

Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin

Autor(en): **Benz, Meinrad**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **14 (1936)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762256>

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.

Das göttliche Vorherwissen der freien Willens- akte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin

In I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5.

Von Dr. P. Meinrad BENZ O. S. B., Einsiedeln.

Mit der Lehre vom Wirken Gottes bei den freien Willenshandlungen des Menschen¹ steht in engem Zusammenhang die Lehre vom *göttlichen Vorherwissen* der freien Willensakte der Geschöpfe. Ja, der Zusammenhang ist nach P. Stufler S. J. so enge, daß von der richtigen Auffassung der Lehre über dieses Vorauswissen beim hl. Thomas auch die richtige Erkenntnis seiner Lehre vom *Wirken Gottes* in der freien Tätigkeit des Geschöpfes abhängt. Haben die Thomisten mit ihrer Lehre vom Vorauswissen Gottes in seinen Willensdekreten recht, « dann müßte unsere Ausführung über die göttliche Willensbewegung im vorhergehenden Kapitel » — P. Stufler schreibt dem hl. Thomas ungefähr die Lehre des Durandus vom bloß mittelbaren Mitwirken zu — « als irrig bezeichnet werden. Läßt sich aber umgekehrt nachweisen, daß der englische Lehrer ein unfehlbares Vorherwissen der freien Willensakte aus der göttlichen Kausalität allein als unmöglich erklärt, dann ist dies ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung ». ²

P. Stufler glaubt diesen Beweis ohne Schwierigkeit erbringen zu können. Große Bedeutung legt er hiebei im soeben genannten Werk, wie auch schon im früheren, « *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante* »³, der Lehre des Aquinaten in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 bei. Er fährt an der soeben angeführten Stelle fort : « Und ein solcher

¹ Siehe P. G. M. Manser O. P. : « Das Wesen des Thomismus »², S. 549-571. Freiburg i. d. Schw. 1935.

² P. Joh. Stufler S. J. : « Gott, der erste Beweger aller Dinge », S. 146. Innsbruck 1936. Felizian Rauch.

³ Oeniponti 1923, p. 262 ss.

Nachweis läßt sich mit Leichtigkeit ohne langwierige Schlußfolgerungen erbringen. Denn I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 spricht es Thomas mit ausdrücklichen Worten aus, daß *der Grund, warum Gottes Vorherwissen der zukünftigen kontingenten Dinge unfehlbar gewiß sei, nicht in seiner Kausalität liege*» (ib. S. 146).¹ Nicht weniger wichtig erscheint der gleiche Artikel für den gleichen Zweck auch Dr. Hermann Schwamm in seinem Werke: «Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern»², S. 92 ff. Wie P. Stufler, stützt er sich vorzüglich auf I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, um zu dem Resultat zu gelangen: «Von einer Erklärung des göttlichen Vorherwissens durch die unfehlbar wirksame Kausalität des göttlichen Willens oder durch *decreta praedeterminantia* kann also nicht die Rede sein. Die Ausführungen des hl. Thomas stehen mit einer solchen Erklärung in offenem Widerspruch» (S. 95). Erhöhte Bedeutung gewinnt unser Artikel in den Augen beider Auktoren, weil gerade er die vorliegende Frage nicht bloß nebenbei, sondern *ausdrücklich* behandle.³

Bei dieser Sachlage dürfte eine nochmalige Untersuchung dieses Artikels nicht ohne Interesse sein. Winkt ja doch dabei die tröstliche Hoffnung, ein seit Jahrhunderten die Geister quälendes Problem «mit Leichtigkeit und ohne langwierige Schlußfolgerungen» seiner Lösung näher zu bringen und Frieden zu schaffen, wo Streit war. Unser Bestreben wird bei dieser Untersuchung dahin gehen, den Artikel ohne alle Voreingenommenheit aus den Worten des hl. Thomas hier und anderwärts zu verstehen, ohne etwas Fremdes in ihn hineinzu-deuten.

Der zu untersuchende Artikel 5 bespricht das Problem: «*Utrum scientia Dei sit contingentium*». Zu den *contingentia*, den «zufälligen», «ungewissen Dingen» gehören in erster Linie die freien Handlungen

¹ Die Sperrungen sind bei allen Zitaten vom zitierten Auktor.

² Innsbruck 1934.

³ Ja, P. Stuflers Ansicht scheint auch schon bei einzelnen Dogmatikern Anklang gefunden zu haben. So schreibt P. *Ludwig Lercher* S. J. in seinen *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. 2, 2. Aufl., p. 130, zur Stütze seiner Behauptung, der hl. Thomas lehre an vielen, klaren Stellen, Gott schöpfe seine Kenntnis der *futuribilia* keineswegs aus seinen Willensdekreten: «*Vide J. Stufler S. J., Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante etc., ubi (p. 253 ss.) multis collectis testimoniis demonstratur, Doctorem Angel. certitudinem divinae praesentiae futuribilium nequaquam derivasse ex decretis Dei ad unum praedeterminantibus*». Freilich beruft sich P. Stufler an der zitierten Stelle auf *clara et aperta verba* S. Thomae, fährt aber fort: «*Ad quae praecipue ea spectant, quae Sent. I. d. 38 q. 1 art. 5, docet*».

der Geschöpfe : « Ea, quae subsunt libero arbitrio, sunt maxime contingentia » (a. 5 : Sed contra). Nachdem Thomas schon I. Sent. d. 36 q. 1 a. 1 die Schwierigkeiten gelöst hat, die gegen das göttliche Erkennen der Einzeldinge erhoben worden waren, bleiben gegen die Bejahung des göttlichen Wissens der kontingenten Dinge noch Schwierigkeiten, die sich aus dem Begriff der Kontingenz selbst ergeben. « Restat inquirere, utrum (scientia Dei) impediatur ratione contingentiae : contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. *Primo* propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde, cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, non videtur quod possit esse contingentium. *Secundo* propter ordinem scientiae ad scitum ; quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit ; et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito, patet ex scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. *Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo.* Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam ; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda : ut patet in floritione arboris cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum ; et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes.

Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo : quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia aliqua, certitudinem in scito ».

Halten wir hier unterdessen mit dem Zitate inne, denn es bietet uns jenen Teil des Artikels, dessen Sinn fast einzig in Frage steht.

Welches ist nun dieser Sinn? Nach P. Stuffer wollen die Worte besagen, daß, wenn Gott durch fehlbare, zweite Ursachen wirke, seine, erstursachliche, Kausalität keine sichere Wirkung habe und darum auch keinen Grund für eine sichere Erkenntnis bieten könne. Das gehe aus dem gebrauchten Beispiel von der Sonne und dem Blühen des Baumes hervor. « Der Einfluß der ersten Ursache bietet also noch keine Sicherheit für das Eintreten der Wirkung der zweiten Ursache: quia causa prima potest simul stare cum defectu causae secundae. Natürlich muß dies auch von Gott als der causa simpliciter prima gelten, da sonst die ganze Beweisführung des englischen Lehrers nichtig wäre. Der Einfluß Gottes auf den freien Willen muß derartig sein, daß er den freien Willen nicht unfehlbar determiniert, da sonst ein Versagen des Willens und eine wahre Kontingenz seiner Tätigkeit ausgeschlossen wäre Für Thomas ist diese *Kausalität* zwar vereinbar mit der Freiheit und Kontingenz in den Geschöpfen, quia simul stare potest cum defectu causae secundae, aber gerade deswegen ist sie kein geeignetes Mittel zum unfehlbaren Vorherwissen der kontingenten Wirkungen » (S. 148 f.).

Dieser Auffassung gegenüber halten die Thomisten, von P. Stuffer gewöhnlich Bannesianer genannt, dafür, daß der hl. Thomas auch in diesem Artikel wie sonst überall ein sicheres Wissen Gottes auch der künftigen kontingenten und freiwilligen Ereignisse auf Grund seiner *Kausalität* lehre.

Prüfen wir zunächst die Beweise Stuffers. Vorerst glaubt er zwischen Thomas und dem « bannesianischen » System einen viel-sagenden Gegensatz zu erblicken, da letzteres eine Schwierigkeit findet, wo Thomas keine sieht, umgekehrt aber dort keine, wo Thomas die größte erblickt. Denn die Thomisten finden ein Geheimnis darin, wie die unfehlbare Kausalität Gottes vereinbar sei mit der Freiheit der Geschöpfe. « Für Thomas aber liegt hier kein Dunkel und kein Geheimnis vor . . . De primo quidem satis manifeste potest accipi » (S. 147 f.). Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Der hl. Thomas redet eben nur von der quaestio facti, daß die Kausalität Gottes die Freiheit nicht aufhebe, nicht von der quaestio iuris, vom *modus*, wie das geschehe. Die « Bannesianer » finden aber das Geheimnis gerade im *modus*, nicht im *factum*. Cf. Cajet. Comment. in I q. 14 a. 13 n. 24: « . . . quamvis remaneamus in caligine, non intuentes illum *modum*,

quo omnibus intrinsece illabens cunctis secundum suos modos coope-
retur. Et hoc est magnopere attendendum in huiusmodi materiis».

Den zweiten Gegensatz sieht P. Stufler (und mit ihm Dr. Schwamm, S. 93 f.) darin, daß Thomas die Schwierigkeit ex ordine scientiae ad scitum für größer hält als jene ex ordine causae ad causatum: «adhuc manet dubitatio maior de secundo», während die «Bannesianer» darin gar keine Schwierigkeit finden, «da nach ihnen alles Kontingente durch die decreta praedeterminantia des göttlichen Willens von Ewigkeit her schon eindeutig bestimmt ist» (S. 148). Aber auch dieser Gegensatz besteht in Wirklichkeit nicht. Denn die «Bannesianer» sehen wohl ein, daß sie gegenüber dieser Schwierigkeit sich nicht auf die göttlichen Willensdekrete berufen können, weil dieselbe vom Begriff des Wissens als Wissen und nicht als Wille ausgeht, also keine Berufung auf den Willen zuläßt. P. Stufler hat, wie wir weiter unten sehen werden, diese Unterscheidung des Wissens als Wissen und als Willen zum großen Schaden des richtigen Verständnisses übersehen.

Den direkten Beweis für seine Auffassung sieht P. Stufler, wie seine oben zitierten Worte zeigen, darin, daß nach den Worten des hl. Thomas die von Gott gebrauchten zweiten Ursachen versagen können und darum die Wirkung der ersten, göttlichen Ursache unsicher machen und darum auch deren sichere Erkenntnis auf Grund der göttlichen Kausalität ausschließen.

Diese Auslegung kann aber unmöglich den Sinn des hl. Thomas treffen. Denn 1. gibt es nach dem hl. Thomas kein «Versagen», kein «deficere» der zweiten Ursache, das die Wirkung des göttlichen Willens unsicher machen würde; 2. erkennt nach dem Heiligen Gott alles Außergöttliche, auch alles Kontingente und alle freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit aus seiner Kausalität.

Zu 1. P. Stufler faßt die Kausalität der ersten Ursache so auf, als übe Gott auf die zweite Ursache eine Wirkung aus, die von dieser, z. B. vom freien geschöpflichen Willen modifiziert wird ganz ohne Abhängigkeit von Gott. Nun sagt ja freilich der hl. Thomas gerade auch an unserer Stelle: *Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae*. Aber will das besagen, daß eine unbestimmte Kraft, die von Gott ausgehe, nach Belieben von der zweiten Ursache zu dieser oder jener Wirkung bestimmt werden könne, die für Gott in seiner Ursächlichkeit nicht erkennbar sei? Keineswegs! Es will besagen, daß Gott seinen Einfluß, seine Kausalität anpasse der Natur und der Disposition der zweiten Ursache, und so durch sie

unfehlbar die gewollte Wirkung hervorbringe. So wirkt er durch notwendige zweite Ursachen notwendig eintretende Wirkungen, durch fehlbare zweite Ursachen kontingente, durch freie Ursachen freie Wirkungen, aber immer unfehlbar die gewollten Wirkungen. Ein « Versagen » kann eintreten gegenüber der Vollkommenheit der Wirkung der zweiten Ursache, aber niemals gegenüber dem göttlichen Willen. Dies ist der Sinn der Worte in unserem Artikel 5: « *Scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationem secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentis* ».

Den dargelegten Sinn fordern viele Ausführungen, die wir beim Aquinaten antreffen. Es seien einige angeführt.

Halten wir uns dabei zunächst an den liber primus des Sentenzenkommentars, dem ja auch unser Art. 5 angehört. In I. Sent. d. 47 q. 1 a. 1: « *Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur* », unterscheidet Thomas zunächst voluntas antecedens und voluntas consequens. Für unsern Art. 5 kann nur voluntas consequens in Frage kommen, der Wille, der sich auf den Gegenstand mit seinen konkreten Umständen bezieht. Von diesem lautet die Antwort des Heiligen: « *Hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem vel aliquid huiusmodi; et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit* ». Im dritten Argument macht er sich den Einwurf: die zweite Ursache kann versagen, wie der unfruchtbare Baum unter der Wirksamkeit der Sonne, — ein Beispiel, das auf P. Stufler großen Eindruck gemacht hat —; « *sed voluntas Dei est causa prima non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur, quod non efficaciter producat effectum* ». Nach P. Stufler wäre diese Folgerung, namentlich bei den freien Willensentscheidungen der Geschöpfe, einfach zuzugeben und weiter zu folgern: also kann Gott in seiner Kausalität solche Dinge auch nicht sicher erkennen. Ganz anders St. Thomas: « *Dicendum quod voluntati divinae non solum subiacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas conditiones, quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur: voluntati enim consequenti subicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae* ».

Den Unterschied zwischen Gott, der *causa absolute prima* und der geschöpflichen, relativen Erstursache in Bezug auf das « Versagen », der von P. Stuffer (S. 148 f.) geleugnet wird, « da sonst die ganze Beweisführung des englischen Lehrers nichtig wäre », gibt dieser englische Lehrer gerade dahin an, daß es gegenüber Gott kein Versagen geben kann, wohl aber gegenüber der geschöpflichen Ursache. So I q. 19 a. 6 ad 3: « *Causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (scil. in corp. art.)* ». In corpore articuli aber heißt es: « *Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur* ».

Sehr klar sind die Worte des Heiligen: De Verit. XII a. 10 ad 12: « *Causae superiores, quae sunt rerum rationes in divina praescientia (die göttlichen Ideen) numquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione* ». Wenn möglich noch deutlicher spricht Thomas die Unfehlbarkeit der göttlichen Kausalität bei den freien Willenshandlungen des Menschen aus in I-II q. 112 a. 3: « *Praeparatio ad gratiam secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest . . . Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur* ». Beachten wir diese Unterscheidung: es kommt den Willenshandlungen eine Notwendigkeit zu in ihrer Beziehung zur göttlichen Kausalität, aber eine Notwendigkeit der Unfehlbarkeit, nicht des Zwanges.

Die Unfehlbarkeit der göttlichen Ursächlichkeit betont der heilige Thomas auch C. Gent. III c. 94, wo er von der Sicherheit der göttlichen Vorsehung spricht. Es sei daraus nur Folgendes angeführt: « *Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis, cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata* ». Auf den oft behandelten Einwurf 5: « *Divina providentia causas medias non excludit . . ., . . . Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa* », lautet des Heiligen Antwort: « *Neque*

autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, *certitudinem divinae providentiae potest auferre*, ut quinta ratio procedebat ; *cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suo arbitrio voluntatis . . .* Unde ad eius providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet ». Der Rekurs auf die scientia media ist hier noch besonders deutlich ausgeschlossen ; die Sicherheit kommt nicht von der Kenntnis der futuribilia, sondern weil Gott selbst in allen Dingen wirkt, « et pro suo arbitrio voluntatis ».

Wie bei einer Wirkung, die Gott mittelst einer zweiten Ursache hervorbringt, die Unfehlbarkeit der Wirkung bezüglich Gottes mit der Kontingenz zusammen bestehen kann, erklärt der hl. Thomas auch De Verit. q. 23 a. 5 : « Voluntas divina est agens fortissimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem ; sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit, quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus ». In der dritten Objection wird nochmals die Schwierigkeit vorgebracht, die unfehlbare Wirksamkeit des göttlichen Willens mit der Kontingenz der Wirkungen der zweiten Ursachen zu vereinigen : « Quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae ; *sicut arborem non florere in vere*, potest stare cum motu solis. Sed *eius non esse*, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate ; haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud esse non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis ». Wie würde wohl Stuffer auf diesen Einwurf geantwortet haben ? Wohl mit Zufluchtnahme zur scientia media : was Gott will, geschieht unfehlbar, aber Gott will erst, nachdem er mit der Leuchte dieser scientia gesehen hat, was der geschöpfliche Wille einzig von sich aus wählt unter den hic et nunc gegebenen Umständen. ¹ Nicht so Thomas :

¹ Siehe Stuffer, S. 160.

« Ad tertium dicendum », sagt er, « quod *quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate*; tamen **potentia** *deficiendi effectum* simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et ille *potest* damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur ». Es ist der Sache nach einfach die Unterscheidung des sensus compositus und des sensus divisus. In sensu diviso, d. h. in sich selbst betrachtet ist die geschöpfliche Willenshandlung frei und könnte nicht sein. In sensu composito, d. h. betrachtet in Abhängigkeit vom Willen Gottes, ist sie notwendig, necessitate infallibilitatis, aber dennoch *frei*, denn 1. will und wirkt Gott nicht nur die Substanz des Aktes, sondern auch seinen modus, die Freiheit. Das ist der äußere Grund, ex parte causae efficientis. 2. Gott bewegt so, daß der Wille handelt, manente potentia deficiendi. Das ist der formelle Grund der Freiheit seiner Handlung. Freilich, wer mit Molina nur dann die geschöpfliche Freiheit gewahrt glaubt, wenn der geschaffene Wille in seiner Entscheidung als letzte Ursache handle, der wird diese Lehre ablehnen (wie St. tut, s. oben S. 258). Aber er gibt damit zugleich die Möglichkeit auf, das Wesen Gottes als das subsistierende Sein, die subsistierende Wahrheit, die universelle Ursache festzuhalten. Und schließlich handelt es sich ja für uns nicht um die Meinung Molinas, sondern um die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Dieser aber spricht seine Ansicht in unmißverständlicher Weise aus (I. C. Gent. 68): « Dominium autem, quod voluntas habet supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet *causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit* ». Cf. S. Th. I q. 57 a. 4 und noch klarer I q. 83 a. 1 ad 3.

Zu 2. Da es also ein « Versagen » der zweiten Ursachen gegenüber der unfehlbaren Kausalität Gottes nach dem hl. Thomas nicht gibt, so ist selbstverständlich zu erwarten, daß er auch eine sichere Erkenntnis Gottes von allem Außergöttlichen auf Gottes Kausalität gründe. Das ist denn auch in überwältigender Weise der Fall.

Es seien da zunächst nur einige Stellen angeführt, die in näherem Zusammenhang mit unserem Artikel 5 stehen. Schon in der kurz vorangehenden dist. XXXV spricht Thomas vom Wissen Gottes und fragt in Art. 3: « Utrum habeat cognitionem *certam et propriam* de

aliis a se »? Seine Antwort lautet: « Ipse (Deus) non est causa rerum quantum ad esse ipsarum solum commune, sed quantum *ad omne illud*, quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse, omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a se ipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet Deus propriam naturam uniuscuiusque rei ».

— Die Sicherheit aller dieser Erkenntnis ist in der göttlichen Kausalität begründet: « Nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sua principia ... Sed ipse Deus est perfecta causa *omnium quae ab ipso sunt*, cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam *omnia* perfecte cognoscit » (ad 2).

Das Sein Gottes ist aber Ursache des Seins der Dinge als Wissen und Willen: « Non solum esse divinum est causa essendi rei, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei: quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita *certam* de rebus cognitionem habet ». Speziell betont dann der Aquinate noch, daß Gott kausal auch das Einzelne, ja auch das Böse erkenne. Dist. XXXVI a. 1: « Quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei, ideo per essentiam suam sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam ». Und ad 2^m: « Deus est causa omnium universalis, ita quod est causa perfecta uniuscuiusque, et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit ». Von besonderem Interesse ist die Frage: Utrum Deus cognoscat mala? (ib. art. 2). Ohne Zögern antwortet Thomas: « Deus novit et bona et mala, cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis ». Woraus schöpft also Gott diese Erkenntnis? Antwort: « Per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea, quae ab ipso sunt, et per ea, cognoscit defectus ipsorum » (ib. in c.). Sehr lehrreich ist die Lösung des zweiten Einwurfs, Gott kenne das Böse nicht, weil er nicht dessen Ursache sei: « Dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium, quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est ». In d. XXXVIII q. 1 a. 1 endlich wird die scientia beneplaciti, das mit dem Willen verbundene Wissen Gottes

als die Ursache der Dinge bezeichnet, freilich nur des Guten, da das Böse von Gott nur als Defekt des Guten, das er verursacht, erkannt wird.

Fassen wir zusammen: in nahem Zusammenhang mit Art. 5 lehrt der hl. Thomas, daß Gott auf Grund seiner Kausalität von den Dingen außer sich ein *sicheres* und *eigentliches* Wissen hat, und zwar von *allem* und *jedem einzelnen Sein*, mittels des Guten auch von *allem Bösen*. Damit ist ausgeschlossen, daß er im Artikel 5 mit den Worten: *scientia Dei est invariabilis causa omnium* usw., ein sicheres Erkennen der zufälligen Dinge habe leugnen wollen. Die Sprache des Heiligen in seinen spätern Werken, in S. Th. I q. 14 a. 8, 13; De Verit. II a. 12 etc., ist aber dieselbe wie im Sentenzkommentar.

Trotz der Gefahr, zu weitläufig zu werden, können wir nicht unterlassen, noch eine Stelle des hl. Thomas zu zitieren, wo er aus tiefsten metaphysischen Prinzipien heraus beweist, daß Gottes Wissen vom Außergöttlichen auf seiner Kausalität beruhen muß. Es handelt sich um De Verit. II q. 14: « *Utrum scientia Dei sit causa rerum* ». Die Antwort lautet: « *Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa: unde oportet, quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturae . . . Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, ut quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientiae ad scitum; unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales et scientia Dei sit aeterna: temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquatur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scil. eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus neque causa rerum, sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res* ». Dieser Gedankengang ist so klar, daß nach der Lehre des hl. Thomas *jedes* göttliche Wissen vom Außergöttlichen als auf seine Kausalität begründet gelten muß. Also auch das Wissen vom freien und zukünftigen Kontingenten.

P. Stufler sucht derartige Stellen (S. 158) mit einem Wissen Gottes zu erklären, durch das Gott, vorausgehend allen Willensdekreten, erkenne, was der geschöpfliche Wille unter jeder Voraussetzung tun werde. Er brauche dann nur diese Voraussetzungen zu verwirklichen, um ein sicheres Wissen von den freien Taten des Menschen zu besitzen. Ein solches Wissen — « seit Molina *scientia media* genannt » (ibid.), glaubt Stufler bei Thomas nachweisen zu können (S. 161-179). Aber an allen zum Beweise angeführten Stellen handelt es sich nur um *die Tatsache*, daß Gott auch bedingt Zukünftiges erkenne, was, so lange es sich um wirklich bedingt Zukünftiges handelt, kein Thomist leugnen wird; *nicht* aber um die Frage: *in quo medio?* Deshalb ist auch kein Grund zur Verwunderung darüber, daß man auf gegnerischer Seite auf diese Ausführungen nicht eingegangen ist (S. 163). Diese genannte Frage beantwortet der Heilige eingeschlossener Weise überall dort, wo er alles göttliche Wissen vom Außergöttlichen auf seine Ursächlichkeit gründet. Das gilt sogar auch von den eigentlichen futuribilia, von jenen geschöpflichen Willenshandlungen, die unter einer gewissen Bedingung geschehen *würden*, aber *nie* geschehen *werden*, weil die Bedingung nie eintreten wird. Von der irrigen Voraussetzung ausgehend, Thomas kenne keine andere Begründung des sichern Vorauswissens Gottes bezüglich der *contingentia* als die Gegenwart in seiner unwandelbaren Ewigkeit, glaubt Stufler, Thomas habe nie an eine Begründung der göttlichen Erkenntnis bezüglich dieser futuribilia gedacht, für die ja seine einzige Erklärung: *in praesentia aeternitatis suae* nicht anwendbar sei. Es bleibt P. Stufler nur die Annahme, « daß hier in seinem System eine Lücke klaffe, die er nie ausgefüllt hat, wohl aus dem Grunde, weil er sich derselben nie bewußt wurde ». Die Lücke dürfte auf der Seite Stuflers zu suchen sein. Wenn Gott in seiner Ursächlichkeit *Alles* außer sich im Einzelnen sicher erkennt, so eben auch das bedingt Zukünftige. Auch von den futuribilia a Deo scita ist mit metaphysischer Gewißheit der obige Satz des hl. Thomas gesagt: « In omni scientia est assimilatio scientiae ad scitum: unde oportet quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur ». Setzen wir da unseren Gegenstand ein, so lautet die Lehre des Aquinaten: Wie bei allem Wissen Gottes ist in Gott auch bei seinem Wissen von den futuribilia eine Übereinstimmung zwischen dem Wissen Gottes und den gewußten futuribilia; also muß entweder das göttliche Wissen die Ursache der futuribilia sein, oder die futuribilia die Ursache des göttlichen Wissens

oder beides muß von einem Dritten verursacht sein; aber beide letzteren Annahmen sind unzulässig, « weil in Gott nichts Verursachtes sein kann, da er Alles ist, was er hat ». Ebenso klar und sicher schließt der hl. Thomas die molinistische und stufferische *scientia media* aus in S. Th. I q. 16 a. 7, 3^m. Siehe auch: C. Gent. I 66, 67, 68; III 56; De Verit. III 6, 7, 8; Quodl. XII 6.

Endlich sei noch hingewiesen auf De Verit. VIII a. 12: *Utrum angeli cognoscant futura*. Der hl. Thomas zählt da verschiedene geschöpfliche Ursachen auf, aus denen die Wirkung mit mehr oder weniger Sicherheit, bzw. Wahrscheinlichkeit erkannt werden kann. Zuletzt kommt er auf den freien Willen zu sprechen, aus dem, da er an sich unbestimmt ist, nichts Künftiges erkannt werden kann, außer etwa mit Wahrscheinlichkeit, sofern man die Gewohnheiten und Veranlagungen des Menschen kennt, die ihn zu einer bestimmten Handlungsweise geneigt machen. Dann fährt er fort: « *Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit* ». Die Entgegnung Stufers, daß es sich an ähnlichen Stellen nicht darum handle, « wie Gott von Ewigkeit her unfehlbar alle freien Willensakte der Geschöpfe unbeschadet ihrer Kontingenz vorauswissen kann », sondern darum, daß Gott allein, auch mit Ausschluß der Engel, dies könne, sieht bloß einer Verlegenheitsausrede gleich, da St. Thomas doch klar sagt, daß auch die freien Handlungen der Geschöpfe in Gott als erster Ursache bestimmt seien und so von ihm erkannt werden. Daß der hl. Thomas weder hier noch anderswo von *decreta physice praedeterminantia* rede, womit P. Stuffer « einstweilen » sich zu begnügen scheint, ist wohl allen Thomisten bekannt¹; aber das ist eine Frage der Terminologie, nicht der Sache selbst, einer Terminologie freilich, die sich aus der Sache selbst naturgemäß zu ergeben scheint, wenn nämlich einmal zugegeben ist, daß *Gott die freien Handlungen der Geschöpfe aus seiner Wesenheit erkennt, insofern diese als Erkenntnis und Wille Ursache dieser Handlungen ist*. Das aber dürfte als Lehre des Heiligen aus dem Gesagten erwiesen sein.

Aus dem Bisherigen hat sich uns als sichere Lehre des hl. Thomas ergeben: 1. daß kein « Versagen » zweiter Ursachen die Wirkung der

¹ Cf. M.-J. Congar O. P.: « Praedeterminare » et « Praedeterminatio » chez saint Thomas, in *Revue des Sciences Philos. et Théol.* 1934, p. 363-371.

göttlichen Kausalität unsicher machen, oder 2. Gott verhindern könnte, aus seiner unfehlbar wirkenden Kausalität alles Kontingente, auch alle Akte des freien, geschöpflichen Willens mit absoluter Sicherheit vorauszuwissen.

Bei diesem Tatbestand überrascht unwillkürlich die unbeirrbar Kühnheit, mit der P. Stufler dem hl. Thomas die gegenteilige Lehre zuschreibt und als Beweis die Worte anführt, mit denen der Heilige zur Lösung der zweiten Schwierigkeit übergeht. « Gerade dies (nämlich die Sicherheit des göttlichen Erkennens der freien Handlungen aus der göttlichen Kausalität) leugnet aber der hl. Thomas. Obwohl der *Einfluß* der ersten Ursache, sagt er, zugleich bestehen kann mit einem Versagen der zweiten Ursache, so kann doch das *Wissen* Gottes nicht zugleich bestehen mit einem Versagen der zweiten Ursache; denn es ist ausgeschlossen, daß Gott von diesem Menschen weiß, daß er laufen wird, und derselbe doch nicht läuft. Was ist aber der Grund dieses unfehlbaren Vorherwissens? Darauf antwortet Thomas: der Grund liegt in der *certitudo scientiae*, aber er liegt nicht in der *causalitas scientiae*: *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius*. Mit diesem Satz hat Thomas das bannesianische System in seinem Fundament glattweg abgelehnt » (S. 149). Vielleicht doch nicht so ganz! P. Stufler hat nämlich den Gedankengang des heiligen Thomas « glattweg » mißverstanden. Wie der Leser am oben (S. 257) zitierten lateinischen Text mühelos feststellen kann, ist dieser Gedankengang folgender: Es bestehen gegen das göttliche Vorherwissen des Kontingenten zwei Schwierigkeiten: die eine von Seite der göttlichen Kausalität, auf der alles göttliche Wissen vom Außergöttlichen beruht; diese ist behoben durch den Hinweis, daß die unfehlbare und unwandelbare göttliche Kausalität eine jede zweite Ursache nach ihrer Natur und Disposition beeinflußt. So wird bei einem Defekt dieser Natur oder Disposition keinerlei Widerspruch bestehen zwischen der unfehlbaren Kausalität Gottes und einer unvollkommenen, « versagenden » Wirkung der zweiten Ursache.

Nun aber erhebt sich die zweite Schwierigkeit aus dem *Begriff des Wissens* als Wissen. Diese scheint größer zu sein als die erste. Denn seine Kausalität, seine Willensdekrete kann Gott den mangelhaften zweiten Ursachen anpassen und so durch sie sichere und der zweiten Ursache gegenüber doch kontingente Wirkungen hervorbringen. Der *Begriff* der göttlichen, unfehlbaren Verursachung schließt den *Begriff* der Kontingenz in der Wirkung also nicht aus. Anders ist es

mit dem *Wissen Gottes*. Denn Wissen ist *sicheres* Erkennen und schließt also in seinem *Begriffe* Sicherheit und Bestimmtheit im Erkannten ein, ebenso aber schließt das Kontingente und künftige Freie diese Sicherheit und Bestimmtheit aus. Also scheint für Gott ein innerer Widerspruch für die Erkenntnis des Kontingenten vorzuliegen: das Kontingente müßte zugleich bestimmt und unbestimmt sein. « Dieser Widerspruch kommt von der *Sicherheit* des Wissens, nicht (wie im ersten Fall) von seiner *Kausalität* ». Das besagen die Worte: « Et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius ». Darum fügt der Heilige hinzu: « Es handelt sich also darum, eine Sicherheit im Gewußten ausfindig zu machen, damit das Wissen sicher sei ». Diese Sicherheit findet er dann, wie der 2. Teil des Artikels zeigt, darin, daß alles Zukünftige der Ewigkeit Gottes gegenwärtig ist. Wenn P. Stufler jene Worte: et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius, nimmt im Sinne: der Grund des unfehlbaren Vorherwissens liegt in der Sicherheit des Wissens und nicht in seiner Kausalität, statt im Sinne: der Grund dieser *zweiten Schwierigkeit* liegt in der nötigen Sicherheit des Wissens und nicht in seiner Kausalität, und wenn er so eine ausdrückliche Leugnung eines sicheren göttlichen Wissens des Kontingenten aus seiner Kausalität darin findet, so *ist das einfach falsch und hat Grammatik und Kontext gegen sich*, wie jedem Leser des lateinischen Textes ohne weiteres klar ist. P. Stufler übersah, daß es sich für Thomas um zwei Schwierigkeiten handelt, die beide nur scheinbar sind und von denen die eine auf Gottes unwandelbarer Kausalität, die andere auf dem Begriff des Wissens als Wissen, mit Absehen von aller Kausalität, beruht. Das Gleiche gilt von Dr. Schwamm, der S. 96 in der Gefolgschaft Stuflers behauptet: « Weder die Erkenntnis in den geschaffenen Ursachen, noch die Erkenntnis in Gott als der ersten Ursache vermögen die Unfehlbarkeit des Vorherwissens zu begründen, wie der hl. Thomas ausdrücklich festgestellt hat ». Der hl. Thomas hat eben nicht dies, sondern das Gegenteil festgestellt, wie oben weitläufig dargetan ist.

Sehen wir nun zu, wie der hl. Thomas die zweite Schwierigkeit bewältigt.

Wenn wir uns den Unterschied dieser zweiten Schwierigkeit von der ersten richtig vor Augen halten, so ist die Lösung, die der hl. Thomas gibt, leicht und klar zusammenzufassen. « Sciendum est igitur, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis ». Diese Ursachen können sein: 1. notwendig und unvermeidlich wirkende Ursachen,

aus denen eine sichere Kenntnis gewonnen werden kann ; 2. Ursachen, die in den meisten Fällen ihre Wirkung hervorbringen, in weniger zahlreichen Fällen versagen. Diese gewähren die Möglichkeit eines mehr oder weniger wahrscheinlichen Wissens des Zukünftigen, so z. B. über den Ausgang einer Krankheit, den Eintritt von Wind und Regen ; 3. indifferente Ursachen, quae se habent ad utrumque (z. B. der freie geschöpfliche Wille). Aus diesen läßt sich, bevor sie sich nach einer Seite entschieden haben, nichts Sicheres erkennen, wohl aber, wenn die Entscheidung getroffen ist. Die gleiche Unterscheidung der Ursachen begegnet uns, wie wir schon oben gesehen, auch De Verit. VIII 12 ; aber dort fügt der Heilige bei : « Omnes autem huiusmodi effectus qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati » ; hier läßt er das weg, weil er von der Kausalität Gottes absehen und nur vom Wissen als Wissen handeln will. Von diesem Wissen gilt nun, « quod intuetur intellectus divinus ab aeterno unumquodque contingentium non prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato ». Denn sonst würde, wenn das bisher Zukünftige eintritt, Gottes Wissen gemehrt werden. Die Erklärung wird mit Boëthius (De consol. V prosa ult.) gegeben : Das Erkennen entspricht dem Erkennenden, Gott aber ist ewig, also muß das Wissen Gottes den modus aeternitatis haben, « qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc instans ; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius ». Das wird dann noch an einem Beispiel erläutert. *Dabei ist nirgends eine Spur von einer Leugnung der sicheren göttlichen Erkenntnis des Kontingenten aus seiner Kausalität. Im Gegenteil!* Der hl. Thomas weist ausdrücklich darauf hin mit den Worten : « Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur ». Also sieht Gott von Ewigkeit ordinem sui ad rem, d. h. die Beziehung seiner als erster Ursache zur nächsten Ursache, aus der die Wirkung erfolgen wird, d. h. er sieht von Ewigkeit seine Kausalität und darin den Effekt.

P. Stufler glaubt im Artikel 5 auch einen zweiten Beweis zu finden, daß Gott nach dem hl. Thomas das Kontingente in keiner Weise aus seiner Kausalität erkennen könne, denn er könne es in keiner Weise als zukünftig, sondern nur als ewig sich gegenwärtig erkennen. Er

belegt diese Behauptung aus unserem 5. Artikel mit der Antwort auf die 3. Objection: « (Contingens) in se consideratum est contingens; sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsum non refertur nisi secundum quod est in esse actuali »; und außerdem mit vielen andern Zitaten. Aber er beachtet wiederum nicht, daß alle nicht ad rem sind, da sie eben nur vom Wissen Gottes sub ratione scientiae reden, nicht von seiner Kausalität. Übrigens ist der Beweis auch deshalb hinfällig, weil der Willensakt Gottes ebenso wie sein Wissen den modus aeternitatis hat. Wie er durch einen ewigen, unveränderlichen Akt Alles *weiß*, was im Wechsel der Zeit aufeinander folgt, so *will* und wirkt er auch durch einen ewigen, unveränderlichen Akt seines Willens Alles, was im Nacheinander der Zeit *wird*. Darum kann Gott auch in seiner Kausalität Alles als seiner Ewigkeit gegenwärtig erkennen. I. Sent. d. 35 q. 1 a. 5 ad 3: « Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia; unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper ». Wenn also Stufler behauptet: « Denn eine Erkenntnis des Kontingenten aus der Kausalität Gottes wäre eben auch nur eine Erkenntnis desselben, *insofern es zukünftig ist* » (S. 152), so ist dies unrichtig. Unrichtig ist darum auch die Schlußfolgerung: weil die erkannten Dinge Gott in seiner Ewigkeit gegenwärtig sein müßten, um von ihm erkannt zu werden, könne der heilige Thomas nichts wissen von decreta praedeterminantia und praedeterminatio physica. Diese begründen vielmehr die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit Gottes als daß sie sie verhindern.

Einen dritten und letzten Beweis für seine These entnimmt P. Stufler « der Art und Weise, wie der englische Lehrer beständig die Vereinbarkeit des unfehlbaren göttlichen Vorauswissens der kontingenten Dinge mit der geschöpflichen Freiheit begründet » (S. 154 ff.). Die Vereinbarkeit besteht, weil, was in sich kontingent ist, auf das göttliche Wissen bezogen, notwendig ist, « quia ad ipsum non refertur nisi quod est in esse actuali; et ideo simile est, sicut si ego video Socratem praesentialiter currere, quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium ». (Art. 5 ad 3. Ähnlich an andern Stellen). Das soll wieder beweisen, daß nach dem hl. Thomas « zwischen dem göttlichen Vorherwissen und den kontingenten Tatsachen *kein unfehlbarer Kausalnexus* besteht. Wäre letzteres der Fall, . . . dann hätte der hl. Thomas mit seinem Vergleich zwischen dem ewigen göttlichen Schauen und dem zeitlichen menschlichen Sehen gar nichts

erklärt » (S. 155). Auch dieser Beweis entbehrt des Fundamentes. P. Stufler übersieht wiederum, daß Thomas unterscheidet zwischen dem Wissen als Wissen und dem Wissen als Ursache. In den angeführten Stellen spricht der Heilige nicht vom Wissen als Ursache, sondern von dem Wissen als Wissen, und da ist freilich der Kausalnexus ausgeschlossen, wie beim menschlichen Sehen, so beim göttlichen Schauen. (Cf. De Verit. II 14 c.) Dabei bleibt bestehen, daß das mit dem Willen verbundene Wissen jenen unfehlbaren Kausalnexus hat, durch den alles Zukünftige bis ins Einzelne und Kleinste vollkommen erkannt ist. Wo er von diesen spricht, unterläßt er auch nicht zu betonen, daß kein Widerspruch besteht zwischen dieser unfehlbaren Kausalität und der geschöpflichen Freiheit. Mehrere Ausführungen haben wir oben (S. 8 f.) gesehen. Eine besonders bezeichnende sei noch angeführt. In seiner theol. Summa I q. 83 a. 1 ad 3 macht Thomas sich den Einwurf : « Liberum est, quod sui causa est ... Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem ... Ergo homo non est liberi arbitrii ». Die Antwort lautet : (nicht etwa : er bewegt nur durch Schöpfung und Erhaltung des Willens, oder nur im allgemeinen, oder unter Voraussetzung der unabhängigen Willensentscheidung, sondern) : « Liberum arbitrium est causa sui motus ; quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est ; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; *operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* ». (Cf. De Malo VI a.)

Wir sind am Ende unserer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 gelangt. Das Ergebnis ist, daß der Versuch P. Stuflers, in diesem Artikel eine ausdrückliche Leugnung des göttlichen Vorauswissens des Kontingenten und besonders der freien Willenshandlungen auf Grund der göttlichen Kausalität nachzuweisen, vollständig und auf der ganzen Linie gescheitert ist. Die Lehre dieses Artikels 5 zeigte sich in voller Übereinstimmung mit der anderweitigen Lehre des Aquinaten vom göttlichen Wissen, wie sie denn auch allgemein von den Thomisten aufgefaßt wird. Siehe z. B. den vortrefflichen Kommentar der deutschen Thomasausgabe zu :

I q. 14 a. 13 (Bd. II, S. 338 ff.). Es bereitet P. Stufler offenbar Freude, diese Auffassung als « bannesianisch » zu bezeichnen. Die Freude sei ihm neidlos gegönnt. Der wissenschaftlichen Wahrheit zu lieb sei aber darauf hingewiesen, daß schon vor Bañez († 1604) die gleiche Auffassung der Lehre des hl. Thomas vertreten ist von Cajetan († 1534) im Kommentar zu I q. 14 a. 13 n. XVIII ss.; von Franciscus de Silvestris Ferrariensis († 1528), Comment. in S. c. Gent. I c. 67 n. VIII ss. Ja, selbst der geniale Duns Skotus sieht schon die gleiche Lehre bei St. Thomas. Ohne dessen Namen zu nennen, führt er sie an im Opus Oxoniense in I. Sent. d. II q. 2 n. 20; d. VIII q. 5 n. 20; d. XXXIX q. 5 n. 11; Report. Paris. I. Sent. d. XXXIX q. 2, Schol. In der Reportatio major sagt nach dem unverdächtigen Zeugnis Dr. Schwamms der Doctor subtilis unter ausdrücklichem Hinweis auf den hl. Thomas: « Hic dicitur, quod licet respectu Dei scientiae sint aliqua necessaria et necessario evenient, non tamen respectu causarum proximarum est talis necessitas. Dicunt igitur, quod ista contingentia possunt comparari vel ad causam remotam [vel ad causam proximam]. Primo modo contingentia sunt necessaria Deo; secundo modo non sunt necessaria ». ¹ Siehe da, Bannesianismus *vor* Bañez!

Mag jedoch das Ergebnis unserer Untersuchung von dem Stuflers gänzlich abweichen, so ist doch vorbehaltlos seiner Beurteilung des Zusammenhanges der thomistischen Lehre vom göttlichen Vorwissen mit der von der göttlichen Bewegung des Willens zuzustimmen. Da also P. Stufler den hl. Thomas in Bezug auf das göttliche Vorwissen so sehr mißverstanden hat, wird es damit seine Richtigkeit haben, daß auch seine Ausführungen über die göttliche Willensbewegung (im IV. Kapitel seines Werkes) in die Irre gegangen sind.

¹ Schwamm, a. a. O. S. 49.