

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin [Fortsetzung]

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

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

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762174>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

(Schluß.)

III.

Die Gewissheit der Auserwählung.

Der letzte Unterschied in der Prädestinationslehre bei Thomas und Calvin, den wir bis jetzt noch nicht haben erwähnen können, da er die Darlegung der Auserwählungs- und Verwerfungslehre beider Theologen voraussetzt, bietet sich uns bei der Entwicklung der Lehre von der *Gewißheit* der Auserwählung.

Auch bei dieser Lehre von der Gewißheit der Prädestination, der gemäß kein Auserwählter in die Hölle kommt und kein Nicht-Auserwählter zum ewigen Leben gelangt, läßt sich wieder der bekannte Satz feststellen, daß Gottes Oberhoheit zu keiner geschaffenen Größe, möge sie welcher Art auch immer sein, in einem Abhängigkeitsverhältnis stehe.

Thomas anerkennt ebensogut als Calvin, daß die göttliche Auserwählung *aus sich selbst* wirkkünftig ist und unausbleiblich vollzogen wird, ohne daß der Mensch etwas daran ändern kann.¹ Allein Thomas muß auf Grund seiner Auffassung der Prädestination eine Unterscheidung anbringen; denn seine Lehre von dem ursächlich-disponierenden Charakter der verdienstlichen Werke, so wie sie unter dem Einflusse der Gnade aus dem freien Willen hervorgehen, bedingt, daß er auch in der Frage von der Gewißheit der Wirkungen der Prädestination

¹ Inst. Chr. III, 24, 3; S. Th. I, 23, 6; de Verit. q. 6, art. 3.

beide Ursachen in Betracht zieht, den Menschen ebenso wie Gott : Gott als erste Ursache, den Menschen als zweite, von Gott bewegte Ursache. Und in folgerichtiger Anwendung seiner Lehre von der Vorsehung zieht er den Schluß : Wie die Ordnung der Vorsehung unfehlbar vollzogen wird, obschon Gott mehreren Wirkungen Ursachen zugewiesen hat, die diese Wirkungen *nicht notwendig* setzen, so vollzieht sich auch die Ordnung der Vorherbestimmung unfehlbar, obschon die Willensfreiheit dabei ihren Anteil hat und die Wirkungen der Prädestination infolgedessen kontingent hervorgebracht werden. ¹

Diese Unterscheidung — absolute Gewißheit kraft der göttlichen, Ungewißheit kraft der menschlichen Ursächlichkeit — kann Calvin nicht gelten lassen ; kann er doch, wie oben dargelegt worden, den ursächlich-disponierenden Charakter der guten Werke nicht annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen.

Eine andere Frage aber ist die nach der Gewißheit unserer Erkenntnis der Auserwählung, ob nämlich der Auserwählte seine persönliche Auserwählung mit Gewißheit erkennen kann. Es handelt sich *nicht* darum, ob man die *göttliche Tat der Auserwählung in sich* erkennen könne — denn wer dies versuchte, würde, meint Calvin ², zweifelsohne in die Irre gehen. Die Frage ist vielmehr die, ob es vielleicht Anzeichen gebe, mittels derer die Auserwählung von uns erkannt werden kann.

Im Einklang mit seiner Ansicht vom Glauben, von der Rechtfertigung und deren Unverlierbarkeit ³, behauptet Calvin, ein solch' unfehlbares Zeugnis zu haben im Glauben ⁴ : nicht in der bloßen äußerlichen Berufung zum Glauben — kann diese ja auch den Verworfenen zuteil werden ⁵ — sondern in jenem Glauben, bei dem mit der äußeren Verkündigung auch die innerliche Erleuchtung des Geistes Hand in Hand geht. Solch' eine Berufung ist das sichere Unterpfand des

¹ S. Th. I, 23, 6 : Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

² Inst. Chr. III, 24, 3 : si ad aeternam Dei ordinationem penetrare tentemus, profunda illa abyssus nos ingurgitabit.

³ Ibid. 6 et 7 ; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 319 (E. A. 614).

⁴ Inst. Chr. III, 24, 4 : Ergo ut perperam patiunt qui electionis vim suspendunt a fide Evangelii, qua illam ad nos sentimus pertinere : ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine, in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes, haereamus. Ibid. Sect. 2.

⁵ Inst. Chr. III, 24, 2 und 8. De Aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 318-19 (E. A. 614).

Heiles.¹ Daher kann denn auch nach Calvins Lehre niemand wahrhaft gläubig sein, wenn er nicht in der Überzeugung, daß Gott auch für ihn ein barmherziger und wohlwollender Vater ist, alles von seiner Güte erwartet. Und dies ist schließlich nur derjenige, der, im Vertrauen auf die göttliche Verheißung, an seinem Heile nicht zweifelt.² Mit Nachdruck warnt Calvin vor den Versuchungen Satans nach dieser Richtung hin.³

Der Gegensatz zwischen Calvin und Thomas in bezug auf die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung muß sich auch in diesem Punkte geltend machen. Wenn, nach Thomas, die Rechtfertigung nicht ausschließlich den Vorherbestimmten zuteil wird, sondern auch Nicht-Prädestinierte eine Zeitlang wirklich gerechtfertigt sein können, ja auch die Auserwählten ihre Gerechtigkeit verlieren und⁴ wieder zurückerlangen⁵ können, dann ist es unmöglich, im Glauben oder in der Rechtfertigung ein unfehlbares Zeichen der persönlichen Auserwählung zu sehen. Allein Thomas geht noch weiter und lehrt, im Anschluß an seine Auffassung von der Gnade als einer innewohnenden Qualität, daß niemand weiß, ob er augenblicklich «im Stande der Gnade», d. h. ob er gerechtfertigt ist.⁶ Steht somit Calvins Ansicht von der *sicheren* Erkenntnis der persönlichen Auserwählung im Einklang mit seiner ganzen Prädestinationslehre, so bleibt auch Thomas seinen Prinzipien treu, wenn er für die Erkenntnis, ob man die übernatürliche Liebe zu Gott besitze, nicht mehr als Wahrscheinlichkeit gelten läßt.⁷

¹ Inst. Chr. III, 24, 2: Interior igitur haec vocatio pignus est salutis quod fallere non potest.

² Inst. Chr. III, 2, 16: Vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasit, de eius benignitate omnia sibi pollicetur: nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitata salutis expectationem praesumit . . . Fidelis, inquam, non est nisi qui suae salutis securitate innixus diabolo et morti confidenter insultet . . .

³ Inst. Chr. III, 24, 4: Nulla tentatione vel gravius vel periculosius fideles percellit Satan, quam dum ipsos suae electionis dubitatione inquietans, simul prava eius extra viam inquirendae cupiditate sollicitat.

⁴ S. Th. I-II, 113, 2; S. c. Gent. III, 156.

⁵ S. Th. I-II, 114, 7; III, 86, 2; S. c. Gent. I. c.

⁶ S. Th. I-II, 112, 5; Homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam. cfr. de Verit. q. 6, art. 5 ad 3. Calvin bekämpft diese Lehre: Inst. Chr. III, 2, 39 und 40, nicht aber in sect. 38, wo er einen andern Gegner im Auge hat.

⁷ *De Groot*, Denkers over ziel en leven, 288.

IV.

Thomas von Aquin und Calvin.

1. Infra- und Supra-Lapsarismus.

Nachdem wir die Auserwählungs- und Verwerfungslehre beider Theologen dargelegt, möchten wir noch ihr Verhältnis zu den Vertretern des Infra- und Supra-Lapsarismus beleuchten, um sie dann endgültig einander gegenüberstellen zu können.

Dr. K. Dyk hat bis hinauf zu den ersten Reformatoren und ihren unmittelbaren Nachfolgern eingehend untersucht, worin der Unterschied zwischen Infra- und Supra-Lapsarismus besteht, und er kommt zu folgendem Ergebnis: «Die gewöhnliche Vorstellung, daß der eigentliche Unterschied zwischen beiden Systemen in der verschiedenen Auffassung von der Anordnung der Decreta und des Obiectum der Vorherbestimmung liege, ist unvollständig und geht nicht auf den ursprünglichen Gedanken zurück, der beiden Meinungen zugrunde liegt.»¹ Seiner Ansicht zufolge berührt dieser Unterschied «zwei Fragen, die aber aufs engste miteinander zusammenhängen: 1. Ist der Sündenfall von Gott prädestiniert worden, oder aber handelt es sich bloß um ein göttliches Vorherwissen? 2. Ist die Verwerfung ein Akt der Oberhoheit oder der Gerechtigkeit Gottes?»²

Die allgemeine Auffassung, Calvin gehöre zu den Supra-Lapsariern, ist auf Grund dieser Kriterien nicht schwer zu beurteilen. Ordnet doch Calvin den Fall Adams dem «*decretum horribile*» unter³ und anerkennt

¹ K. Dyk, 30: «De gewone voorstelling, dat het verschil tusschen beide meeningen ligt in de onderscheiden beschouwing van de orde der decreten, en van het object der predestinatie, is dus onvolledig en gaat niet terug tot de oorspronkelijke gedachte, die aan beide gevoelens ten grondslag ligt.»

² L. c.: (Zijns inziens raakt het verschil:) «twee quaesties, die echter nauw met elkaar samenhangen: 1°. Is de val door God gepredestineerd, of is er alleen van praescientia Dei sprake? 2°. Is de Reprobatio acte von Gods souvereiniteit of van Zijne gerechtigheid?»

³ Inst. Chr. III, 23, 7: Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet; et ideo praesciverit quia decreto suo sic ordinat . . . Nec absurdum videri debet quod dico. Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad eius sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium; sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari. cfr. De act. Dei praed. C. R. XXXVI, 313 (E. A. 612 a).

er an anderen Stellen, daß, trotzdem Adam «sponte» gesündigt hat und auf diese Weise selbst Ursache seines Unglücks geworden ist, dies alles doch der wunderbare Ratschluß Gottes angeordnet hatte.¹ Jedenfalls aber finden sich Stellen, die beim ersten Anblick den Gedanken an Supra-Lapsarismus nahelegen.² Dyk bemerkt hiezu: «In solchen Fällen schaut er mehr auf die *executio decreti*, auf die Art und Weise, wie es sich vor unsern Augen vollzieht, als auf das *decretum* selbst.»³ Und in der Tat! Bei genauerer Prüfung dieser Stellen ergibt sich klar, daß Calvin damit den wegen des tyrannischen Charakters der Vorherbestimmung allenfalls aufsteigenden Bedenken vorbeugen wollte. Darum argumentiert er, daß, da wir alle schon in Adam schuldig seien, niemand der Reprobation gegenüber sich auf seine Schuldlosigkeit berufen könne.⁴

Auch die Beantwortung der zweiten Frage erledigt sich nach dem im vorhergehenden Gesagten von selbst. Nach Calvin ist der Sinn des Satzes: «So erbarmt er sich, wessen er will, und verhärtet er, wen er will», kein anderer als der, daß wir angesichts des tatsächlichen Unterschiedes zwischen Auserwählten und Verworfenen uns damit abfinden müssen, daß es Gott gefallen hat, die einen zu erleuchten und die andern zu verblenden. Wir sollten also keine höhere Ursache suchen als seinen Willen.⁵

In bezug auf Thomas ist die erste Frage auch bald erledigt. Wir

¹ De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 295 (E. A. 606 a): Sponte cadendo sibi ipse exitii causa fuerit: et tamen admirabile Dei consilio ita fuisse ordinatum, ut voluntaria haec ruina humano generi, et omnibus Adae posteris humilitatis materia foret. cfr. Ibid. 313 (E. A. 612 a).

² Inst. Chr. III, 23, 3; 24, 14; De aet. Dei praed. I. c. 288 (E. A. 604 a).

³ K. *Dijk*, 27: «In die gevallen let hij meer op de *executio decreti*, op de realiteit, zooals wij die aanschouwen, dan op het decreet zelf.»

⁴ Inst. Chr. III, 23, 3: Proinde si quis nos huiusmodi verbis aggrediatur, cur ab initio Deus ad mortem aliquos praedestinarit, qui quum nondum essent, mereri iudicium mortis nondum potuerant: nos, responsionis loco, vicissim eos rogemus quid Deum homini debere existiment, si eum a natura sua aestimare velit. Qualiter peccato vitiiati sumus omnes, non possumus non esse Deo odiosi, idque non tyrannica saevitia, sed aequissima iustitiae ratione. Quod si iudicio mortis obnoxii sunt omnes naturali conditione, quos ad mortem Dominus praedestinat, de qua obsecro eius iniquitate erga se conquerantur? cfr. De aet. Dei praed. I. c.; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 288 (E. A. 634 a).

⁵ Rom. 9, 18: Hoc enim vult efficere apud nos, ut in ea quae apparet inter electos et reprobos diversitate, mens nostra contenta sit, quod ita visum fuerit Deo, alios illuminare in salutem, alios in mortem excaecare: neque superiorem causam eius voluntate inquirat. Insistere enim debemus in istas particulas, cuius vult, et quem vult: ultra quas procedere nobis non permittit.

erinnern uns an das über die Sünde Gesagte: daß sie nach Thomas von Gott weder direkt noch indirekt gewollt oder angeordnet, sondern nur zugelassen werden kann. So ist denn auch in bezug auf den Sündenfall von seiten Gottes nur Vorherwissen, nicht aber Vorherbestimmung denkbar.¹ Während nun die Supra-Lapsarier den Akt der Verwerfung Gottes Oberhoheit, die Infra-Lapsarier seiner Gerechtigkeit zuschreiben, kann Thomas weder den einen noch den andern *ausschließlich* zustimmen: ist doch nach Thomas die Verwerfung ein Akt *sowohl der Oberhoheit als auch der Gerechtigkeit* Gottes², wenn auch in verschiedener Hinsicht.

Zu Anfang des zweiten Abschnittes unserer Abhandlung haben wir mit Nachdruck auf den mannigfaltigen Charakter hingewiesen, den das Wort *Reprobation* bei Thomas hat, und im Zusammenhange damit auf den Unterschied zwischen den Ausdrücken *Auserwählung zum Leben* und *Vorherbestimmung zum Leben*, die, obschon sie oft im nämlichen Sinne gebraucht werden, im Grunde doch keine Synomina sind.³

Infolgedessen dürfte sich bei Thomas eine *dreifache* Bedeutung des Wortes *Reprobation*, Verwerfung, unterscheiden lassen:

a) als Gegensatz zur Auserwählung: das Übergangenwerden derjenigen, die nicht auserwählt werden, dürfte man, wie wir es der Einfachheit halber getan, als *Nicht-Auserwählung* bezeichnen;

b) als Gegensatz zur Vorherbestimmung zu verdienstlichen Werken: in diesem Sinne besagt die *Reprobation* nichts anderes als das *Vorherwissen*, «denn Gott bestimmt die Verworfenen nicht zur Sünde, so wie er die Prädestinierten zum Verdienste bestimmt»⁴;

c) als Gegensatz zur Vorherbestimmung zum Leben (nicht zu verwechseln mit der Auserwählung zum Leben): in diesem Sinne ist die Verwerfung der *Strajepian*, der von Gott nur «*voluntate consequente*» gewollt ist und daher das Vorherwissen der persönlichen Sünden voraussetzt.⁵

¹ Rom. c. 8, lect. 6: Praescientia importat solam notitiam futurorum: sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum. Et ideo Deus habet praescientiam etiam de peccatis, sed praedestinatio est de bonis salutaribus.

² Es handelt sich hier selbstverständlich nur um den *Verwerfungs*-Akt; denn sowohl bei den Infra-Lapsariern wie bei Thomas ist die *Erwählung* ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit (vgl. Schema II).

³ Die Vorherbestimmung setzt die Auserwählung voraus und ist ihr Ausführungsplan.

⁴ De Verit. q. 6, art. 4: Non enim Deus praecordinat ad peccandum homines reprobos sicut praedestinos ordinat ad merendum. cfr. ibid. art. 1 ad 10.

⁵ S. Th. I, 23, 3 c. et ad 2.

Thomas selber stellt an einer Stelle diese drei Bedeutungen nebeneinander (De verit. q. 6 a. 1 ad ult.) :

Reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare.

Unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem : est enim reprobare quasi refutare,

nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae ; non enim vult culpam sicut gratiam.

Et tamen reprobatio etiam dicitur praeparatio ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

Wie schon in Klammern angedeutet, ist die *Verwerfung* im ersten Sinne (also als Gegensatz zur **Auserwählung**) eine Tat der göttlichen **Oberhoheit**; sie ist vollständig unabhängig vom Vorherwissen der guten oder bösen Werke : Gott erwählt, wen er will, und übergeht, wen er will.¹ Im dritten Sinne (also als Gegensatz zur *Vorherbestimmung zum Leben*) ist die Verwerfung eine Tat der göttlichen **Gerechtigkeit**. Denn obschon die Vorherbestimmung nicht auf Grund des Vorherwissens der Verdienste erfolgt, da die Verdienste eben in der Vorherbestimmung ihren Grund haben², so beruht doch die Verwerfung auf dem Vorherwissen der bösen Werke, da diese *nicht* aus der Verwerfung folgen. Im zweiten Sinne (also als Gegensatz zur *Vorherbestimmung zu den Verdiensten*) kann bei Gott von keinem andern Akt die Rede sein als von einer Zulassung, und damit von einem **Vorherwissen**.

Da nun Calvin und die übrigen Supra-Lapsarier im Ausdruck *Verwerfung* nicht diesen mehrfachen Sinn unterscheiden, sondern ihn

Verwerfung im *ersten* Sinne als Gegensatz zur Auserwählung (Akt der *Oberhoheit*).

Verwerfung im *zweiten* Sinne als Gegensatz zur Vorherbestimmung zu den verdienstlichen Werken (Akt des *Vorherwissens*).

Verwerfung im *dritten* Sinne als Gegensatz zur Vorherbestimmung zum Leben (Akt der *Gerechtigkeit*).

¹ De Verit. q. 6, art. 2 ad 8 : Non est contra rationem justitiae distributivae si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inaequalitate meritorum considerata.

² In Rom. c. 1 lect. 3 ; c. 8 lect. 6 ; c. 9 lect. 2 ; S. Th. I, 23, 3 ; I Sent. 40, 4, 1.

bloß in der dritten von Thomas angegebenen Bedeutung verstehen und in diesem Sinne der *Auserwählung* gegenüberstellen¹, ergibt sich, daß Thomas einen ganz andern Standpunkt einnimmt als die Supra-Lapsarier.

Allein Thomas ist ebensowenig Infra-Lapsarier. Aus dem nämlichen Grunde! Auch im Infra-Lapsarismus wird die Verwerfung im dritten von Thomas unterschiedenen Sinne genommen, nämlich als Strafeplan, und der Auserwählung gegenübergestellt, wie bei den Supra-Lapsariern. Auch die Infra-Lapsarier gestehen wohl ein, daß die Verwerfung eine Tat der göttlichen Gerechtigkeit ist; *allein sie tun das aus einem ganz andern Grunde, als dies bei Thomas der Fall ist*. Sie sprechen nämlich von Gerechtigkeit, insofern Auserwählung und Verwerfung erst stattfinden nach der Zulassung des Sündenfalles. Auf Grund desselben müßte von Rechts wegen die schuldige Menschheit *in ihrer Gesamtheit* verworfen werden. Wer also nicht auserwählt ist, wird aus Gerechtigkeit verworfen.

Thomas lehrt zwar nicht ausdrücklich — wenigstens so weit uns bekannt ist —, daß in seinem Systeme die Auserwählung das Vorherwissen des Sündenfalles voraussetzt, wie der Infra-Lapsarismus behauptet; allein, wir müssen dies nichtsdestoweniger annehmen, da sich sonst ein offener Widerspruch nachweisen ließe. Lehrt Thomas doch ausdrücklich, daß die Vorherbestimmung sich auf ein ganz konkretes Objekt² bezieht und das Vorherwissen desselben voraussetzt.³ Hiezu kommt noch seine besondere Lehre, daß die Vorherbestimmung des Menschen ihren *Grund* in der Vorherbestimmung Christi hat⁴, welche das *Vorherwissen des Sündenfalles notwendig voraussetzt*, da Christus als *Erlöser* vorherbestimmt worden ist.⁵ *Dessenungeachtet*

¹ Inst. Chr. III, 23, 1; ibid. 24, 12; 21, 5; Rom. 9, 18.

² De Verit. q. 6, art. 4: Scit enim (Deus) quot et qui salvandi sunt, et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri (d. h. wie viele und welche), inveniatur certitudo non solum cognitionis sed etiam ordinis. cfr. ibid. art. 1; S. Th. I, 23, 7.

³ S. Th. III, 1, 3 ad 4: Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum; et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam; ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

⁴ S. Th. III, 24, 4: Si autem consideretur secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis. Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub praedestinatione aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore. cfr. Rom. c. 1, lect. 3.

⁵ Obschon auch bei Calvin die Inkarnation von einem göttlichen Decretum abhängt, so wird doch die Frage nach einer *Prädestination* in bezug auf Christus

ist bei Thomas die Verwerfung im ersten Sinne (d. h. im Gegensatz zur Auserwählung als Nicht-Auserwählung derjenigen, die nicht auserwählt worden) eine *Tat der göttlichen Oberhoheit* und nicht seiner Gerechtigkeit.

Wie oben dargelegt wurde, ist nach Thomas die Erbsünde kein hinreichender Grund für die Verwerfung im dritten Sinne, d. h. als Tat der göttlichen Gerechtigkeit. Dem bereits Gesagten kann noch hinzugefügt werden, daß nach Thomas' ausdrücklicher Lehre viele, *die nicht zum Leben auserwählt werden*, nichtsdestoweniger die heiligmachende Gnade empfangen und deshalb — mögen sie dann auch in persönliche Sünden fallen — *nicht mehr durch die Erbschuld befleckt sind*.¹ Um der Erbsünde willen konnte Gott sie also *nicht von Ewigkeit her verwerfen* (Akt der Gerechtigkeit). Im dritten Sinne aber ist die Verwerfung nach Thomas eine Tat der göttlichen Gerechtigkeit, insofern sie ihren Grund hat im Vorherwissen des persönlich begangenen Unrechtes.²

2. Gottes absolute Oberhoheit.

Zurückblickend auf unsere vergleichende Studie über die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin, dürfte es nicht schwer fallen, in den Ausführungen beider einen charakteristischen Zug nachzuweisen: die tiefe Überzeugung von *Gottes absoluter Oberhoheit* über alles, was nicht Gott ist. Die Lehre von der Prädestination ist denn auch, wie Kampfschulte hervorhebt³, in Calvins System nicht bloß als «Anhang» zu betrachten. Allein wir möchten die Richtigkeit seiner Auffassung bezweifeln, wenn er weiter sagt: «Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung ist der Grundgedanke, welcher das ganze calvinische System beherrscht. Man darf sagen: von ihr wird Calvins Lehrgebäude in allen seinen Teilen getragen, von ihr empfängt es Charakter und Farbe.»⁴ Wir möchten uns vielmehr dem schon erwähnten Urteil von Doumergue anschließen: «La prédestination, comme telle, n'est pas le principe d'où la méthode déductive, a priori,

nicht gestellt. Dies dürfte auf einen Unterschied in die Lesart des Römerbriefes zurückzuführen sein. *Thomas* liest: Qui praedestinitus est Filius Dei in virtute; *Calvin*: Declatus Filius Dei in potentia; *Bibel von Dordrecht* (Statenbijbel): Die krachtiglijk bewezen is te zijn de Zoon Gods; *Codex B*: Τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει.

¹ Man beachte, daß nach Thomas die Sündenvergebung nicht mittels einer *imputatio* erfolgt, sondern daß die Sünde ausgetilgt wird, um nicht wieder aufzuleben. (S. Th. III, 88, 1.)

² Vgl. hierzu die Schemata im Anhang.

³ *Kampfschulte*, I, 263, in Anmerk. 4.

⁴ L. c. 263.

a tiré toutes les parties du système. C'est le postulat auquel la méthode régressive a ramené, a posteriori, toutes les explications de l'expérience.»¹ Wie aber alle Teile dieses Systems, so wird auch die Prädestinationslehre selber beherrscht und durchdrungen vom Gedanken an Gottes Oberhoheit.

Beide Theologen, Thomas ebensowohl wie Calvin, versuchen dieser Oberhoheit Gottes die ihr gebührende Stellung einzuräumen, nicht nur in der Lehre von der menschlichen Rechtfertigung, sondern auch auf dem Gebiete der Sünde. Sie tun es auf die Gefahr hin, durch die Betonung der göttlichen Oberhoheit der von ihnen so hoch eingeschätzten Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten. Nach der Auffassung beider, darf Gott weder in der Auserwählung noch in der Verwerfung auch nur im mindesten vom Geschöpfe abhängig gedacht werden, denn dies hieße nichts weniger als das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers setzen. Beide haben, wenn auch von eigenen Prinzipien ausgehend und jeder in seiner eigenen Art und Weise, diesen Gedanken weiter zu verfolgen und zu handhaben getrachtet. Allein gerade diese eigenen Prinzipien und diese verschiedene Art und Weise der Auffassung sind es, die den ganzen Unterschied herbeiführten. Die verschiedene Auffassung der Folgen des Sündenfalles, des Wesens der Rechtfertigung und der Wiedergeburt, bedingte die Verschiedenheit in der Lehre von der Prädestination zum Leben.

Nach Thomas müssen die Prädestinierten das Leben, zu dem sie *ohne ihr Verdienst* auserwählt werden, dennoch durch gute Werke verdienen, nicht zwar aus eigener natürlicher Kraft zum Guten, sondern einzig in Kraft der von Christus verdienten Gnade. Calvin hingegen stimmt wohl der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, sowie der Notwendigkeit der guten Werke zu, leugnet jedoch deren verdienstlichen Charakter. Haben doch die Gläubigen nur durch den *Glauben* als Instrument des Geistes Anteil an Christi Verdienst und damit am ewigen Leben. Gottes Oberhoheit wird aber von beiden stark betont in der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, die einzig auf dem göttlichen Wohlgefallen beruht. Unter Gottes Oberhoheit beugen sich nach Thomas wie nach Calvin die Verworfenen; sie haben ja Gottes Ratschluß keineswegs vereitelt — waren sie doch nicht auserwählt!

Allein der Unterschied in der Lehre von Gottes Verhältnis zur Sünde, der allerdings letztens aus dem verschiedenen Bestreben, Gottes

¹ *Doumergue*, IV, 358.

Oberhoheit zu wahren, hervorgeht, ist hier der Grund der fast entgegengesetzten Auffassungen. Nach Calvin bedeutet *nicht-auserwählt-sein* dasselbe wie *verworfen-sein*, und diese Verwerfung überliefert die Verworfenen, ohne daß damit ihre Schuld in Abrede gestellt würde, an Satan, und an all das, was damit zusammenhängt. Nach Thomas aber ist der Nicht-Auserwählte als solcher *noch nicht* verworfen; denn Gott verwirft niemanden, *ohne daß das Vorherwissen seiner Sünden dazwischen träte*.

Ihrer Natur nach gleichartige Schößlinge tragen, falls sie verschiedenartigen Stämmen aufgepfropft werden, ganz verschiedene Früchte. So sind auch Thomas und Calvins Lehren *nicht Variationen derselben Art*. Aus der verschiedenartigen Anwendung desselben Prinzips, d. h. der göttlichen Oberhoheit, ergibt sich ohne Zweifel eine *sachlich ganz andere Lehre*. Deutlich kommt uns dies zum Bewußtsein, wenn wir Calvin als Supra-Lapsarier kennzeichnen, Thomas hingegen außerhalb allem Infra- und Supra-Lapsarismus seine eigene Stelle zuweisen müssen.

ANHANG

Die Lehre von der Freiheit bei Thomas und Calvin.

Von der größten Bedeutung in Thomas' Auffassung von der Vorherbestimmung und Verwerfung ist die Lehre von der menschlichen Freiheit: erinnern wir uns nur an seine Anschauungen über die Verdienstlichkeit der guten Werke, über die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben und die Sünde, und zwar jede einzelne Sünde zu meiden. Dagegen hat es den Anschein, wenigstens wenn man bloß nach den Worten urteilen wollte, daß Calvin diese Freiheit grundsätzlich ablehne. Allein auch hier muß wieder betont werden, daß, wenn auch bei beiden Theologen das gleiche Wort, die nämliche äußere Formulierung sich findet, sie doch nicht immer dieselbe Wahrheit zum Ausdruck bringen wollen.

Um zu ermitteln, ob in der so weittragenden Lehre von der menschlichen Freiheit bei beiden tatsächlich ein Gegensatz obwaltet, möchten wir nachstehende Fragen beantworten:

I. Was verstehen Calvin und Thomas unter dem Ausdruck « *liberum arbitrium* »? Stehen ihre Begriffe *an und für sich* zueinander im Gegensatz?

2. Ergibt sich aus Thomas' Lehre von der menschlichen Freiheit vielleicht eine Konsequenz, *welche im Gegensatz stände zu Konsequenzen*, die Calvin auf Grund der Leugnung der Freiheit zieht ?

3. Wird Thomas' Lehre von Calvin vielleicht auch *auf andere Gründe hin* in Abrede gestellt ?

4. Steht Calvins Lehre vielleicht auf andere Gründe hin im Gegensatz zu Thomas' Lehre ?

1. Der Begriff der Freiheit. Calvins Lehre.

Wollen wir wissen, von welchen Gedanken sich Calvin leiten läßt, wenn er dem Menschen das *liberum arbitrium* abspricht, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf nachstehende Sätze lenken.

Liberam voluntatem vulgo intelligunt quae bonum aut malum eligere habeat in sua potestate. Adversus Pigh. (C. R. XXXIV, 280, E. A. 133 b).

Nec impedire possis, quin simulac libera fuerit voluntas dicta, haec pluribus imaginatio protinus in mentem veniat habere igitur sub potestate sua bonum aut malum, ut alterutrum eligere suapte virtute queat. Adv. Pigh. I. c.

Semper autem testatus sum, me de nomine pugnare nolle si hoc semel constitueretur: libertatem non ad potentiam vel facultatem boni aequae ac mali eligendi referri debere. Adv. Pigh. 303 (E. A. 141 b); *ibid.* 399 (E. A. 175 b).

Dem Wortlaute nach hat es den Anschein, als ob Calvin mit der Leugnung der *libertas* den Menschen das Vermögen absprechen wollte, eigenmächtig das Gute sowohl wie das Böse zu wählen.

Allein, in welchem Sinne ist das Gute und das Böse zu fassen ? Calvin sagt diesbezüglich :

Liberam (voluntatem) negamus, quia propter ingenitam homini pravitatem ad malum necessario feratur. Adv. Pigh. 280 (E. A. 133 b).

Velle inesse ex natura: possumus non nisi mala velle ex naturae corruptione. Adv. Pigh. 375 (E. A. 167 a); *De aetern. Dei praed.* C. R. XXXVI, 292 (E. A. 605 b).

Dico ratiocinandi potentiam dico volendi facultatem, quae in corde residet, vitiata esse, corruptasque peccato. Adv. Pigh. 381 (E. A. 169 a); *Conf. de foy* C. R. XXXVI, 756 (E. A. 93 a).

Dicimus voluntatem pravitate corruptam, ut nec Deum diligere, nec eius obedire iustitiae possit. Adv. Pigh. 320 (E. A. 147 b).

Quodsi totus homo peccati imperio subiacet ipsam certe voluntatem arcuissimis vinculis constringi necesse est. Inst. Chr. II, 2, 27.

Sic voluntas, quia inseparabilis est ab hominis natura non perit; sed *pravus cupiditatibus* invincta fuit, ut nihil rectum appetere queat. I. c. sect. 12.

Manet nihilominus voluntas, quae propensissima affectione *ad peccandum et propendeat* et festinet: siquidem non voluntate privatus est homo, quum in hanc necessitatem se addixit, sed *voluntatis sanitate*. Neque vero inepte Bernardus qui velle nobis omnibus inesse docet: sed velle bonum, profectus: velle malum, defectus. Ideo simpliciter velle, hominis; male velle, *corruptae naturae*; bene velle, gratiae. Inst. Chr. II, 3, 5.

Auf Grund dieser Aussprüche möchten wir den Schluß ziehen: Wenn Calvin das liberum arbitrium leugnet, so bedeutet dies, daß nach seiner Auffassung der Mensch durch die Sünde so sehr gefangen gehalten wird, daß sein Wille fortwährend zum Moralisch-Bösen geneigt und darum außerstande ist, Gott zu lieben und seine Gebote zu beobachten. Dies aber ist die Folge des Sündenfalles Adams.

Neque enim negamus liberi arbitrii conditum fuisse hominem, qui et sana mentis intelligentia et rectitudine voluntatis praeditus fuit. Nunc quidem captivum teneri sub peccati servitute arbitrium nostrum asserimus. Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 263 (E. A. 127 b); Inst. Chr. II, 3, 10.

Dieses Unvermögen kommt *nicht von außen*, ist kein Zwang, denn dieser widerspricht dem Wesen des Willens selbst:

« . . . non extrinseco impulsu, sed spontaneo cordis affectu, scientes ac volentes peccarint. » Adv. Pigh. 309-10 (E. A. 611).

« Coacta voluntas nulla esse potest quum alterum alteri repugnet . . . eam sic vocamus, quae non sponte sua, nec interiore electionis motu, inclinatur huc vel illuc, sed externo motu violenter fertur. » Adv. Pigh. 280 (E. A. 133 b).

Obschon es sich also um eine *innerlich begründete Notwendigkeit* handelt, so stammt diese doch nicht aus der menschlichen Natur als solcher:

« Quemadmodum si quis dixerit: Homo est animal bipes, ambulare igitur et ingredi potest: erit quidem argumentum non malum nec ineptum. Verum si quis ad paralyticum trahere velit: in promptu est responsio, *aliunde esse vitium quod naturam impedit*. Sic omnino de voluntate respondendum est: liberam quidem esse natura, sed *vitio factam fuisse servam*, atque hac servitute detineri, donec Dei manu asseratur. » Adv. Pigh. 299 (E. A. 140 a).

Zur menschlichen Natur ist eine Qualität hinzugekommen (Adv. Pigh. 381; E. A. 169 a), um derentwillen die voluntas *serva* genannt wird: « quae propter corruptionem sub malorum cupiditatum imperio captiva

tenetur, ut nihil quam malum eligere possit.» (Adv. Pigh. 280 E. A. 133 b). In dieser Hinsicht steht der Mensch auf der nämlichen Stufe wie Satan. Beide, Mensch und Satan, haben das Werk Gottes zerstört; denn waren sie auch im Guten noch nicht befestigt (*mutabiles*), so waren sie doch *gut* von Gott geschaffen worden. Beide sind gefallen und daher «eidem condemnationi subiecti, exceptis iis quos elegit Dominus, atque eximit per gratiam Jesu Christi» (Cont. un. Cord. C. R. XXXV. 355. E. A. 406 a). Daher ist mit dieser *Notwendigkeit zur Sünde* (non alibi statuimus peccandi necessitatem quam in vitio voluntatis. Adv. Pigh. 280. E. A. 133 b), diesem *nicht frei sein*, diesem *serva* sein eine *spontaneitas* vereinbar, «quae ultro se flectit quocumque ducitur, non autem rapitur aut trahitur invita» (Adv. Pigh. I. c.).

Kurz faßt Calvin seine Auffassung in den Worten zusammen:

«Haec igitur distinctionis summa observetur, volentem quidem peccare, non invitum, nec coactum, affectione animi propensissima, non violenta coactione: qua tamen est naturae pravitae, non posse nisi ad malum moveri et agi.» Inst. Chr. II, 3, 5.

Diese Unfreiheit, d. h. dieses Unvermögen, eigenmächtig das Sittlich-Gute zu tun, steht im vollkommenen Einklang mit einem andern Satz: «... liberam Dei voluntatem in bene agendo, non impedit, quod necesse est illum bene agere» (Adv. Pigh. 333. E. A. 152 a). Sie steht schließlich auch im Einklang mit Calvins Lehre über die Folgen des Sündenfalles, die Rechtfertigung und Wiedergeburt. Zu beachten ist auch, daß er seine Lehre von der Unfreiheit hauptsächlich denjenigen gegenüber betont, die sich Gott gegenüber auf die Verdienstlichkeit ihrer Werke berufen, sei es als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, sei es in bezug auf die Vorherbestimmung zum Leben.

Thomas' Lehre.

Wollen wir den Freiheitsbegriff bei Thomas näher kennen lernen, so müssen wir vorerst die Calvin'sche Auffassung von Freiheit und Unfreiheit ganz beiseite lassen.

Das Objekt des Willens ist nach Thomas das Gute, das Gute nicht in dieser oder jener Ordnung, sondern unabhängig von jeder bestimmten Ordnung, sei es nun die sittliche, physische oder psychologische Ordnung. Denkt sich der Mensch ein Ding, das in jeder Hinsicht und in jeder Beziehung «gut» genannt werden kann, woran also in keiner Hinsicht etwas Gutes mangelt, das m. a. W. das *Allgute* ist, dann wird der Wille,

wenn er anders einen Akt setzt, dieses Allgute wollen und nicht abweisen können. Wenn jedoch an diesem Ding etwas Gutes — und mag es noch so klein sein — mangelt, ist es m. a. W. nicht das Absolut-Gute, dann kann der Mensch es eben von dieser nicht-guten Seite betrachten, und der Wille wird — wenn er anders in bezug auf dieses Ding einen Akt setzt — es entweder abweisen, falls die nicht-gute Seite ins Auge gefaßt, oder ihm zustimmen, insofern die gute Seite betrachtet wird.

« Voluntas, sagt Thomas, non ex necessitate vult quaecunque vult. Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, *ex necessitate* voluntas in illud tendit, si aliquid velit; *non enim poterit* velle oppositum *Alia autem* quaelibet *particularia bona*, in quantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari, a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » (S. Th. I-II, 10, 2.)

Wir sagten: « *Wenn der Mensch anders einen Akt setzt* ». Denn wir dürfen nicht vergessen, daß auch die Akte der Vernunft und des Willens nach Thomas *Teilgüter*, *bona particularia* sind, also an ihnen eine gute und eine nicht-gute Seite sich findet, so daß der Mensch die Setzung dieser Akte unterlassen kann. Stellt der Mensch sich auch das Allgute vor, dann kann er seine Gedanken wieder davon abwenden, d. h. er kann von seiner Freiheit in bezug auf die Setzung eines Willensaktes Gebrauch machen. Wenn er dies aber nicht tut und infolgedessen in bezug auf das Allgute einen Willensakt setzt, dann wird es *notwendig* ein Akt der *Zustimmung* sein. Gegenüber dem Allguten ist er also *nicht frei*. Frei aber ist er gegenüber jedem anderen Guten, das er nach Belieben wollen oder zurückweisen *kann*, obschon er tatsächlich nicht beide Akte zugleich setzt, sondern entweder will oder zurückweist.

« Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii non ex necessitate movetur. » (De Malo q. 6.)

Nennt Thomas also den Willen *frei*, dann bedeutet dies, daß nach seiner Ansicht der menschliche Wille nicht bestimmt (determiniert) ist, ein Objekt ohne weiteres anzunehmen, sondern daß gegenüber einem solchen Objekte auf Grund seines eigenen Wesens — falls es nicht das Allgute ist — außer der Unterlassung eines jeden Aktes, ein zweifacher Willensakt möglich ist: insoweit in diesem Objekt ein *bonum sibi conveniens* sich findet, ein Akt des Wollens, und insoweit

ein *bonum sibi conveniens* fehlt, ein Akt des Nicht-Wollens (*nolle*) oder Zurückweisens (*De Malo* I. c.).

Das *liberum arbitrium* aber ist die *Freiheit des Urteils*, vermögenderen der Mensch instande ist, auch wenn er sich nur *einem* bestimmten Objekte gegenüber befindet, dasselbe in vernunftgemäßer Prüfung von seiner nicht-guten Seite zu betrachten. Diese Urteilsfreiheit, nämlich «*velle hoc vel illud*» (I. Sent. 42, 2, 1 ad 3; II. Sent. 7, 1, 1 ad 4), dürfte demnach als der Höhepunkt der Freiheit bezeichnet werden. Daher finden wir denn auch bei Thomas Ausführungen, in denen Ausdrücke wie *liberum arbitrium*, *libera voluntas* und *libertas* in ein und derselben Bedeutung gebraucht werden.

Stellen wir nun die ganz verschiedenen Begriffe in der nämlichen äußeren Formulierung, wie sie sich bei beiden Theologen finden, einander gegenüber, so vermögen wir *an und für sich* keinen Widerspruch wahrzunehmen. Sagt doch

Calvin : Der Mensch ist nicht instande, aus eigener Kraft das Sittlich-Gute zu tun (d. h. der Mensch ist nicht frei) und

Thomas : Der Mensch kann ein und dasselbe Objekt, falls es nicht das Allgute ist, als begehrenswert wollen und als nicht begehrenswert zurückweisen (d. h. der Mensch ist frei).

Diese Aussprüche besagen an sich keinen Gegensatz zueinander; sie beziehen sich auf verschiedene Objekte und verhalten sich zueinander wie etwa die beiden Sätze: Im Winter können die Bäume keine neuen Blätter bekommen, und: Jede Pflanze hat das Vermögen in sich zu wachsen. Ständen beide Aussprüche einander gegenüber wie Ja und Nein, dann ließe sich bei Thomas ein Widerspruch in seiner eigenen Lehre nachweisen. Ist doch der Zustand, in welchem sich Calvin den gefallenen und noch nicht wiedergeborenen Menschen denkt, ganz derselbe wie der, den Thomas den Verdammten, die sich bereits in der Hölle befinden, und Satan zuweist (II. Sent. 7, 1, 2; de Verit. q. 24 a. 10 et 11). Und dennoch besitzen nach Thomas auch diese, trotz ihres vollständigen Unvermögens zu etwas Sittlich-Gutem, das *liberum arbitrium*. Umgekehrt erfreuen sich auch jene, die schon im ewigen Leben weilen und deshalb nicht mehr sündigen können, des *liberum arbitrium* (*De Verit.* q. 22 a. 6 und q. 24 a. 8).

«*Boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae.*» (S. Th. I, 64, 2 ad 1.)

Dieser «*Modus*» bezieht sich auf das einmal bestimmte und nicht mehr zu ändernde Endziel: bei den verdammten Menschen und bei

Satan ist dasselbe nämlich unabänderlich schlecht (II. Sent. 7, 1, 2) und infolgedessen ist alles, was sie tun, auf dieses Ziel hingeordnet und darum schlecht :

Quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum. (De Malo, q. 16 art. 5.)

Die Freiheit im Sinne Thomas' sieht also davon ab, ob man — sittlich gesprochen — nur Gutes oder nur Böses oder beides tun kann ; sie abstrahiert von der sittlichen Ordnung als solcher und schließt sie darum auch nicht aus : « In hoc attenditur ratio libertatis quod possit hoc *facere vel non facere*, aut *hoc vel illud facere* » (I. Sent. 42, 2, 1 ad 3).

Die Leugnung des *liberum arbitrium* durch Calvin und die Behauptung desselben durch Thomas besagt demnach keinen Widerspruch, da mit den nämlichen Worten ganz verschiedene Dinge bezeichnet werden.

2. Die Konsequenzen.

Es wäre unter Umständen möglich, daß sich aus der verschiedenen Freiheitslehre bei Calvin und Thomas Konsequenzen ergeben, die zu einander in Gegensatz stehen. Und in diesem Falle müßten wir sagen, Calvin habe die Lehre des Aquinaten *indirekt* geleugnet.

Der Mensch *kann*, eben kraft seines *liberum arbitrium*, so wie Thomas es ihm zuerkennt und wie es oben dargelegt wurde, der Gnade *widerstreben*. Sieht er nämlich in der Gnade ein Gut, so kann er sie annehmen ; betrachtet er sie aber von ihrer nicht-guten Seite — ist doch die Gnade nicht das Allgute, d. h. *Gott selber* — so kann er sie zurückweisen, nicht wollen. Widerstrebt er der Gnade, verschmäht er sie, so geschieht dies aus *eigener Schuld*. Geht er dagegen auf sie ein, dann geschieht dies nicht in Kraft des Geschöpfes, sondern kraft der Gnade selbst, da Gott, der den Willen geschaffen, ihm dieses Eingehen gibt (S. Th. I, 105, 4 ad 1 und 2 ; de Verit. q. 22 a. 8). Und, wie oben gesagt wurde, in diesem Eingehen auf die Gnade sieht Thomas den verdienstlichen Charakter der guten Werke.

Dieser Konsequenz aus der Freiheitslehre bei Thomas steht nun die Lehre Calvins gegenüber, insofern er sowohl das Vermögen, der Gnade zu widerstreben, als auch die Verdienstlichkeit der guten Werke leugnet.

« *Efficaciter formari voluntatem nostram constituo, ut Spiritus Sancti ductum sequatur necessario, non autem incitari duntaxat, ut valeat, si velit.* » Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 353 (E. A. 159 a).

« Ac voluntatem movet, non qualiter multis seculis traditum est et creditum, ut *nostrae* postea sit *electionis*, motioni aut obtemperare aut refragari: sed illam *efficaciter* afficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiare necesse est. « Quem trahit, volentem trahit », quo insinuat dominum *porrecta tantum manu expectare*, an suo auxilio iuvari nobis adlubescat. » Inst. Chr. II, 3, 10; cfr. Sect. 7.

Wenn irgendwo, so dürfte wohl an dieser Stelle Calvins Meinung ganz deutlich hervortreten. Was er bestreitet, ist nicht die Konsequenz aus Thomas' Freiheitslehre, daß der Mensch die Gnade als ein *bonum particulare* betrachten könne, insofern ihr ein bestimmtes « bonum sibi conveniens » abgeht und daß er sie infolgedessen zurückweisen könne, auch dann, wenn er es kraft der unfehlbaren Wirksamkeit Gottes tatsächlich nicht tut. Der strittige Punkt ist vielmehr auch hier wieder kein anderer als der, daß Calvin in dem Vermögen, die Gnade zurückzuweisen, einen Angriff auf die göttliche *Oberhoheit* erblickt: als ob Gott bei der Gnadenspendung abwarten müßte, ob es dem Menschen beliebe — unabhängig von Gott — die Gnade anzunehmen oder nicht.

Allein einer solchen Auffassung steht auch Thomas entschieden gegenüber. Wenn auch nach ihm der Mensch kraft seines liberum arbitrium die dargebotene Gnade annehmen und zurückweisen kann, so anerkennt Thomas doch ausdrücklich, daß sie niemals *tatsächlich angenommen* wird, als infolge göttlichen Einflusses, und auch die *Ablehnung* der Gnade vollzieht sich nicht unabhängig von Gott, wie wir bereits ausgeführt haben.

Die Stellungnahme Calvins Thomas gegenüber dürfte aber einen weitem Grund haben in seiner Auffassung von der Rechtfertigung, der Wiedergeburt und den guten Werken. Wird doch nach seiner Lehre der Mensch nur gerechtfertigt durch *Anrechnung* der Gerechtigkeit Christi. Die Werke auch des Wiedergeborenen bleiben *in sich schlecht*, denn bloß durch den Glauben werden sowohl die Personen als auch deren Werke gerecht. Die Gnade ist nicht, wie bei Thomas, ein dem Menschen innerliches wirksames Prinzip, sie bleibt vielmehr außer ihm und ist sozusagen unabhängig von ihm. Von der Annahme oder Zurückweisung einer solchen Gnade kann darum auch ebensowenig die Rede sein als von Verdienst. Allein dies ist keine Konsequenz aus Calvins Leugnung der Freiheit, sondern aus seiner Lehre von der *Rechtfertigung und Wiedergeburt*.

Wir dürfen demnach sagen, daß auch die Konsequenzen aus der Freiheitslehre beider Theologen nicht im Gegensatz zueinander stehen.

3. Andere Gründe.

Weisen also weder die Freiheitslehre beider Theologen noch die unmittelbar aus derselben sich ergebenden Konsequenzen einen Widerspruch auf, so müssen wir nun an die dritte Frage herantreten: Leugnet Calvin die menschliche Freiheit, für die Thomas eintritt, vielleicht auf andere Gründe hin? Wir können darauf antworten, daß Calvin die Auffassung von der Freiheit, wie sie bei Thomas sich findet, weder bekämpft noch verteidigt, daß er vielmehr, soweit uns wenigstens bekannt ist, hierüber gar nicht redet.

Beim ersten Anblick möchte man allerdings aus folgenden Ausdrücken eine feindliche Haltung entnehmen:

« Non tamen puto hanc quoque partem negligendam, ut noverimus *specialis esse gratiae* Domini, quoties in mentem venit eligere, quod e re nostra est: quoties eo voluntas inclinatur: rursum quoties eo voluntas inclinatur quod alioqui erat nociturum. » Inst. Chr. II, 4, 6.

Allein die nachfolgenden Worte heben den eigentlichen Grundgedanken deutlich hervor:

« Atque huc se protendit divinae providentiae vis, non modo, ut rerum eventus succedant, quemadmodum expedire prospexerit; sed ut voluntates quoque hominum eodem tendant. » Ibid.

Es ist also wieder nichts anderes als die Unantastbarkeit der göttlichen Oberhoheit, von der Calvin redet:

« Contendo Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare: ne ita esse liberam ipsorum electionem, quin eius libertate Dei arbitrium dominetur. Velis nolis, animum tuum a motione Dei potius, quam ab electionis tuae libertate pendere. » Ibid. s. 7.

4. Gegensatz.

Wenn also Calvin durch seine Leugnung der Freiheit noch auf andere Gründe hin zu Thomas in Widerspruch steht, so wollen wir das Problem umstellen und weiters fragen: Wird Calvins Leugnung der Freiheit auch durch Thomas auf andere Gründe hin bestritten? Mit andern Worten: Kann Thomas der These Calvins: Der Mensch ist nicht frei, d. h. *der Mensch ist ohnmächtig, aus eigener Kraft etwas Sittlich-Gutes zu tun*, zustimmen?

Unter dem Titel: « Die Folgen des Sündenfalles » haben wir bereits oben (Heft I, S. 89) die Antwort auf diese Frage gegeben. Nach Thomas ist die menschliche Vernunft in ihrer Tätigkeit nicht bloß auf das Gebiet der *res terrena* beschränkt. Im Gegensatz zu Calvin

lehrt er vielmehr, daß dieselbe mit Bezug auf die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken und infolgedessen auch mit Bezug auf die aus dieser Erkenntnis abgeleitete Sittenlehre ihre natürlichen Kräfte bewahrt hat. Allerdings erkennt Thomas den Leidenschaften einen großen Einfluß zu (S. Th. I, 81, 3; I-II, 9, 2; 10, 3; 17, 7; de Verit. q. 22 a. 12; q. 25 a. 4); nichtsdestoweniger wäre es verfehlt, daraus auf die vollständige Unfähigkeit zu natürlich guten Werken zu schließen. Allerdings haben diese kein Anrecht auf das ewige Leben, mag dieses nun die Rechtfertigung oder das Leben selbst sein. Denn hiezu ist nicht nur eine bloß natürliche, sondern eine übernatürliche Güte notwendig, welche nur aus der Gnade stammen kann (S. c. Gent. III, 147 und 149; S. Th. I-II, 109, 5 und 6; 112, 2. 3; 114, 2. 5. 7; de Verit. q. 24 a. 14 und 15; Quodlib. IV. 7). Die Bemerkung Calvins:

«Coniungunt, fateor, interim cum suis operibus Dei gratiam: sed quum non aliter se gratos esse confidunt, quam si digni sunt, eorum et fiduciam et gloriationem in operibus residere constat. Haec trita est ac receptissima in omnibus scholis doctrina; haec omnium fere animis penitus infixata opinio, ita quemque amari a Deo, ut quisque sit dignus.» Ad Car. Quint. (C. R. XXXIV, 506; E. A. 54 b.)

kann denn auch gar nicht auf Thomas bezogen werden. Auch Thomas anerkennt — und dies will Calvin doch augenscheinlich betonen —, daß des Menschen vorzüglichste Werke nicht imstande sind, eine Aussöhnung mit Gott zu bewirken oder ein Anrecht auf die Gnade und den Himmel zu erlangen — wäre ja sonst der Schöpfer vom Geschöpfe abhängig.

Folgerungen.

Aus unserer Untersuchung dürfte sich ergeben, daß Calvins und Thomas' Ansichten über die Freiheit weder an und für sich noch in ihren Konsequenzen zueinander im Gegensatz stehen. Was Thomas mit der Anerkennung der Freiheit lehrt, wird von Calvin gar nicht behandelt; was Calvin aber mit der Leugnung der Freiheit sagen will, kann von Thomas *auf andere Gründe* hin nicht durchweg angenommen werden. Während Calvin lehrt, daß alle Werke des Menschen sündhaft sind infolge eines vitium naturae, behauptet Thomas, daß auch der in Adam gefallene und in Christus noch nicht wiedergeborene Mensch noch sittlich-gute, wenngleich nicht verdienstliche Werke verrichten kann. Allein dieser Gegensatz stammt nicht aus der Lehre von der Freiheit, sondern aus der verschiedenen Auffassung beider Theologen bezüglich der Folgen des Sündenfalles.

I. SCHEMA ¹.

Infra-Lapsarismus	Thomas	Supra-Lapsarismus (Calvin)
<p>1. Gott faßt den Entschluß, sich selber zu verherrlichen durch die Offenbarung seiner Vollkommenheiten.</p> <p>2. Zu diesem Zwecke beschließt er, den Menschen zu erschaffen, und zwar noch nicht im Guten befestigt (<i>labilis</i>). Aus unerforschlichen Gründen entschließt er sich weiter, den Sündenfall, dessen Eintreten er vorher weiß, zuzulassen.</p> <p>3. Aus der im Elend sich befindlichen Menschheit beschließt Gott die einen auszuwählen, die andern zu werfen usw.</p>	<p>1. Endziel ist die Kundmachung der Herrlichkeit Gottes durch die Offenbarung seiner Barmherzigkeit u. Gerechtigkeit.</p> <p>2. Diese Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entschließt sich Gott zu offenbaren im ewigen Heile und in der ewigen Verdammnis, wozu er erwählt bzw. verwirft.</p> <p>3. Um dieses Ziel zu erreichen, beschließt Gott den Menschen zu erschaffen, den Sündenfall anzuordnen (als Mittel) usw.</p>	<p>1. Endziel ist die Kundmachung der Herrlichkeit Gottes durch die Offenbarung seiner Barmherzigkeit u. Gerechtigkeit.</p> <p>2. Diese Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entschließt sich Gott zu offenbaren im ewigen Heile und in der ewigen Verdammnis, wozu er erwählt bzw. verwirft.</p> <p>3. Um dieses Ziel zu erreichen, beschließt Gott den Menschen zu erschaffen, den Sündenfall anzuordnen (als Mittel) usw.</p>

¹ Vgl. zu diesem Schema, soweit Infra- und Supra-Lapsarismus in Betracht kommen, Dyck, p. 45.

II. SCHEMA.

Gesamtübersicht.

Calvin (Supra-Lapsarismus) :

<p>Akt der Oberhoheit</p>	<p>{ Auserwählung — Verwerfung —</p>	<p>(Erschaffung —</p>	<p>Anordnung des Sündenfalles)</p>	<p>—</p>	<p>Glauben — Heil. — Unglauben — Verdammnis.</p>
----------------------------------	--	-----------------------	------------------------------------	----------	--

Infra-Lapsarismus :

<p>Erschaffung — Vorherwissen des Sündenfalles — Akt der</p>	<p>{</p>	<p><i>Barmherzigkeit</i> : Auserwählung — Glauben — Heil.</p>	<p>{</p>	<p><i>Gerechtigkeit</i> : Verwerfung — Unglauben — Verdammnis.</p>
--	----------	---	----------	--

Thomas :

<p>Erschaffung — Vorherwissen des Sündenfalles — Akt der</p>	<p>{</p>	<p><i>Barmherzigkeit</i> : Auserwählung — Vorherbestimmung. — Verdienste — Akt der <i>Gerechtigkeit</i> : Heil.</p>	<p>{</p>	<p>Zulassung und Vorherwissen der persönlichen Sünde. — Akt der <i>Gerechtigkeit</i> : Verwerfung.</p>
	<p>{</p>	<p><i>Oberhoheit</i> : Übergehen</p>	<p>{</p>	<p>Anordnung eines frühzeitigen Todes — natürliche Seligkeit.</p>