[1] Nach Thomas jedoch ist diese Folgerung nicht richtig. Obschon das *Geschehen* und das *Nicht-Geschehen* des Bösen einander kontradiktorisch gegenüberstehen, so sind doch das *Wollen,* daß es Böses gibt, und das *Wollen,* daß es nichts Böses gibt, einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Wir können deshalb nicht sagen: eines von beiden muß notwendig in Gott sich finden, entweder das eine oder das andere. Es gibt da noch ein drittes. Gott hat weder den Willen, daß es etwas Böses in der Welt gibt, noch den Willen, daß es nichts Böses gibt, sondern Gott hat den **Willen,** *zuzulassen,* daß es etwas Böses in der Welt gibt.[2] Dies aber ist, wohl gemerkt, nicht die von Calvin mit Recht so sehr angefochtene *passive Zulassung,* d. h. *ein Geschehenlassen dessen, was man nun einmal nicht ändern kann;* sondern es ist eine

liberum arbitrium, quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam: si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

[1] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 294 (E. A. 636 a): Praevidit Deus lapsum Adae: penes ipsum facultas erat prohibendi: noluit. Cur noluerit, alia non potest afferri ratio nisi quia alio tendebat eius voluntas .... Dicis libero arbitrio Adam cecidisse. Excipio, Ne caderet, opus habuisse fortitudine et constantia qua Deus electos suos instruit, dum vult integros servare. Certum est nisi singulis momentis nova e caelo virtus suggeratur, ut sumus caduci, millies perituros. Deus quos elegit, invicta fortitudine fulcit ad perseverantiam. Hoc idem cur Adae non praestitisset si volebat incolumen stare?

[2] S. Th. I, 19, 9 ad 3: Licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponuntur, tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie; cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

positive Willenstat. Denn es ist Gott ein leichtes, jede Sünde zu verhindern. Obschon vor der Sünde Adams, nach Thomas, der Mensch ohne die göttliche Gnade nichts zu *verdienen* imstande war, so bedurfte er doch der Gnade *nicht*, um die Sünde meiden zu können. [1] Nach dem Falle aber, wo der Antrieb zur Sünde im Menschen drinnen ist, bedarf er, auch um die Sünde zu meiden, der Hilfe der göttlichen Gnade. [2] Und hierin offenbart sich nun am deutlichsten der positive göttliche Willensakt, die Sünde zuzulassen, indem Gott diese notwendige Gnade verweigert, sowohl was den inneren Gnadeneinfluß als auch was den äußeren Schutz betrifft, d. h. die Wegnahme der Gelegenheiten zur Sünde und die Verleihung der natürlichen Mittel. [3] Doch ist dies nur eine Folge dieses Willensaktes. Denn die notwendige Gnade verweigert Gott allein demjenigen, der die Hilfe nicht zu haben wünscht. Der Mangel dieser notwendigen Gnade jedoch, so führt Thomas aus, ist an und für sich nicht etwas Gutes, nicht eine Vollkommenheit, und kann deshalb von Gott nur gewollt werden in Hinordnung auf etwas anderes. Will einer aber die Gnade nicht oder vernachlässigt er sie, dann ist es allerdings ein Gut, daß er sie nicht bekommt, und nur auf diese Weise ist die Gnadenverweigerung von Gott gewollt. [4]

So können wir denn jetzt die Frage aufs neue stellen : Wenn Gott doch die Herzen umstimmen kann, so daß sie die Gnade ernstlich

[1] De Malo q. 3, art. 1 ad 9 : Secundum statum naturae conditae .... indigebat auxilio gratiae ad merendum ; non autem indigebat ad peccata vitandum ; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare.

[2] Ibid. Sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat.

[3] S. c. Gent. III, 162 : Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

[4] I. Sent. 40, 4, 2 : Istum autem carere gratia ex duobus contingit, tum quia ipse non vult recipere : tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non fiat nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter : unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat : quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo. cfr. S. Th. I-II, 79, 3 ; S. c. Gent. III, 159.

verlangen, — warum tut er dies denn nicht bei allen ? Nach Thomas dürfen wir hierüber nicht weiter nachforschen, da es einzig abhängt vom Willen Gottes [1] — **dem positiven Willen, das Böse zuzulassen.**

Während so Calvin um Gottes primärer Ursächlichkeit willen auch bei der Sünde die bloße Zulassung verwirft und göttliches Wollen der Sünde verlangt, verwirft Thomas solches Wollen als im Gegensatz zu Gottes Wesen stehend und beschränkt die ganze Ursächlichkeit auf die Zulassung. Diese aber ist, um es nochmals zu betonen, nicht ein passives Verhältnis zu etwas, das sich nun einmal nicht ändern läßt, sondern ein positiver Willensakt Gottes, der sich am deutlichsten in der Verweigerung der notwendigen Gnade äußert. Was Calvin « die spezielle Wirkung, die sich in jedem Verbrechen offenbart », nennt, ist bei Thomas nichts anderes als die Vorsehung, die in der *sündigen* **Tat** alles wirkt, was irgendwie gut ist, und das Ganze, die Tat und deren Mangel, zur Strafe oder zum Heile hinordnet. [2]

2. Verwerfung und Sünde.

Die verschiedene Ansicht der beiden Theologen über das Verhältnis Gottes zur Sünde, führt, wie schon anfangs bemerkt, zu einer Verschiedenheit in der Verwerfungslehre. Infolge seiner Auffassung, daß Gott die Sünde wirklich wollen und anordnen kann — wenn auch nicht an und für sich, so doch als Mittel, um ein anderes, besseres und größeres Gut zu erreichen [3] — kann Calvin sagen, daß Gott den Menschen, abgesehen von jedem Vorherwissen seiner Sünde, verwerfen und auf Grund dieser Verwerfung der Sünde preisgeben kann. [4] Darum sagt er : « Gott hat einige geschaffen, um Werkzeuge seines Zornes zu sein. » [5] Die Frage ist nicht, ob diese Menschen *ohne ihre eigene*

[1] S. c. Gent. III. 161 : .... Non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos ; hoc enim ex simplici eius voluntate dependet ....

[2] S. Th. I-II, 79, 4 ; de Verit. q. 5, art. 7.

[3] cfr. *Bavinck* [3], II, 417.

[4] Inst. Chr. III, 24, 14 : Quod igitur sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum reiicietur, modo simul adiiciatur ideo in hanc pravitatem addictos, quia iusto sed inscrutabili Dei iudicio suscitati sunt ad gloriam eius sua damnatione illustrandam.

[5] Inst. Chr. III, 24, 12 : Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit ut irae suae organa forent, et severitatis exempla, eos ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupefacit. cfr. ibid. 21, 5 ; Rom. 9 : 18 ; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 291 (E. A. 634 b).

Schuld verloren gehen — das ist ohne Zweifel nicht der Fall. Die Frage lautet vielmehr, ob die Gottlosen, die « voluntarie » sündigen und Gottes Zorn über sich herabrufen, nicht schon früher in gerechter Weise, wenn auch aus einem uns unbekannten Grunde von Gott verworfen waren. [1]

Calvin macht denn auch auf die Tatsache aufmerksam, daß der Apostel keineswegs sagt, daß die Verworfenen *sich selber* ins Verderben stürzen. [2] Und auf die Bemerkung einiger, daß man dann vergeblich wünsche, gut zu sein, antwortet er: diejenigen, die zur Zahl der Verworfenen gehören, hören als Gefäße der Unehre nicht auf, durch ihre unausgesetzten Missetaten Gottes Zorn über sich herabzurufen und bestätigen auf diese Weise nur das Urteil, das schon lange über sie gesprochen worden. [3] Der letzte Grund ihres Beharrens im Bösen ist eben Gottes geheimer Ratschluß, vermöge dessen sie vor ihrer Geburt schon verworfen waren. [4]

Diese Lehre Calvins, die in der Verwerfung den letzten Grund für das Beharren im Bösen sucht, kann von Thomas nicht angenommen werden. Vielmehr wird Thomas durch die Auffassung, daß Gott in keiner Weise, auch nicht um eines höheren Gutes willen, das sittlich Böse wollen kann, zur Folgerung geführt, daß Gottes Vorherwissen der Sünde die Ursache ist, daß einige zur ewigen Strafe bestimmt worden. [5]

[1] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 342 (E. A. 621): Neque inter nos disputatur occultone Dei iudicio citra propriam culpam pereant homines (quod non modo falsum esse concedimus, sed tanquam foedum sacrilegum detestamur) sed an impii qui voluntarie peccando iram Dei in se provocant, iam olim iusta quidem sed incognita de causa divinitus reprobati fuerint. cfr. ibid. 310 (E. A. 611 a); Inst. Chr. II, 4, 1.

[2] Rom. 9: 23: .... dubium tamen non est quin utraque praeparatio ab arcano Dei consilio pendeat. Alioqui dixisset Paulus reprobos se dedere vel proiicere in exitium. Nunc vero significat antequam nascantur iam suae sorti addictos esse. cfr. Inst. Chr. III, 22, 11.

[3] Inst. Chr. III, 23, 12: .... Non desinunt perpetuis suis flagitiis iram Dei in se provocare, et evidentibus signis confirmare quod iam in se latum est Dei iudicium. ....

[4] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 291 (E. A. 605 a): Sed perperam inde ac inscite colliget quispiam obdurationis initium ab illa malitia, qua si non ipsius malitiae occultior esse causa, naturae corruptio: quasi etiam non ideo in corruptione demersi manerent, quia arcano Dei consilio, antequam nascerentur reprobi non eruuntur. cfr. Anm. 4, S. 294.

[5] I Sent. 40, 4, 1: .... quia malum non subiacet providentiae ut intentum, vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum; ideo reprobatio est tantum praescientia culpae et non causa; cfr. de Verit. q. 6, art. 4.

Während Calvin die Auserwählung der Bestimmung zur ewigen Strafe gegenüberstellt, muß, wie bereits oben angedeutet, bei Thomas unterschieden werden zwischen Nicht-Auserwählung und Bestimmung zur Strafe. Dieser Unterschied ist von der größten Tragweite und man darf Thomas' Ansicht nicht verwechseln, z. B. mit der des Arminius. Lehrte doch dieser, daß Gott bestimmt hatte « de sauver les fidèles, c'est-à-dire ceux qui se convertiront et croiront librement par l'aide de sa grâce et de damner les infidèles, c'est-à-dire ceux qui ne se convertiront pas et ne croiront pas, parce qu'ils rejettent la grâce de Dieu qui les rendrait capables d'arriver à la conversion et à la foi ». [1] Dieser Ansicht zufolge sind deshalb einige nicht auserwählt worden, weil Gott vorhergesehen hätte, daß sie nicht glauben würden. Dies bedeutet nichts anderes, als Gott abhängig machen vom Geschöpfe, auf das es in letzter Linie ankommt, ob Gott es auserwählen oder verwerfen darf. Thomas hingegen hält Gottes Unabhängigkeit aufrecht. *Auserwählung* und *Nicht-Auserwählung, beide* hangen ab von Gottes *souveränem Willen.* [2] Die *Bestrafung* der Nicht-Auserwählten jedoch wird von Gott bestimmt auf Grund seines Vorherwissens der Sünden. Aber diese Sünden folgen, *nicht aus der Nicht-Auserwählung als solcher,* sondern aus einem davon ganz unabhängigen Grunde, so daß diejenigen, die nicht auserwählt sind, *dadurch allein noch nicht* verdammt zu sein brauchen.

Wie schon erwähnt, bedurfte der Mensch nach Thomas vor der Sünde Adams der Gnade nicht, um die Sünde meiden zu können, da ihm die von Natur aus zu Dienste stehenden Kräfte [3] hiezu genügten. Nach dem Falle aber, wo der Antrieb zur Sünde im Menschen sich regt, kann er ohne Gnade nicht lange ohne Sünde leben. [4] Der Grund dieses Unvermögens ist also von der Nicht-Auserwählung als solcher vollkommen unabhängig ; er findet sich in den Auserwählten ebensowohl wie in den Nicht-Auserwählten. Wäre es demnach möglich, daß ein Nicht-Auserwählter ohne Sünde stürbe, so würde er tat-

[1] *Oppenraay,* La doctrine de la Prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas (Louvain 1906), p. 146.

[2] Wir werden hierauf unten nochmals zurückkommen.

[3] Vgl. Anmerkung 1 u. 2, S. 293.

[4] S. Th. I, II, 109, 8 : Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus ; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. cfr. S. c. Gent. III, 150, 160 ; de Verit. q. 24, art. 12.

sächlich nicht das Leben erlangen — ist er doch nicht auserwählt; aber ebensowenig würde er verworfen sein.[1] Dieser Fall kann aber auch nach Thomas tatsächlich nicht eintreten, da jeder Mensch bei seinem Tode *wenigstens* mit der Erbsünde befleckt ist; so die kleinen Kinder, die, bevor sie den Vernunftgebrauch erlangt haben, ohne Taufe sterben. Im Gegensatz aber zu Calvin, der auch unter diesen, speziell im Hinblick auf den Glauben oder Unglauben der Eltern, Auserwählte und Verworfene erkennt[2], betrachtet Thomas sie mehr als *Nicht-Auserwählte — Nicht-Verworfene.* Um der Naturschuld willen, womit sie befleckt sind und die sie persönlich der Gnade beraubte, können sie das ewige Leben nicht erlangen. Dies ist an und für sich wohl eine große Strafe, wird aber von ihnen nicht als solche erkannt und deshalb empfinden sie darüber denn auch keinen Schmerz.[3] Persönlich aber haben sie nie gesündigt und erleiden deshalb dafür auch keine Strafe. Sie erleiden denn auch nach Thomas, was ihre natürliche Seligkeit betrifft, keinen Verlust.[4]

Hieraus geht ganz deutlich hervor, daß, während es dem Menschen nach Calvins Lehre *kraft der Nicht-Auserwählung als solcher* unmöglich ist, ohne Sünde zu sein[5], dies bei Thomas aus der Nicht-Auserwählung als solcher *nicht* folgt. Und deshalb muß in Thomas' Lehre zwischen der Nicht-Auserwählung und der Verwerfung nicht zwar das Wollen — denn das ist für Thomas undenkbar — wohl aber die Zulassung und hiemit das Vorherwissen der Sünde einen Platz haben.[6]

3. Verwerfung und Gnade.

Haben wir damit den Unterschied zwischen Thomas' und Calvins Verwerfungslehre und seinen eigentlichen Grund, d. h. Gottes Verhältnis zur Sünde dargelegt, so müssen wir nunmehr noch eine Folge

[1] De Malo q. 5, art. 1 ad 15.

[2] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 309-310 (E. A. 610 b-611 a): Quum eadem nascendi et moriendi conditio fuerit parvulis qui Sodomae et Jerosolymae mortui sunt: nec quicquam in eorum operibus dispar: cur aliis ad dextram suam stantibus, alios ad sinistram Christus extremo die segregabit? De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 312 (E. A. 644 b).

[3] De Malo q. 5, art. 1 ad 3.

[4] De Malo q. 5, art. 3 ad 4: Pueri in originali decendentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt. cfr. ibid. corp. art. et ad 1.

[5] Inst. Chr. III, 24, 14. cfr. Anm. 4, S. 295.

[6] In Rom. c. 9, lect. 2.

dieses Unterschiedes hervorheben, nämlich die Auffassung beider Theologen von der *Spendung* und *Wirksamkeit der Gnade*.

In vollster Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Auserwählung und Verwerfung und im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung und vom Unvermögen des noch nicht wiedergeborenen Menschen, nicht-schlechte Werke zu tun, lehrt Calvin, daß die Gnade der Rechtfertigung nur den zum Leben Prädestinierten verliehen werde.[1] Auch ist die Leitung durch den Heiligen Geist ihr eigentümliches Privileg.[2] Nicht daß Calvin die Verworfenen von jeder göttlichen Gabe ausschlösse, denn er anerkennt ausdrücklich die Tatsache der Verkündigung des Wortes Gottes; aber solche Gaben Gottes werden ihnen nur verliehen, um das göttliche Urteil zu verschärfen.[3]

Mit dieser beschränkten Spendung der Gnade steht Calvins Meinung von deren Wirksamkeit in Zusammenhang. Wo Gott seine Gnade spendet, da wirkt sie auch « efficaciter afficiendo ». Gott bewegt nach Calvin den Willen nicht, wie man das viele Jahrhunderte hindurch gelehrt und geglaubt hatte, so, daß es ihm frei stünde, auf die Gnade einzugehen oder ihr zu widerstreben, sondern sie bewegt den Willen « efficaciter ».[4] Und wenn Calvin gleich wie Thomas bestreitet, daß die Gnade der Beharrlichkeit vom Menschen verdient werden könne, dann fügt er hinzu, daß dieser Irrtum seinen Grund in der falschen

[1] De Scandalis C. R. XXXVI, 38-39 (E. A. 75 b) : .... Dominus Scripturis patefecit : Nos scilicet esse omnes perditos nisi quos ad vitam eligendo a morte redimit : ad eos Christi gratiam solos pervenire, qui gratuita electione, antequam nascerentur ad salutem praeordinati fuerant : alios, sicuti sunt aeterno exitio destinati, in suis peccatis manere. Inst. Chr. II, 2, 6 ; 3, 8.

[2] Inst. Chr. II, 3, 10 : Haec est sane electorum praerogativa, ut per Spiritum Dei regenerati, ipsius ductu agantur ac gubernentur. De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 310 (E. A. 611 a).

[3] Inst. Chr. III, 24, 2 : Hic ergo iam se exerit immensa Dei bonitas, sed non omnibus in salutem : quia reprobis manet gravius iudicium, quod testimonium amoris Dei repudient.

Sect. 8 : Est enim universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 318-19 (E. A. 614). — Man darf vielleicht einen Niederschlag hievon sehen in der « Lettre des pasteurs de Hollande à Théodore Bèze » über Dirck Volckertz Coornhert : « Ipsum verbum Dei in ruinam fit et mortis odorem (bei *De Vries*, Genève pépinière du Calvinisme Hollandais, Fribourg, Suisse 1918, II, 270).

[4] Inst. Chr. II, 3, 10 : Ac voluntatem movet, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari : sed illam efficaciter afficiendo.

Meinung habe, als ob wir es in unserer Hand hätten, Gottes Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen.[1] Kurz, wir können sagen, daß nach Calvin die Gnade *nicht allen* gegeben wird ; allein, wo sie gegeben wird, da ist sie *voller Tatkraft*.

Und gerade hierin besteht der Gegensatz zu Thomas : nach Thomas steht die Gnade *allen* zur Verfügung, aber *nicht überall* ist sie tatkräftig. Doch steht Thomas' Auffassung nicht weniger im Einklang mit seiner Prädestinationslehre als diejenige Calvins mit seiner Lehre. Dies geht vielleicht am deutlichsten aus der Art und Weise hervor, wie beide Theologen die nämlichen Worte Pauli erklären : « Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen » (I. Tim. 2, 4). Calvin spricht diesen Worten die allgemeine Geltung ab und schließt sich der Erklärung Augustins an, daß Gott (nach der Auffassung Pauli) will, daß Menschen jeden Ranges und Standes selig werden.[2] Diese Erklärung steht überhaupt im Einklang mit Calvins Lehre, daß Gott bestimmt habe, die einen selig zu machen und die andern zu verwerfen. Thomas führt diese Auslegung an, gibt aber als seine eigene Ansicht zu erkennen, daß Gott die Seligkeit *aller Menschen* will, und zwar vermöge der sogenannten « voluntas antecedens ».[3]

Es ist nach Thomas möglich, daß eine Sache *an und für sich* gut oder schlecht ist, während unter bestimmten Umständen gerade das Gegenteil der Fall ist. So ist es an und für sich gut, daß ein Mensch am Leben bleibt, und schlecht, daß er getötet wird. Wenn aber ein Mensch eine Gefahr für das allgemeine Wohl bedeutet, dann ist es ein Vorteil, wenn er getötet wird, und es wäre ein Schaden, wenn er am Leben bliebe. Wie man auf diese Weise von einem gerechten Richter sagen kann, daß er mittels der « voluntas antecedens », d. h. absolut gesprochen, will, daß alle Menschen am Leben bleiben, mittels der « voluntas consequens » aber, d. h. mit Rücksicht auf die besonderen Umstände, will, daß dieser oder jener Übeltäter stirbt[4], so kann man

[1] Inst. Chr. II, 3, 11 : .... Sed enim quoniam inde natus est (ille error) quod putabant in manu nostra esse respuere vel accipere oblatam Dei gratiam, hac opinione explosa, ille quoque sponte sua corruit. Act. Syn. Trid. C. R. XXXV. 474 (E. A. 250 a).

[2] Inst. Chr. III, 24, 16.

[3] S. Th. I, 19, 6 ad 1 ; I. Sent. 46, 1, 1 ad 1. cfr. *van Noort*, De Deo Uno et Trino[3]. (Bussum 1920), Nr. 113.

[4] S. Th. I, 19, 6 ad 1 : Aliquid autem potest esse in prima sua consideratione secundum quod absolute consideratur, bonum aut malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e con-

auch von Gott mit Bezug auf die Prädestination in ähnlicher Weise reden. Absolut gesprochen, mit Rücksicht auf die menschliche Natur will Gott, daß alle Menschen selig werden; aber mit Rücksicht auf die Umstände will er nur denjenigen selig machen, der dazu seine Einwilligung gibt. Und dies setzt das Vorherwissen der Werke voraus, wie das im ersten Teile dieser Studie dargelegt worden, nämlich das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Teile der Gesamtwirkung der Prädestination unter sich. Wir können deshalb nicht sagen, daß es einen doppelten göttlichen Willen gebe; denn der Unterschied besteht bloß in der Betrachtung des Willensobjektes. Die sogenannte Voluntas antecedens, mit welcher Gott die Seligkeit aller Menschen will, ist denn auch nicht ganz ohne Wirkung, denn sie ist die Ursache, daß jede individuelle menschliche Natur auf das Heil hingeordnet ist, Ursache auch von all den Gaben der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung, die zum Heile führen können.[1] Thomas geht denn auch so weit zu lehren, daß Gott, soviel auf ihn ankommt, allen ohne Ausnahme die Gnade zu erteilen gewillt ist, wenn der Mensch der Gnade kein Hindernis in den Weg stellt.[2] Folgerichtig lehrt er

trario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est ei occidi, et malum est ei vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi.

[1] I. Sent. 46, 1, 1: Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum. Et huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia, quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis et huiusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur: bonum enim est eum qui se praeparat, et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae, nolentem vero, et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est. Et quia hoc modo de se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum: ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est. cfr. de Verit. q. 23, art. 2 c et ad 2.

[2] S. c. Gent. III, 159: Deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant. — Man erinnere sich, daß im Sinne Thomas' die Gnade nur demjenigen verweigert wird, der sie nicht haben will. Vgl. Anm. 4, S. 293.

auch, daß, falls einer die Gnade nicht hat, die er braucht, um die Gebote zu befolgen, dies nur seiner eigenen Schuld zuzuschreiben ist.[1]

Aus dieser Auffassung von der Wirksamkeit der voluntas antecedens ergibt sich auch, daß viele die Gnade der Rechtfertigung erhalten, die leider in ihr nicht beharren[2] und deshalb auch nicht das Heil erlangen.[3] Anderseits gibt es auch solche, die diese Gnade nie bekommen, diejenigen nämlich, die in ihrem Unglauben beharren; denn ohne Glauben ist keine Rechtfertigung möglich.[4] Man beachte aber, daß nach Thomas keiner, außer durch seine eigene Schuld, im Unglauben verharrt. Ist doch Gott, wie Thomas lehrt, bereit, den in Urwäldern, fern von jeder Kultur lebenden Wilden eine innerliche Offenbarung zu geben oder einen Missionär zu senden, vorausgesetzt, daß sie das nicht selber verhindern.[5]

Das Eingehen aber auf die göttliche Gnade oder das Zurückweisen derselben, das Thomas dem Vermögen des Geschöpfes zuerkennt, versteht er überhaupt nicht in dem Sinne, in welchem es Calvin bekämpft. In diesem von Calvin bekämpften Sinne würde *Gott allerdings vom Menschen abhängig* und ergäbe sich unwillkürlich die Vorstellung, über die Calvin spottet, als ob Gott mit ausgestreckter Hand wartete, bis es dem Menschen gefalle, sie zu ergreifen.[6] So aber will Thomas seine Ansicht nicht verstanden wissen. Haben wir doch oben gesehen, daß, wo die Gnade den Menschen zu tatsächlichem Handeln führt, sie dies *aus sich selber, unabhängig vom Geschöpfe* tut. Ist doch auch das Eingehen-wollen auf die Gnade ein Werk Gottes.[7] Kann man auch nach Thomas mittels des liberum arbitrium die göttliche Gnade *weder verdienen noch erlangen*, so ist es dem Menschen, wie

[1] De verit. q. 24, art. 14 ad 2: Recte homo corripitur, qui praecepta non implet, quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum. [2] S. Th. I-II, 109, 10, in fine.

[3] De Verit. q. 6, art. 4 ad 2; ad 3; q. 7, art. 7 ad 2; S. Th. I, 24, 2 ad 3.

[4] S. Th. I-II, 113, 4 et 8; ibid. II-II, 10, 1. — Vgl. Heft II, S. 202, Anm. 1.

[5] De Verit. 14, 11 ad 1: Hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus (scilicet in silvis vel inter bruta animalia), ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. cfr. II. Sent. 28, 1, 4 ad 4; Rom. c. 10, lect. 3.

[6] Inst. Chr. II, 3, 10: Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiare necesse est: quem trahit, volentem trahit, quo insinuat Dominus porrecta tantum manu expectare, an suo auxilio iuvari nobis adlubescat.

[7] De Verit. q. 6, art. 2 ad 11: Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina.

schon gesagt, doch möglich, das Empfangen derselben zu verhindern. [1] Heißt es doch von einigen: «Gehe weg von uns, denn die Erkenntnis deiner Wege wollen wir nicht» (Job 21, 24).

Schon oben [2] haben wir dargelegt, daß nach Thomas auch da, wo die Gnade zu tatsächlichem Handeln führt, die *Möglichkeit* bestehen bleibt, ihr zu widerstreben, obschon um des nicht zu vereitelnden Gnadeneinflusses Gottes willen diese *Möglichkeit* nie zur Tatsache wird. Hier aber stoßen wir auf eine Gnade, die *tatsächlich* zurückgewiesen wird. Dies hat aber seinen Grund *nicht in Gottes Abhängigkeit* vom Geschöpfe. Das wäre undenkbar für Calvin, ebenso wie für Thomas. Hier kehrt das Problem von Gottes Verhältnis zur Sünde wieder: Das Geschöpf widerstrebt der Gnade, weil Gott dieses Abweichen von seinem Einfluß erstursächlich zuläßt, obschon er das nicht zu tun brauchte. Ist er doch nach Thomas mächtig, den Willen des Geschöpfes umzustimmen, so daß es auf die Gnade eingehen will. [3]

Im folgerichtigen Anschluß an die Verwerfungslehre beider Theologen ergibt sich ihre beiderseitige Auffassung von der Spendung der Gnade. Nach Calvin schließt Gott die Verworfenen einfach von seiner Gnade aus; sind sie doch nach seiner Auffassung verworfen, weil Gott sie von der Erbschaft, die er seinen Kindern zubereitet, ausschließen will. Wir sollen, meint Calvin, die Menschen belehren, daß Gottes Güte *für jeden, der sie sucht,* bereit ist; allein tatsächlich suchen sie nur jene, die von der göttlichen Gnade dazu geführt werden [4]; und das sind, wie gesagt, die Auserwählten. Nach Thomas aber will Gott *allen, auch jenen, die sie nicht suchen,* die Gnade geben, obschon tatsächlich nur diejenigen sie erlangen, die ihr den Zugang nicht verwehren. [5]

(Fortsetzung folgt.)

[1] S. c. Gent. III, 159: Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat.

[2] Heft II, p. 203 f.

[3] I. Sent. 40, 4, 2: .... quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae caedat.

[4] Inst. Chr. II, 3, 10: Docendi quidem sunt homines, expositam esse Dei benignitatem omnibus sine exceptione, qui eam quaerunt; sed quum ii demum quaerere incipiant, quibus caelestis gratia aspiravit, nec haec saltem portiuncula de eius laude decerpenda erat. Haec est sane electorum praerogativa ut per Spiritum Dei regenerati, ipsius ductu agantur et gubernantur.

[5] S. Th. I, 49, 2 ad 3: Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem.

S. Th. II, II, 24, 10: Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. cfr. S. c. Gent. III, 159.