

Der Begriff der Caritas beim Lombarden, und der hl. Thomas

Autor(en): **Zigon, Franz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

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

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762172>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Der Begriff der Caritas beim Lombarden, und der hl. Thomas.

Von Dr. Franz ZIGON, Theologieprofessor, Görz.

Seitdem P. Stuffer im ersten Artikel de Caritate, falls wir seiner eigenen Versicherung Glauben schenken, das stärkste Argument gegen die praemotio physica gefunden hat, wurde dieser Artikel öfters von verschiedenen Seiten erörtert. Man hat aber meines Erachtens dabei stets zu wenig Gewicht auf die nähere Bestimmung der diesbezüglichen Lehre des Lombarden gelegt. Und doch kann in unserem Falle die einschlägige Widerlegung durch den hl. Thomas nur richtig aufgefaßt werden, wenn wir zuvor darüber im klaren sind, was für eine Meinung in jener Frage vom Magister Sententiarum vertreten wird. Deswegen gedenken wir in der folgenden Abhandlung von neuem¹ zurückzukommen, und zwar wollen wir damit zwei im engsten Zusammenhang stehende Dinge zu leisten versuchen: zunächst werden wir den Nachweis liefern, daß Petrus Lombardus unter der Caritas bloß den Heiligen Geist als die dritte Person in der Dreifaltigkeit im Unterschiede von Vater und Sohn versteht, und sodann werden wir, von dieser Voraussetzung ausgehend, die Beweisführung, mit welcher der Aquinate die Ansicht des Lombarden zurückweist, klarzulegen trachten.

I.

In I d. 17 bespricht der Magister ausführlich die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes. Um nun seine Lehre verständlicher zu machen, glaubt er die Bemerkung vorausschicken zu müssen, daß ebenderselbe Heilige Geist, der als die dritte göttliche Person das Band der gegenseitigen Wechselliebe zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne bildet, daß ebenderselbe Heilige Geist auch die Liebe oder die Caritas sei, mit welcher wir Gott und den Nächsten lieben. Wenn

¹ Vgl. « Divus Thomas » 1924, S. 24 ff.

dann die Caritas in der Weise in uns gegenwärtig ist, daß sie unsere übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe bewirkt, so sage man, daß der Heilige Geist uns gesendet und geschenkt werde. Wer jene Nächstenliebe also liebt, der liebe gerade dadurch Gott, denn diese Liebe selbst sei Gott, d. h. der Heilige Geist.¹

Weiterhin bemüht er sich zuerst durch verschiedene Aussprüche des hl. Augustinus die Behauptung zu erhärten, daß die Nächstenliebe oder die Caritas Gott sei, um zuletzt ebenfalls aus Belegen desselben Kirchenlehrers den Schluß zu ziehen, unsere übernatürliche Nächstenliebe sei *speziell* die dritte göttliche Person, der Heilige Geist *allein* und nicht etwa auch der Vater oder der Sohn. Und zwar tut er dies mit so ausdrücklichen Worten, daß sie keinen Zweifel über den wirklichen Sinn seiner Aufstellung vom Begriff der Caritas aufkommen lassen. Unter dem Titel: *Quod fraterna dilectio cum sit Deus, non est Pater vel Filius, sed Spiritus S. tantum* — erklärt der Magister mit besonderem Nachdruck rückhaltlos ohne jede Einschränkung: «*Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus S., qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur.*»

Es ist daher unter der Caritas nach der Lehranschauung des Lombarden, wie aus dieser Stelle leicht ersichtlich ist, ganz gewiß bloß die Person des Heiligen Geistes im Unterschiede von den zwei andern göttlichen Personen zu verstehen und die Einkehr in die begnadigte Seele kommt ausschließlich dem Heiligen Geiste zu, insofern nur dieser mit den Gerechten in ein besonderes Verhältnis, in eine besondere Vereinigung treten soll. Deutlicher konnte sich der Magister nicht äußern, um seinen Gedanken klar auszudrücken. Das ist der nächstliegende und einzig mögliche Sinn seiner Worte.

Hätte jemand dessenungeachtet noch irgend ein Bedenken, ob nicht vielleicht doch irgendwie in den dort angezogenen Worten eine Appropriation statthabe, so wird jeder Zweifel zum Überflusse durch die Art der Einwände von seiten der Gegner, wie sie uns der Magister selbst gegen seine Lehre anführt, vollständig ausgeschlossen. Wir müssen

¹ «*Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspicui valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra et sacris auctoritatibus ostensum (d. 10), quod Spiritus S. amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus S. est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus S. dicitur mitti ac dari nobis. Et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, i. e. Spiritus S.*»

zu diesem Behufe neben der obigen entschiedenen Erklärung des Lombarden namentlich den zweiten von ihm erwähnten Einwand mit in Betracht ziehen.

Was nach den Gegnern vornehmlich gegen eine solche Meinung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß darnach einerseits unsere Gottesliebe vom Heiligen Geiste sein soll und andererseits dieselbe für die Person des Heiligen Geistes selbst ausgegeben wird. Wenn aber dementsprechend die Caritas vom Heiligen Geiste ist und sie der Heilige Geist selbst ist, so folge daraus offenbar der Schluß, daß der Heilige Geist von und aus sich sei; es ergebe sich also daraus notwendig die mit dem christlichen Dogma unvereinbare Ursprungslosigkeit des Heiligen Geistes.¹

Der Magister erwidert freilich, um diese Schwierigkeit zu beheben, der Heilige Geist sei zwar nicht von und aus sich, aber er werde uns trotzdem auch von ihm selbst gegeben und gespendet. Allein der hl. Thomas bemerkt dagegen in der *Expositio secundae partis textus* mit Recht, eine derartige Lösung könne nicht befriedigen, weil in der Einrede nicht bloß gesagt werde: Die Caritas wird vom Heiligen Geiste gegeben, sondern auch: die Caritas *ist* von ihm.²

Uns interessiert allerdings sowohl der genannte Einwand als auch die darauf gegebene Antwort mit der Beanstandung derselben durch den hl. Thomas vom Standpunkte unserer jetzigen Untersuchung aus nur insoweit, als damit der vollgültige Beweis erbracht wird, daß der in Rede stehende Grundsatz: unsere Gottesliebe ist der Heilige Geist selbst, nicht bloß von seinem Urheber bez. Verteidiger, sondern auch von seinen Gegnern, Thomas mitinbegriffen, keineswegs im appropriierten, vielmehr im eigentlichen, reduplikativen Sinne in bezug auf den Heiligen Geist verstanden wurde, da es ja augenscheinlich auf der Hand liegt, daß im entgegengesetzten Falle für eine solche Einsprache und für alles das, was damit zusammenhängt, kein annehmbarer Grund vorhanden wäre.

So gewinnt der Lombarde in der innern Sendung des Heiligen Geistes eine vollkommene Analogie zur Sendung der zweiten göttlichen

¹ « Sed est aliud, inquiunt, quod magis urget. Dixit enim supra Augustinus, quod dilectio est a Spiritu S., a quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus S., a quo est, ita nec caritas. Quomodo enim caritas Spiritus S. est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est et ipse est, ergo Spiritus S. a seipso est. »

² « Sed haec responsio est insufficiens, quia non tantum dicitur: Caritas datur a Spiritu S., sed etiam *est* ab eo; quod de Spiritu S. concedi non potest. »

Person in der Menschwerdung. Wie nämlich der Sohn Gottes allein mit der menschlichen Natur die hypostatische Union eingegangen ist, obwohl alle drei Personen gemeinsam jene Vereinigung bewerkstelligt haben, gerade so wird von ihm in der Sendung des Heiligen Geistes ausschließlich dem Heiligen Geiste die besondere Beziehung zur begnadigten Seele beigelegt, wenn auch diese Verbindung alle drei Personen der Dreieinigkeit zusammen bewirken.

Schon früher, in d. 15, vergleicht der Magister die zwei Vereinigungen untereinander mit Rücksicht auf die bewirkende Ursache. Wie Gott der Sohn in der Menschwerdung vom Vater, vom Heiligen Geiste und auch von sich gesandt wurde, so daß die Inkarnation als ein gemeinsames Werk der ganzen Dreifaltigkeit anzusehen ist, so wird auch dementsprechend der Heilige Geist in der unsichtbaren Sendung den Begnadigten nicht bloß vom Vater und Sohn, sondern auch von sich selbst gesendet. Befremdend genug und auffallend ist dabei, wenn man sich die weitere Lehre des Lombarden vergegenwärtigt, daß er dies sogar mit der Einheit der gemeinsamen Tätigkeit nach außen begründet: « Si Pater et Filius dant Spiritum S. nec ipse dat; aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus S. »

Da ferner dem Gesagten zufolge der Heilige Geist *allein* als die Gottesliebe, die Caritas in besondere Verbindung mit dem Gerechten tritt, gleich wie die zweite göttliche Person *allein* in der hypostatischen Union mit der menschlichen Natur vereinigt wurde, so sind sich beide Sendungen in allen Stücken ähnlich und parallel.

Wir haben hier die jedem Dogmatiker in der Inkarnationslehre geläufige Unterscheidung zwischen der Menschwerdung *efficienter* und *terminative* genommen. « Assumptio duo importat, sagt der hl. Thomas III q. 3 a. 4, sc. *actum* assumptis et *terminum* assumptionis. Actus autem assumptis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus Personis, sed terminus assumptionis est Persona; et ideo id, quod est actionis in assumptione, commune est tribus Personis: sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni Personae, quod non alii. *Tres enim Personae fecerunt, ut humana natura univertur uni Personae Filii.* »

Selbstverständlich muß der Lombarde mit seiner Behauptung, daß nur der Heilige Geist mit Ausschluß der übrigen göttlichen Personen als Caritas unseren Willen zum Liebesakte unmittelbar bewege, in Widerspruch mit sich selbst und der gewöhnlichen theologischen Auf-

fassung kommen. Jeder Irrtum steht zu irgend einer Wahrheit im Gegensatz und kann bloß infolge jenes Widerstreites als solcher, d. h. als falsch erkannt und erwiesen werden. Indem der Lombarde die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gerechten und die hypostatische Union als in allem schlechthin parallel behandelt, mußte ihn die übertriebene Gleichstellung beider Vereinigungen zu dieser Ungereimtheit verleiten.

Nachdem ich jedoch, wie ich hoffe, mit stichhaltigen Gründen genügend dargetan habe, daß der Magister wirklich eine solche Ansicht vorträgt, darf ich den harten Vorwurf, welchen mir P. Stufler (Z. f. k. Theol. 1924 in seiner Erwiderung unter dem Titel: Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas, S. 411) macht, ich hätte dem Lombarden eine «evident mit dem Dogma und den kirchlichen Lehrentscheidungen unvereinbare Meinung angedichtet», entschieden als unwahr und ungerechtfertigt ablehnen.

Übrigens ist ja nicht das der Hauptirrtum des Lombarden in der Frage, die uns beschäftigt. Dieser liegt vielmehr darin, daß die mit dem Heiligen Geiste identifizierte Caritas, wenigstens wie es scheint¹, zugleich als die Formalursache unserer Rechtfertigung und Gotteskindschaft erklärt wird. Der Heilige Geist würde dergestalt die Stelle der geschaffenen Gnade vertreten und keinen Raum mehr für die habituelle heiligmachende Gnade lassen. Dieser Lehrpunkt verstößt in der Tat direkt gegen das Tridentinum. Wir müssen indessen bedenken, daß der Magister einige Jahrhunderte vor dem Tridentinum gelebt hat, und dürfen darum nicht vergessen, daß das Dogma der Rechtfertigung zu seiner Zeit von der Kirche noch nicht in dieser Form definiert war.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit überdies namentlich auf die spätere Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft kurz hinweisen, um zu zeigen, daß die Theologen so ziemlich allgemein darin übereinkommen, der Lombarde habe wahrhaft die Caritas bzw. die Rechtfertigungsgnade für die *Person* des Heiligen Geistes selbst nicht im appropriierten Sinne bezeichnet. Ich wenigstens weiß bis auf P. Stufler keinen Schriftsteller, der diesbezüglich nachweisbar einer wesentlich andern Ansicht wäre. Und der Einfluß jener Lehre läßt sich bis auf uns in der Theologie verfolgen, allerdings mit Ausschluß der offenbar mit dem heutigen Dogma unvereinbaren Vorstellungen.

¹ II d. 27; vgl. Kirchenlex., Bd. 5, Sp. 722 und Bd. 7, Sp. 1986; *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. Theol., Bd. 8, S. 601.

Es haben bekanntlich einige Autoren (Liebermann¹, Albertus a Bulsano²) die Lehre des Lombarden, die heiligmachende Gnade sei die Person des Heiligen Geistes, sogar dem Petavius zugeschrieben.

Mazzella S. J.³ nimmt zwar Petavius gegen eine solche Anschuldigung in Schutz, indem er nachweist, daß Petavius bloß neben der geschaffenen habituellen Gnade auch den Heiligen Geist für die Formalursache unserer Gottwohlgefälligkeit und Adoptivkindschaft annimmt. Er beruft sich dabei auf die Stelle De Trin. I. 8 c. 6 n. 3-4: «Eatenus ille (Magister Sent.) nobis audiendus est, quod Spiritum S. doceat ipsum per sese communicari infundique justis ac veluti formam esse, qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt. Quod autem nullum praeter (praeterea) caritatis habitum esse putat, vehementer errat et communi Theologorum, imo vero fidei decreto notatur. Utrumque enim intervenit: et ipse Spiritus S., qui filios facit, adeo ut si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret, et caritatis habitus ipse sive gratiae, quae est vinculum, quo cum animis nostris illa Spiritus S. substantia copulatur.»

Aber selbst Petavius stellt in Abrede (und diese Übereinstimmung mit dem Lombarden ist nicht zufällig), daß die Vereinigung der Begnadigten mit dem Heiligen Geiste diesem nur appropriiert werde⁴, was dann Mazzella gerade auf Grund des Lehrsatzes: in divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio — widerlegt, nachdem er schon früher die Meinung des Lombarden, die Rechtfertigungsgnade sei die Person des Heiligen Geistes, verworfen hat.⁵

In neuerer Zeit hat unter andern⁶ Scheeben eine ähnliche Meinung vertreten und hat sich deshalb in den Jahren 1881–1885 in den bekannten Streit mit Granderath S. J.⁷ verwickelt. Auch Scheeben hält die Vereinigung des Heiligen Geistes mit den Gerechten für eine *hypostatische oder persönliche*, insofern eben der Heilige Geist im Unterschiede von den übrigen Personen in ein besonderes, seiner Person eigentümliches Verhältnis zum Menschen tritt. Natürlich ist aber trotzdem jene Verbindung nichts weniger als eine hypostatische Einheit

¹ Inst. Theol. ³, vol. IV. p. 39.

² Inst. Theol. Theor. vol. IV. p. 444.

³ De gratia Christi ⁵, p. 642 sq.

⁴ I. c. p. 729.

⁵ p. 645 sqq., besonders p. 648, n. 918.

⁶ Vgl. Hurter S. J., Theol. Dogm. Comp. ¹⁰, tom. III, p. 163, n. 201.

⁷ Katholik und Zeitschrift für katholische Theologie.

oder eine Vereinigung der Kreatur mit dem Heiligen Geiste zu einer Person.¹

In gleicher Weise betont auch Heinrich-Gutberlet², die Vereinigung der begnadigten Seele mit dem Heiligen Geiste sei nicht als *bloße* appropriatio zu fassen, als wenn die nämliche Beziehung alle drei Personen gleich angehe, dem Heiligen Geiste aber nur darum zugeschrieben würde, weil sie zu seiner Personaleigentümlichkeit in einem näheren Verhältnisse steht.

Daß aber der Heilige Geist dann eine ähnliche Verbindung des Gerechten mit der zweiten göttlichen Person und zuletzt auch eine mit Gott dem Vater vermittelt, ändert an der Sache nichts.

Indessen will ich selbstredend damit durchaus nicht die besprochene Ansicht billigen oder anempfehlen, schließe mich vielmehr, was jene Frage anlangt, vollkommen dem Urteile Atzbergers an³, der hierüber, nachdem er zuvor die Meinung von Petavius, Scholz und Scheeben auseinandergesetzt hat, also fortfährt: « Die gewöhnliche Lehre der Theologen geht aber dahin, daß die inhabitatio allen drei Personen gemeinsam sei und dem Heiligen Geiste nur appropriiert werde, insofern sie eine ganz besondere Ähnlichkeit mit seinem Personalcharakter habe. Faßt man den eigentlichen Fragepunkt klar ins Auge und erwägt man genau die dogmatischen Lehrsätze und auch die herkömmliche theologische Redeweise hinsichtlich der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, sowie die Proprietäten der göttlichen Personen und der Appropriationen, so scheint nur diese letztere Ansicht haltbar zu sein. »

Der Grundsatz: *In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio* — ist die Klippe, an welcher jeder Versuch, die Lehre des Lombarden, selbst in ihrem letzten Reste und mit einer solchen Beschränkung zu retten, notwendig scheitern muß.

Es dürfte wohl am besten sein, auch in dieser Frage dem hl. Thomas unbedingt beizupflichten, wenn er sehr treffend seine Anschauung so begründet: « *In unione, quae est per gratiam adoptionis, consideratur unio per operationem tantum, quia sc. Deus aliquem effectum operatur. Et quia operatio est communis tribus (Personis), ideo oportet quod etiam unio illa communis sit, quamvis secundum quod ille effectus appropriatur uni Personae vel alii, dicatur in mentem mitti Filius*

¹ Dogm. II. Bd., S. 373.

² A. a. O., S. 605.

³ Kirchenlexikon, VIII. Bd., Sp. 1579 f.

vel Spiritus S. Sed in hac singulari unione Divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio vel efficientia, sed *etiam terminus.* »¹

Und uns liegt es vor allem daran zu erfahren, welcher Auffassung der hl. Thomas den Vorzug gibt. Daraus erwächst uns noch ein anderer Vorteil. Mit diesem Zeugnisse des hl. Thomas haben wir nämlich außerdem von vorneherein einen möglichen Einwurf schon vorweggenommen. Denn es könnte jemand meiner Beweisführung entgegenhalten, ich hätte früher dem Lombarden die Ansicht zugeschrieben, daß bloß der Heilige Geist im Unterschiede von den übrigen Personen den Willen des Begnadigten zum Liebesakte bewege. Dem Heiligen Geiste käme hiemit ausschließlich nicht nur die Vereinigung, sondern auch eine Tätigkeit nach außen zu.

Allein die Verbindung Gottes mit dem Gerechten durch die Adoptionsgnade läßt sich, wie der hl. Thomas mit Nachdruck hervorhebt, gar nicht ohne jede Einwirkung Gottes auf die Seele denken und deshalb muß jene Vereinigung des Menschen mit bloß einer göttlichen Person geradezu unmöglich erscheinen, wie überhaupt jede Tätigkeit nur einer einzelnen Person nach außen wegen der absoluten Einheit der allen Personen gemeinsamen göttlichen Natur unmöglich ist. Die einzige Ausnahme bildet, wie uns die Offenbarung lehrt, die hypostatische Union mit allen aus ihr sich ergebenden Beziehungen der zweiten Person zur angenommenen menschlichen Natur.

Damit wir uns jedoch nicht zu weit vom eigentlichen Gegenstande unserer Erörterung entfernen oder der Artikel sich nicht über die beabsichtigten Grenzen zu sehr ausdehne, wollen wir gleich zum zweiten Teile unserer Abhandlung, zur Widerlegung der Lehre des Lombarden durch den hl. Thomas übergehen.

II.

An drei Stellen² behandelt und bekämpft der Aquinate eingehend die Ansicht des Lombarden. Wenn wir nun daran gehen, die Widerlegung des hl. Thomas richtig zu verstehen und zu erklären, müssen wir die drei Artikel in chronologischer Reihenfolge miteinander vergleichen und das Beweisverfahren in I d. 17 q. 1 a. 1 jedenfalls der

¹ III d. 1 q. 2 a. 1 ad 5.

² I d. 17 q. 1 a. 1, de Carit. a. 1 und II-II q. 23 a. 2.

ganzen Untersuchung zugrunde legen, obwohl sich an den zwei andern Stellen schon auf den ersten Blick eine kleine Änderung in der Beweisführung bemerkbar macht.

In I d. 17 q. 1 a. 1 stützt der hl. Thomas seinen Gegenbeweis auf die aristotelische Definition der sittlichen Tugend: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Die Caritas steht zu der übernatürlichen Güte des Menschen in demselben Verhältnisse wie die erworbene Tugend zur natürlichen Güte. Die erworbene Tugend macht den Menschen und seine Werke gut; dasselbe muß auch die Caritas in ihrer Weise in betreff des übernatürlichen Lebens leisten. Nun ist aber jedes Sein eines Dinges aus einer inhärierenden Form abzuleiten; und ebenso läßt sich das Gutsein des Gerechten und ein vollkommenes, verdienstliches Wirken in der übernatürlichen Ordnung nicht ohne die Caritas und die heiligmachende Gnade begreifen.¹

Somit muß die Caritas eine inhärierende Form und ein geschaffener Habitus im Menschen sein. Der Heilige Geist ist demnach nicht die *causa formalis*, sondern als die göttliche Liebe bloß die *causa exemplaris* und nur in Vereinigung mit dem Vater und dem Sohne die *causa efficiens* der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit im Gnadenleben.²

Nach dem hl. Thomas könnte man an der Meinung des Lombarden, die Caritas sei der Heilige Geist im Unterschiede von den andern Personen, nur unter der Voraussetzung der hypostatischen Union aller Begnadigten mit dem Heiligen Geiste festhalten. Er sagt nämlich im dritten Argumente in contrar.: Gott sei zweifellos in den Heiligen auf eine besondere Weise und anders als in den übrigen Geschöpfen. Man müsse also annehmen, wenn man den geschaffenen Habitus ausschließt, daß die begnadigte Seele das göttliche Sein selbst erhalte und daß somit ein jeder Gerechte die hypostatische Vereinigung mit dem Heiligen Geiste eingehe, wie die menschliche Natur Christi durch ihre Aufnahme in die hypostatische Union am göttlichen Sein teilhat.³

¹ « Ita non potest intelligi, quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. »

² « Oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima, quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus S. »

³ Aut ergo habet justus ipsum divinum esse; et sic omnes justi assumerentur a Spiritu S. in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius Filii Dei. »

Gerade so läßt sich, lehrt der hl. Thomas weiter, der Liebesakt, zu welchem nach dem Magister bloß die dritte Person, der Heilige Geist, unmittelbar ohne die eingegossene Tugend unsern Willen bewegen soll, ebenfalls lediglich unter der Voraussetzung der hypostatischen Verbindung des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste erklären, wie in Christus eine und dieselbe Tätigkeit von der zweiten göttlichen Person und der angenommenen menschlichen Natur infolge der hypostatischen Union gesetzt wird.¹

Ich brauche wohl für einen aufmerksamen Leser nicht noch ausdrücklich zu betonen, daß jene Schlußfolgerungen des Aquinaten deutlich genug beweisen, er habe die Vereinigung des Heiligen Geistes in der Lehre des Lombarden keineswegs im appropriierten Sinne aufgefaßt, und daß sie auf diese Weise uns als ein gewichtiger Beitrag zur Erhärtung unserer Interpretation dienen können.

Nichtsdestoweniger erheischt hier ein anderer Umstand noch eine genauere Aufklärung. Denn es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob der hl. Thomas mit den zuletzt zitierten Worten nicht etwa die Auffassung des Lombarden selbst, sondern eine davon ziemlich verschiedene Meinung anderer in demselben Artikel erwähnter Autoren zurückweisen wolle. Diese sollen nämlich eine nicht vollkommen entsprechende Erklärung, «*explanatio*» der Lehre des Lombarden gegeben haben. «*Ad cujus explanationem*», so schreibt der hl. Thomas unmittelbar vorher, «*quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari: vel prout est in se et sic dicitur lux, vel prout est in extremitate diaphani terminati et sic lux dicitur color, . . . ita dicunt, quod Spiritus S., prout in se consideratur, Spiritus S. et Deus dicitur, sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis; ita Spiritus S. solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare.*»

P. Stuffer meint nun, ich hätte diese «*explanatio*», die nicht treu den Gedanken des Lombarden wiedergebe, mißverstanden. «*Thomas,*

¹ «*Unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse Personae divinae; et ideo idem actus numero est Personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus S. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus S. nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re.*»

so äußert er sich¹, unterscheidet I d. 17 q. 1 a. 1 ganz deutlich die Lehre des *Magisters*, daß die Liebe kein Habitus sei von jener explanatio, die *einige* (quidam) gegeben haben, um sie verständlich zu machen. Tatsächlich behauptet der *Lombarde* nirgends, was jene sagten, daß nämlich der Heilige Geist *allein* sich mit dem menschlichen Willen in spezieller Weise vereinige.»

Wir haben bereits mit durchschlagenden Beweisgründen das gerade Gegenteil davon dargetan und der hl. Thomas schließt seine Divisio primae partis textus mit den Worten: «Circa primum duo facit: primo ostendit caritatem esse Deum, secundo *specialiter* ipsam esse Spiritum S. ibi: *Cum autem fraternal dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus S., qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur.*» Deswegen hebt der Aquinate mit Nachdruck ohne weiteres hervor, nach dem Magister sei die Caritas nichts anderes als der Heilige Geist, quod caritas non est aliud quam Spiritus S.²

Der blinde Eifer für seine vorgefaßte Theorie hat hier unsern Gegner auf eine verhängnisvolle schiefe Ebene geführt, auf welcher er selbst naturgemäß immer tiefer von einem Mißverständnis wieder in ein anderes fallen mußte.

Erstens ist nicht wahr, daß der hl. Thomas die explanatio «einiger Autoren» ganz deutlich von der Lehre des Lombarden im Sinne des P. Stuffer unterscheidet. Sonst würde er sie wohl sicher nicht eine *explanatio* nennen; denn mit diesem Namen vermag doch keine Mißdeutung bezeichnet zu werden. Was jene Schriftsteller aus eigenem zur Lehre des Lombarden hinzugefügt haben, ist einzig und allein das Gleichnis mit dem Lichte. Sie wollten eben die vorgetragene Ansicht an einer Analogie erläutern und klarmachen. Ob ihnen dies gelungen ist oder nicht und ob der Vergleich passend ist oder nicht, tut nichts zur Sache und ist für unsern Zweck belanglos. Im übrigen wiederholen sie nur die Aufstellungen des Lombarden.

Zweitens ist P. Stuffers eigene Auslegung von der genannten explanatio wirklich ein schlechterdings unbegreifliches Mißverständnis. Er wundert sich zwar darüber, wie ich übersehen konnte, daß jene Autoren ausdrücklich alle Werke Gottes nach außen der ganzen Dreifaltigkeit zuschreiben, wo doch in dem von mir niedergeschriebenen Texte des *hl. Thomas* stehe: «Dicunt enim, quod sicut

¹ A. a. O., S. 411 f.

² De Carit. a. 1; II d. 27 expositio textus; III d. 27 q. 2 a. 4 quaest. 4.

Filius univit sibi naturam humanam solus, *quamvis sit ibi* (d. h. in natura humana) *operatio totius Trinitatis*, ita Spiritus S. solus unit sibi voluntatem, *quamvis ibi* (d. h. in voluntate) *sit operatio totius Trinitatis*. — Aber es handelt sich dort ganz gewiß bloß um die schon oben berührte, in der Inkarnationslehre gewöhnliche Unterscheidung der hypostatischen Union, terminative und efficienter betrachtet. Der Sinn jener Worte kann jedenfalls nur sein: Wie der Sohn Gottes allein sich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, obwohl in dieser Union (nicht wie P. St. sagt: in natura humana) efficienter die ganze Dreieinigkeitsgemeinschaft mitwirkte, so gehe auch bloß der Heilige Geist eine besondere Verbindung mit dem Willen des Gerechten ein, obwohl bei dieser Verbindung (nicht: in voluntate) efficienter die ganze Trinität beteiligt sei, um sie nämlich zustande zu bringen. — P. Stuffer hingegen urteilt anders, indem er aus dem obigen Satze zu seinem Zwecke das herausliest: «Nur die *unio* mit der menschlichen Natur ist dem Sohne eigen; alles aber, was die zweite göttliche Person in der angenommenen Natur tut, ist ein Werk der ganzen Trinität. Auf ähnliche Weise, meinen sie (jene Autoren), vereinigt sich nur der Heilige Geist mit dem Willen des Gerechten; aber alle Werke des Gerechten, auch der Akt der Liebe, ist eine Wirkung der ganzen Trinität. Gleichwohl aber wird nur der Heilige Geist *caritas* genannt, weil nur er eine solche besondere *unio* mit dem Willen hat.»

Drittens hat die Erwiderung, die er dem hl. Thomas infolge der vorausgehenden Mißdeutung unterstellt, einen ausgesprochen monotheistischen Anstrich. Thomas soll nämlich dagegen, wie es P. Stuffer dünkt, mit Recht bemerken, «daß diese Meinung unhaltbar sei; denn die menschliche Natur ist mit der zweiten göttlichen Person hypostatisch vereinigt und darum wird jeder Akt der menschlichen Natur, obgleich er von der ganzen Trinität bewirkt wird, von der zweiten Person ausgesagt nach dem Axiom: *actiones sunt suppositorum*. Aber dies ist nicht der Fall beim Willen eines Heiligen. Mag man sich die *unio* des Heiligen Geistes mit demselben wie immer vorstellen, so lange sie keine hypostatische ist, bleibt immer das menschliche Suppositum vom göttlichen verschieden und kann man den Liebesakt des Gerechten nicht von der Person des Heiligen Geistes aussagen in dem Sinne, als ob er selbst es wäre, der im Gerechten liebt Darum muß man sagen, der Heilige Geist bewirke ihn gemeinsam mit den beiden andern Personen nichts anders als alle übrigen Tätigkeiten der Geschöpfe.»

Nun decken sich aber die Begriffe *gemeinsame* Tätigkeit und *göttliche* Tätigkeit in der Theologie sachlich vollkommen: jede gemeinsame Tätigkeit ist göttlich und umgekehrt. Wenn somit alle Tätigkeiten Christi, auch jene, die er in und vermittelt der menschlichen Natur vollzieht, der ganzen Trinität gemeinsam und infolgedessen göttlich wären, wo bliebe da noch Raum für die von der Kirche definierte Zweiheit der Tätigkeiten und der Willen in Christus? Eine derartige Deutung verträgt sich überhaupt nicht mit dem katholischen Dogma. Franzelin S. J.¹ urteilt darüber folgendermaßen: « Si dicunt operationes (Christi) esse divinas, consequitur omnia, quae Christus egit et passus est, esse communia toti Trinitati; divina enim operatio non secus ac natura divina una est in Patre et Filio et Spiritu S. Hoc autem soli theopaschitae pessimi haeretici sed consequentia optima asserere ausi sunt. »

Selbstverständlich lehrt der hl. Thomas über die Tätigkeit Christi das formelle Gegenteil davon, was ihm P. St. in den Mund legt: « Alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus S. *non* communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus S. »²

P. St. hat nicht beachtet, daß jene Regel: In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio — eine Ausnahme hat, und zwar in der hypostatischen Union. Diese Außerachtlassung hat sich schwer gerächt.

Ferner besagt der Grundsatz: Actiones sunt suppositorum, in der Christologie etwas mehr, als daß gemeinsame Werke der ganzen Dreieinigkeit von Christus wegen der hypostatischen Union nur ausgesagt werden. Wir hätten ja in einem solchen Falle nach dem theologischen Sprachgebrauch bloß eine Appropriation, insoweit etwas allen Personen Gemeinschaftliches in spezieller Weise nur für eine Person in Anspruch genommen und ihr zugeeignet wäre.

Schließlich muß man sich fragen: Gegen wen sollte der hl. Thomas jenen Tadel richten, daß der Liebesakt des Gerechten nicht von der Person des Heiligen Geistes in dem Sinne ausgesagt werden kann, als ob er selbst es wäre, der im Gerechten liebt? Es hat doch niemand, weder der Magister noch die andern Autoren, das behauptet. Dem Aquinaten wäre also nach der Deutung St.s eine so arge und handgreifliche *ignoratio elenchi* unterlaufen, wie wir sie ihm nicht zumuten

¹ De Verbo incarn. thes. 40; ed. 2, p. 390.

² III q. 19 a. 1 ad 1.

können. Nein, den Fehler hat nicht der hl. Thomas begangen, sondern P. St. hat, durch seine Voreingenommenheit verleitet, dies alles vom ersten Anfange bis zum letzten Ende geradezu auf den Kopf gestellt.

Eine Bestätigung unseres Kommentars, wenn es einer solchen noch bedürfte, finden wir in Albertus M. Wir geben hier einfachhin seine Kritik¹ im Originaltexte, um jeden Verdacht einer absichtlichen Entstellung oder Umdeutung auszuschließen, wieder, mit Weglassung dessen, was sich auf die schon oben erwähnte, wenig sachgemäße Analogie mit dem Lichte bezieht. «Hic sunt», schreibt der Lehrer des hl. Thomas in ähnlicher Weise wie dieser selbst, «quaedam absurditates dictae a quibusdam: concedunt enim cum Magistro, quod caritas, qua diligimus Deum et proximum, sit increata; sed quia, ut supra adductae rationes probant, ipsa sit Spiritus S., quod *etiam Magister* nititur probare in littera, ideo dicunt, quod Spiritus S. est caritas illa Hanc unionem cum creatura rationali dicunt, licet sit *operative* trium Personarum, quia omnes simul operantur eam, tamen sibi et in se *unitive* (= terminative) non esse *nisi* Spiritus S., non Patris neque Filii; sicut etiam Filius univit sibi naturam nostram et *ipsam unionem fecerunt* communiter et indivisibiliter *tres* Personae, sed sibi et in se non univit naturam nostram *nisi* Filius Sicut ergo communiter fere omnes meliores concordant, contradicendum est Magistro in ista parte et dicendum, quod caritas, qua habitualiter diligimus Deum et proximum, *non est Spiritus S.*, sed Spiritus S. *appropriate, non proprie* est caritas, qua effective diligimus Deum et proximum: hoc enim efficiunt in nobis communiter Pater et Filius et Spiritus S., licet *appropriate* Spiritus S., quia ipse est proprie caritas et sic est *exemplar* nostrae caritatis Et haec unica solutio aptatur omnibus auctoritatibus in littera adductis.»

Nachdem wir auf diese Weise die von P. St. erhobenen Einwendungen gegen unsere Auffassung erledigt haben, können wir zum Beweisverfahren des hl. Thomas zurückkehren.

Weil durch die hypostatische Verbindung die menschliche Natur in die Einheit und Gemeinschaft des göttlichen Seins der zweiten Person aufgenommen ist und daher wirklich eine Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Gottessohne zu einer Person statthat, so kann ein und derselbe Akt von der zweiten Person (als principium quod) und der angenommenen geschaffenen Natur (als principium quo)

¹ I d. 17 a. 1.

hervorgehen. Da aber die Verbindung des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste durchaus nicht als eine hypostatische Vereinigung zu einer Person anzusehen ist, so ist es undenkbar, daß der Gerechte und der Heilige Geist als die dritte Person der Dreifaltigkeit eine und dieselbe Handlung auszuüben vermöchten, insofern nämlich die Tätigkeit ihre Einheit oder ihre Verschiedenheit dem Suppositum verdankt, d. h. zwei verschiedene Personen können nicht einen und denselben Akt setzen. «Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti nisi per modum, quo *Deus* operatur in qualibet re» — außer man nimmt die Bewegung des Heiligen Geistes im appropriierten Sinne als die der ganzen Dreieinigkeit gemeinsame *motio divina*.

Die Lehre des Lombarden würde darum folgerichtig zum *concursum mere simultanens* führen, wie ihn die Molinisten in der Lehre vom Einflusse Gottes auf die Geschöpfe verteidigen. Diese Ungereimtheit macht der hl. Thomas in seinem indirekten Beweise geltend, um die Unhaltbarkeit der Ansicht darzutun. Die Widerlegung ruht ja allenthalben auf indirekten Beweisen, indem die apagogische Demonstration (*ducens ad impossibile*) uns zeigen soll, daß die ernste Annahme des zu widerlegenden Satzes notwendig zu Widersprüchen mit einer anerkannten Wahrheit führen müßte.

Nie habe ich aber behauptet, daß der Magister jenen Irrtum der Molinisten, den der Aquinate durch die Art und Weise seiner Widerlegung *zum voraus* verurteilt hat, lehre, wie mir P. St. dies unterschiebt. Deswegen ist auch sein Gegenbeweis (412 ff) mir gegenüber zwecklos. Mit gleichem Rechte könnte mir jemand vorhalten, ich lasse den Lombarden die hypostatische Union der Kreatur mit dem Heiligen Geiste lehren, da ich soeben einräumte, nach dem hl. Thomas wäre die von ihm bekämpfte Meinung bloß unter der Voraussetzung einer solchen hypostatischen Vereinigung aufrechtzuerhalten.

Ich halte sodann jene Aufstellung des hl. Thomas: «*cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re*» — für die Grundlage des ganzen Gegenbeweises wider den Magister, und zwar von entscheidender Bedeutung auch für de *Carit.* a. 1 und II-II q. 23 a. 2. Nach meiner Überzeugung muß man diesen Leitstern fest im Auge behalten, will man hier nicht vom Pfade der Wahrheit abweichen.

An diesen zwei letzten Stellen ließ der hl. Thomas den ganzen auf der aristotelischen Definition der sittlichen Tugend aufgebauten Beweisgrund fallen und er tat dies, wenn ich nicht irre, deshalb, weil man ihm, um seiner Argumentation die Spitze abzubrechen, leicht erwidern konnte, alles, was er der Gottesliebe als einem geschaffenen Habitus zuschreibe, vermöge die davon sachlich unterschiedene heiligmachende Gnade zu leisten, wie er es selbst mit den Worten anzudeuten scheint: « non potest intelligi, quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate *et gratia informante ipsam* »; die rechtfertigende Gnade scheine mithin zu genügen, um sowohl im Menschen die wahre Gerechtigkeit und den Stand der Gotteskindschaft mit der Anwartschaft auf die himmlische Erbschaft zu begründen, als auch um dadurch seinen Werken die Verdienstlichkeit für das ewige Leben zu verleihen.

Wir lassen die Frage, warum der hl. Thomas seinen Beweis später teilweise umgeändert hat, dahingestellt sein; Tatsache aber ist, daß er seiner Widerlegung eine andere Basis zugrunde gelegt hat, um zu zeigen, wie der Liebesakt des Gerechten vom Standpunkte des Lombarden aus nicht verdienstlich wäre.

Die Grundlage bildet eben der genannte Satz, die Tätigkeit leite ihre Einheit und Verschiedenheit vom Suppositum ab; deswegen könnte unmöglich ein und derselbe Akt zugleich vom Begnadigten *und* dem Heiligen Geiste als der dritten göttlichen Person hervorgebracht werden und somit wäre man gezwungen, den Liebesakt entweder *nur* dem Heiligen Geiste oder aber *nur* dem Menschen zuzuschreiben. Keines von beiden jedoch kann man füglich zugeben: jenes nicht, denn sonst wäre der Liebesakt kein actus voluntarius, dazu wird nämlich gefordert, daß der Wille selbst die Tätigkeit setzt oder, was einerlei ist, daß der Akt aus einem innern Prinzip hervorgeht; dieses aber wieder nicht, weil in einem solchen Falle der Akt nicht übernatürlich und darum nicht verdienstlich wäre.

Dies ist jene so oft erwähnte, aber andererseits nicht leicht verständliche Disjunktion im Artikel de Caritate: « Si actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haeticum. »

Der Liebesakt muß also aus einem innern Prinzip hervorgehen oder, mit andern Worten, muß ein Willensakt sein; denn hätte die

Tätigkeit *nur* in einem äußern Prinzip ihre Ursache, so wäre sie jedenfalls kein actus voluntarius. Damit aber der Akt auch übernatürlich und verdienstlich werde, muß zum Willen eine innere, vervollkommnende Ergänzung hinzukommen, wodurch der Wille zu einer Tätigkeit höherer Ordnung, die sein natürliches Leistungsvermögen übersteigt, befähigt wird. Dieses zum Willen hinzutretende und die übernatürliche Erhebung des Willens bewirkende Prinzip ist der eingegossene Habitus der Caritas.

Wie aber P. St. jene Worte auslegt, soll der hl. Thomas hiemit die von ihm verteidigte, himmelweit verschiedene Theorie zum Ausdruck gebracht haben. Der Aquinate, so lautet seine Behauptung, setzt dem Magister « folgendes Dilemma entgegen : entweder bewegt der Heilige Geist den Willen nur äußerlich durch einen Impuls oder durch ein inneres Prinzip. Das erste ist unmöglich, weil eine Bewegung des Willens von außen ohne inneres Prinzip der Natur des Willens widerspricht ; das zweite ist ausgeschlossen, weil der Wille, solange er durch den eingegossenen Habitus kein inneres übernatürliches Prinzip besitzt, nur einen natürlichen Akt setzen kann, während doch der Akt der caritas übernatürlich ist » (414). — Den gleichen Gedanken kleidet er in seinem Werke (S. 209 und 359) in folgende Worte : « Si Spiritus S. voluntatem sine habitu supernaturali ad actum caritatis moveret, aut eam moveret mediante principio interno mere naturali, i. e. mediante naturali inclinatione in bonum universale, et tunc actus caritatis non excederet facultatem naturae, quod sine haeresi affirmari nequit ; aut eam moveret impulsu physico supernaturali vel per praemotionem supernaturalem, et tunc actus non esset voluntarius, quod repugnat. »

Das Fatale ist aber dabei, daß sich vom besagten Dilemma nicht einmal die leiseste Andeutung oder irgend welche Spur weder hier noch irgendwo anders im hl. Thomas vorfindet. Es wurde bloß vom P. St. zu dem Zwecke aufgestellt und dem Aquinaten unterschoben, um dann aus jener willkürlichen und haltlosen Aufstellung ohne jede Mühe seine selbstgebildete, hinfällige Theorie als Lehre des hl. Thomas zu erweisen.

P. St. wirft mir aus Mißverständnis vor¹, ich verstehe unter dem Ausdrücke *bewegen* beim hl. Thomas immer die praemotio physica, während ich demselben Ausdrücke beim Lombarden die Bedeutung eines concursus simultanens unterlege ; das sei zum mindesten sehr

¹ Zeitschrift für kath. Theologie 1924, S. 413.

auffallend. — Tatsächlich ist aber er selbst in den Fehler gefallen, den er mit Unrecht an mir rügt. Er faßt ein und dasselbe Wort « *motio* » desselben Autors in demselben Satze in verschiedenen Bedeutungen auf. In der Argumentation des hl. Thomas gegen den Magister: *Si actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus S., sequetur alterum duorum etc.*, nimmt P. St. diese *motio* zuerst in der Bedeutung der Verleihung und Erhaltung des natürlichen Tätigkeitvermögens mit Ausschluß einer wirklichen Bewegung, im zweiten Gliede seiner Disjunktion aber versteht er darunter wiederum die *praemotio supernaturalis*. Wo macht denn Thomas diese Unterscheidung? Ganz gewiß nirgends; aber ohne sie hätten wir freilich auch nicht eine solche Mißdeutung der vom hl. Thomas vertretenen Lehre.¹

Später (421) genügt unserem Gegner nicht einmal das einfache Dilemma; er müßte es schon zu einem Trilemma erweitern. Da ich bei meinem Einwurf, der hl. Thomas verlange den Habitus der Caritas nicht unbedingt dazu, um einen übernatürlichen Akt zu ermöglichen, sondern bloß dazu, um denselben Akt *prompte et delectabiliter* und als einen für das ewige Leben verdienstlichen Akt zu setzen, auf die Worte des Aquinaten: « *esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum* » (II-II q. 23 a. 2), hingewiesen und hiezu bemerkt habe: *nota bene, non dicit impossibilis, sed imperfectior*, entgegnet mir P. St.: « Gewiß wäre ohne den eingegossenen Habitus ein Akt der Liebe Gottes möglich. Aber derselbe wäre ein *actus imperfectior* aus dem Grunde, weil er nur *natürlich* (von ihm unterstrichen) wäre. » — Also der Liebesakt wäre aus dem Grunde ein unvollkommenerer Akt als selbst die *natürlichen* Akte, weil er nur *natürlich* wäre. Da hört sich doch alles auf! Ein solcher Schluß bleibt durchaus unverständlich, außer man sagt: P. St. ist derart in den Bann der eigenen Voreingenommenheit geraten, daß er überall bloß seine vorgefaßte Idee sieht und alles übrige mit Gewalt in die Form dieser Idee hineinzwängt.

Ich überlasse nach all den bisher gemachten Erwägungen ruhig dem Leser das Urteil über die Worte, mit welchen P. St. seine Kritik

¹ Nur nebenbei wollen wir bemerken, daß P. St. bisher noch nicht den Beweis erbracht hat, weder für seine Behauptung, eine Bewegung des Willens durch eine *praemotio physica* sei nach dem englischen Lehrer unmöglich, noch für die andere, nach dem hl. Thomas könne Gott den Willen zu *übernatürlichen* Akten *nur* durch Eingießung von Habitus bewegen.

gegen meinen Artikel schließt: « Wir haben hier wieder ein eklatantes Beispiel, welche Mißdeutungen der klare Text des hl. Thomas von jenen erfährt, die um jeden Preis in ihm eine *praemotio physica* finden wollen » (414).

Oben haben wir gehört, daß sich nach Thomas der Liebesakt, zu dem bloß der Heilige Geist den menschlichen Willen bewegte, lediglich unter Voraussetzung einer hypostatischen Union des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste begreifen ließe, weil sonst zwei Hypostasen nicht eine gemeinschaftliche Handlung auszuüben vermögen. Da könnte aber jemand einwenden, auch zwei Supposita würden imstande sein, eine und dieselbe Tätigkeit hervorzubringen, wenn das eine Suppositum als Haupt- und das andere nur als Instrumentalursache dabei wirkte, wie z. B. der Künstler und das Werkzeug.

Auf diese mögliche Einrede gibt uns der hl. Thomas im zweiten Argumente oder, besser gesagt, im zweiten Teile des ersten Argumentes eine Antwort. Selbst angenommen (*dato, non concessio*), so folgert er, daß der Willensakt *ausschließlich* durch eine äußere Ursache zustande kommen könnte, wäre doch ein solcher Akt keineswegs verdienstlich; denn wäre der Mensch als *bloße* Instrumentalursache tätig, *nur insoweit* er von einem äußern Prinzip dazu bewegt wird, so fehlte ihm bei seinen Wollen die notwendige Freiheit¹ und könnte darum von Verdienstlichkeit keine Rede sein².

Dasselbe und nichts anderes lehrt auch Bannez in seinem Kommentar zu II-II q. 23 a. 2. P. St.³ führt ihn aber («*inventorem*

¹ In II-II q. 23 a. 2 gebraucht der hl. Thomas den Ausdruck *actus voluntarius* in zweifachem Sinne: zuerst für den Willensakt überhaupt, mag er frei oder notwendig sein, dann aber für den nicht bloß willigen, sondern *freiwilligen* Akt. Unzulässig ist deshalb der Schluß St.s (Z. f. k. Th. 1925, S. 75): « Es genügt also nach *Thomas* zur *ratio voluntarii* nicht, daß der Wille selbst den Akt der Liebe setzt, aber nur insofern er vom Heiligen Geist durch eine *praemotio* bewegt wird, in der Weise, wie das Beil das Holz selbst spaltet, insofern es vom Handwerker bewegt wird; es wird vielmehr erfordert, daß er durch den *Habitus* ein inneres Prinzip habe, vermöge dessen er aus sich und von innen heraus ohne jeden weiteren Impuls in Tätigkeit übergehen kann. » Ja, nach *Thomas* kommt das *voluntarium* in einem weiteren Sinne auch den Tieren zu, obwohl sie nicht einmal den Willen besitzen (I-II q. 6 a. 2).

² Si anima non agit actum caritatis *per aliquam formam propriam*, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, sc. Spiritu S., sequetur, quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum *tantum*; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius.

³ Eph. Theol. Lov. 1926, p. 210.

praedeterminationis physicae») als Zeugen für seine Deutung an. Wahrlich, er konnte sich keinen schlechteren Gewährsmann wählen.

Das einzige, was man zugeben muß, ist dies: die Beweisführung des hl. Thomas kann auf Wahrheit Anspruch erheben und Geltung haben nur unter der Bedingung, daß wir die Bewegung des Heiligen Geistes nicht im appropriierten Sinne verstehen, weil im entgegengesetzten Falle die Ansicht des Aquinaten jeder Begründung entbehre und sogar in offenbarem Widerspruche mit seiner sonstigen Lehre stünde.¹ Warum sollte sonst der actus caritatis ein actus non voluntarius, violentus und ausschließlich a principio extrinsecò sein? Wie würde daraus folgen, daß die Seele diesen Akt bloß als *reine* Instrumentalursache hervorbringe (quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum), was Bannez so sehr mit Recht betont, obgleich Thomas ausdrücklich gesteht, die Kreatur könne mit Gott in einer und derselben Tätigkeit nur nach Art einer Instrumentalursache mitwirken («sicut cooperatur instrumentum artificis, a quo movetur», l. c.), insofern es sich nämlich um die physische, subjektive Bewegung des Willens durch Gott handelt? Wie käme der hl. Thomas zu jener sonst unbegreiflichen Disjunktion: sequetur alterum duorum: vel quod actus voluntatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum? Wie soll man sonst jene Aufstellung des Aquinaten richtig erfassen, die alles das schon im Keime in sich enthält und sich bereits in I d. 17 q. 1 a. 1 vorfindet: cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re? Es sind lauter Fragen, die der Lösung harren und sich mit bloßem Schweigen über die darin vorhandene Schwierigkeit nicht erledigen lassen.

Weder P. Schultes² noch A. D'Alès³ haben diesen Umstand in ihrer Kritik berührt, geschweige denn aufgeklärt, und doch dreht sich der diesfallsige Streit insbesondere, wenn nicht allein, um jene Frage. Ebenso liegt es auf der Hand, daß der Lösungsversuch von P. Lange S. J. vollständig mißlungen ist, wenn er⁴ schreibt: «De Car. a. 1 bekomme

¹ Vgl. z. B. die einleuchtende Darstellung und die genaue Unterscheidung zwischen der praemotio und dem concursus mere simultanens im Opusc. contra errores Graecorum c. 23.

² «Div. Thom.» 1924, S. 183 ff. und 1925, S. 468 ff.

³ Eph. Theol. Lov. 1925, p. 548 sqq.

⁴ Theol. Rev. 1924, Sp. 351.

ich den Eindruck, als ob Thomas sich gleichsam versuchsweise allzu kühn vorwagt, um sich nötigenfalls in die rückwärtigen stärkeren Schanzen zurückziehen zu können.» Der hl. Thomas dürfte wohl nicht vom Anfang bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit sich in einem so sonderbaren Zustande der Unentschlossenheit, was das Urteil über gerade diese Streitfrage betrifft, befunden haben.

Nachdem der hl. Thomas mit seinem ersten Argumente die Lehre des Lombarden abgelehnt hat, beweist er dann noch, daß die Caritas kein vorübergehender Einfluß Gottes ist, sondern ein übernatürlicher Habitus, eine eingegossene Tugend sein muß, damit der Liebesakt *prompte et delectabiliter* gesetzt werde. Das ist ja der Grund, den der Aquinate überall für die Notwendigkeit der erworbenen und übernatürlichen Tugenden anführt¹. Weil aber dieser Lehrpunkt keine besondere Schwierigkeit bietet, brauchen wir uns auch nicht länger dabei aufzuhalten.

Wir schließen, und hoffen zuversichtlich, das unserer Untersuchung gesteckte Ziel vollkommen erreicht zu haben. Das Ergebnis der vorliegenden Abhandlung ist der Nachweis von folgenden zwei Schlußsätzen, durch welche der erste Artikel *de Caritate* in sein volles Licht tritt:

1. Der Lombarde versteht unter der Caritas nur den Heiligen Geist im Unterschiede von Vater und Sohn.

Und 2. der hl. Thomas führt von hier ausgehend seine Beweisgründe gegen den Magister ins Feld, so daß seine Widerlegung bloß unter dieser Voraussetzung richtig erfaßt werden kann.

¹ Vgl. z. B. II d. 27 a. 1; *de virt. in comm.* a. 1.

