

Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe

Autor(en): **Schultes, Reginald M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1924)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762641>

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 Lehre des hl. Thomas

über die

Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Im Divus Thomas 1923, pp. 123–145 hatte ich unter dem Titel: «Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler» kritische Bemerkungen gegen die Aufstellungen P. Stuflers erhoben. In der Zeitschrift für katholische Theologie 1923, pp. 533–564, hat nun P. Stufler darauf geantwortet, unter dem Titel: «Zur Kontroverse über die *praemotio physica*.»

In dieser Antwort ist vor allem die Erklärung Stuflers zu vermerken, mit der er bestreitet, «daß er jemals seine *eigene* Ansicht über das Wirken Gottes geäußert habe» (563). Er fügt bei: «Bezüglich beider Autoren (Johannes von Neapel und Thomas von Aquin) bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß sie allerdings den seit Jahrhunderten in der scholastischen Philosophie und katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen *Konkurs* nicht bloß nicht kennen, sondern auch *verwerfen* Aber Sch. wird sich umsonst bemühen, aus meinen Abhandlungen herauszufinden, welches meine persönliche Meinung vom göttlichen *Konkurs* und vom übernatürlichen Einwirken Gottes auf den freien Willen des Menschen sei; er wird aber wohl finden können, daß auch (!) ich, allerdings in sehr schonender Weise, darauf hingewiesen habe, die Ansicht des hl. Thomas habe für die Gnadenlehre bedenkliche Folgen, indem sie zur Leugnung des entitativ übernatürlichen Charakters der auf die Rechtfertigung entfern vorbereitenden Akte führt» (564). P. Stufler stellt also ausdrücklich die Lehre des hl. Thomas in Gegensatz zu dem «seit Jahrhunderten

in der scholastischen Philosophie und katholischen Theologie als *sichere* Lehre angenommenen Konkurs ».

Wir sind P. St. für diese Erklärung insofern dankbar, als dadurch der Fragepunkt geklärt wird. Bis jetzt war Freund und Feind der Ansicht gewesen, St. betrachte die dem hl. Thomas zugeschriebene Ansicht auch als die seinige und als die theologisch richtige. Mit der gegenteiligen Erklärung St.s ändert sich indes die ganze Sachlage. Es handelt sich nicht mehr bloß darum, ob Thomas die *praemotio physica* lehre oder nicht; es handelt sich darum, ob Thomas den von der ganzen katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen göttlichen Konkurs lehre oder aber ihn im Gegensatz zur übrigen Theologie bestreite und infolgedessen in der Gnadenlehre zu haeretischen Folgerungen gelange. Es handelt sich aber fernerhin nicht bloß um die Lehre des hl. Thomas, sondern auch um die ganze *Autorität* des Aquinaten, die bedenklich ins Wanken geraten müßte, wenn die Behauptungen St.s zu Recht beständen. Indirekt kommt damit auch die Autorität der anderen scholastischen Größen, ja der gesamten scholastischen, ja der katholischen Theologie in Frage, die nämlich nach St. seit Jahrhunderten in der Frage über den göttlichen Konkurs einer falschen Spur gefolgt wäre.

Wir sind erstaunt, daß ausgerechnet im Jubiläumsjahre des heiligen Thomas solche Bedenken gegen den hl. Thomas erhoben werden. Während die ganze katholische Welt freudig den großen Heiligen und Gelehrten feiert, während die Päpste immer dringender die Philosophie und Theologie des Aquinaten empfehlen, ja vorschreiben, erhebt sich im Norden eine Stimme, und zwar aus der sonst so verdienten Gesellschaft Jesu, und versucht *Thomas in Gegensatz zu bringen zur sicheren Lehre der Theologie, ja scheut sich nicht, den Vorwurf der Haeresie zu insinuieren.*

Da kann es nicht befremden, daß St. auch mir gegenüber Vorwürfe erhebt. St. wirft mir Gereiztheit, Ausfälle gegen seine Person, « geradezu unglaubliche Entstellungen » seiner Worte und Ansichten, Verdächtigung seiner kirchlichen Gesinnung, und zu wiederholten Malen « bedenklichen Mangel an Kenntnis der thomistischen Lehre » vor (533, 547). Ich muß diese Vorwürfe als unberechtigt zurückweisen. Ich habe St. *Irrtümer* vorgehalten, aber mit keiner Silbe seine kirchliche *Gesinnung* in Zweifel gezogen. Man kann doch wahrlich jemand auf einen theologischen Irrtum aufmerksam machen, ohne ihm die kirchliche Gesinnung abzusprechen. Oder will St., wenn er dem hl. Thomas

Irrtümer in der Gnadenlehre vorhält, ihm etwa auch die kirchliche Gesinnung absprechen? Was den Ton meiner Ausführungen betrifft, suchte ich St. gegenüber möglichst schonend vorzugehen; aber gewisse Dinge mußten einmal mit Namen genannt werden. St. bemerkt, daß er meinem Beispiele nicht folgen wolle; er hat mich aber überboten. Ich hatte z. B. bemerkt, daß St. den richtigen Begriff im ersten besten philosophischen oder theologischen Lehrbuche hätte finden können. St. benützt dies zur Insinuation, als hätte ich meine Anschauungen aus Lehrbüchern geschöpft (549). St. kann beruhigt sein. Ich habe im Orden als Lehr- und Textbuch der Theologie die Summa des hl. Thomas studiert; ich habe in meiner bald fünfundzwanzigjährigen Lehrtätigkeit fast alle Teile der Summa vorgetragen, verschiedene Teile zu wiederholten Malen. Bezüglich der « Entstellungen » der Ansichten St.s und bezüglich des richtigen Verständnisses des hl. Thomas wird sich die Wahrheit im Verlauf der Untersuchungen zeigen. Ich wiederhole auch, was ich bereits das letztemal bemerkt, daß ich nämlich nur ungern die Fehler St.s aufdecke; aber mehr noch wie früher zwingt St. mich dazu, sowohl durch den Inhalt seiner Aufstellungen als durch die Art, wie er sie vorträgt.

Eine Zeitschrift, die den Namen « Divus Thomas » führt, kann unmöglich stumm an solchen Angriffen gegen den hl. Thomas vorübergehen. Das werden auch unsere Leser begreifen und in diesem Falle nicht zuletzt die Mitglieder des verdienstvollen Jesuitenordens. Ich betone übrigens, daß meine Kritik nur die objektive Seite der Behauptungen St.s betrifft, die subjektive Intention P. St.s bleibt außer Frage.

St. hat inzwischen seine Ansichten auch in einem Werke « De Deo operante » vertreten. Ich beschränke mich aber auf den gegen mich gerichteten genannten Artikel. Ganz im Sinne meiner Bemerkungen schreibt aber Prof. N. Balthasar, selbst kein ausgesprochener Thomist — er bestreitet die *praemotio physica* — zu dem eben genannten Werke St.s: « D'après le P. Stufler Dieu a donné une fois pour toutes, aux créatures de pouvoir agir et elles usent de ce pouvoir en vraies causes principales. C'est dans ce sens que sont interprétés les textes classiques du De Pot. III, 7; C. G. III, 67; I, q. 105. *Qu'il faille pour cela leur faire violence, intervenir du dehors pour réaliser un gauchissement, il n'est pas un lecteur familier quelque peu avec l'œuvre de saint Thomas qui en doutera un instant* » (Revue Néo-schol. 1923, p. 454).

Um Ordnung und Übersicht in die ganze Untersuchung zu bringen, habe ich vier Hauptsätze zusammengestellt, die St. als Lehre des hl. Thomas aufstellt, die auch sämtlich der allgemeinen Lehre der Theologie widersprechen. Diese vier Leitsätze sind folgende :

1. « Auch Gott kann den Willen nur insofern bewegen, als er durch die Schöpfung ihm ein inneres bleibendes Prinzip, nämlich die *inclinatio in bonum universale* gibt » (548).

2. « *Moveri violenti* heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls » (548).

3. « Gott bewegt und appliziert nicht jedes einzelne Geschöpf unmittelbar durch sich selbst zur Tätigkeit » (537).

4. « Gott ist *causa universalis* alles Seins dadurch, daß er alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt » (553), « insofern er die Materie schafft, welche die partikulären Ursachen durch Erzeugung neuer Formen determinieren und spezifizieren » (559).

I. Inwiefern kann Gott den Willen bewegen ?

Die erste Lehre, die Thomas nach St. vertreten soll, lautet : *Gott kann den geschaffenen Willen nur insofern bewegen, als er ihm die inclinatio in bonum universale gibt* (548). Damit will St. die *prae-motio physica* aus der Lehre des hl. Thomas ausschalten. Seine Behauptung geht aber weiter : nach ihr soll Thomas jeden *concursum divinum* (außer durch Erschaffung und Erhaltung der Willenskraft) ablehnen. Wir haben hier die erste Lehre, die kein Theologe zu vertreten wagte. Wie beweist nun St. seine Behauptung ?

Das Hauptargument St.s lautet :

« Der *motus naturalis* kann nur vom *generans* und zwar nur durch die *generatio* verursacht werden, insofern bei dieser der Körper eine seiner Natur entsprechende bleibende Form erhält ; daraus folgert Th., daß auch Gott den Willen nur insofern bewegen kann als er durch die Schöpfung ihm ein inneres bleibendes Prinzip, nämlich die *inclinatio in bonum universale* gibt » (p. 548).

Tatsächlich lehrt aber Thomas umgekehrt : Gott und nur Gott kann den Willen (als äußeres Prinzip) bewegen, weil Gott der Schöpfer und Erhalter der Willenskraft ist. St. verwechselt die zwei Sätze : « *Nur Gott, der den Willen erschaffen, kann ihn auch effektiv bewegen* », und den andern : « *Gott kann den Willen nur insofern bewegen, als er ihm*

die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat.¹ Das zeigen gerade die von St. gerufenen Texte.

St. beruft sich zuerst auf I q. 105, a. 4. Das Thema dieser Quaestion wird von Thomas folgendermaßen angegeben: «Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae qui est *mutatio* creaturarum.» In diesem Sinne stellt Thomas der Reihe nach die Fragen: *utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam* (substantielle Veränderung der Körper), *utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus* (Bewegung und Beeinflussung der Körper und Körperkräfte), *utrum Deus moveat immediate intellectum creatum* (Veränderung des Denkens), *utrum Deus possit movere voluntatem creatam* (Veränderung des Wollens). Aus dieser ganzen Fragestellung ergibt sich, daß es sich im a. 4 um *eine nach der Schöpfung von Seite Gottes erfolgende Veränderung des Wollens* handelt.

Die Antwort des Aquinaten lautet: Gott kann den Willen in zweifacher Hinsicht bewegen, nämlich als Objekt und als Schöpfer der Willenskraft (*qui causat virtutem volendi*). Er schließt: «Unde utroque modo *proprium* est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, *interius eam inclinando*.» Thomas lehrt also: *Gott kann* den von ihm erschaffenen Willen *bewegen, weil* er ihn erschaffen hat, weil er ihm die *inclinatio in bonum universale* gegeben — St. aber läßt Th. lehren: Gott kann den Willen *nur insofern* bewegen *als* er ihm die Willenskraft gibt; Thomas lehrt ferner, daß Gott den Willen bewegt «*interius eam inclinando*», d. h. sein Wollen auf ein Objekt richtend — «*velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis*» — St. läßt Th. sagen: Gott bewegt den Willen nur insofern, als er ihm die *inclinatio in bonum universale*, d. h. die Willenskraft, gibt.

Das gleiche ergibt sich aus der resp. ad 1. Die 1. Ob. hält nämlich entgegen, daß eine *motio ab extrinseco* eine Nötigung des Willens besage — die ewige Objektion aller Gegner der *praemotio physica*. Th. antwortet: «*Deus movendo voluntatem non cogit ipsam quia dat ei propriam inclinationem*» (ad 1). St. interpretiert: Gott

¹ Scholastisch könnte man die Formel St.s auch wie folgt distinguieren: Gott bewegt den Willen nur insofern als er ihm die Tendenz zum Guten gibt: *specificative, concedo*; *reduplicative, nego*. D. h. Nur *jener*, der dem Willen seine Strebekraft gibt (*specificative*), also nur Gott, kann den Willen bewegen, *conc.*; Gott, der Schöpfer, kann den Willen *nur insofern* bewegen (*reduplicative*) als er ihm die Kraft zum Wollen gibt: *nego*.

bewegt den Willen *nur insofern*, als er ihm die *inclinatio in bonum universale* gibt. Der Sinn ist aber folgender: Gott bewegt zwar den Willen, aber auch bei dieser Bewegung nötigt er ihn nicht, sondern gibt ihm den eigenen freien Willensakt. Gott kann dies tun, weil er als Schöpfer des Willens diesen innerlich beherrscht, und darum den Willen innerlich umgestalten kann: *interius eam inclinando*.

An zweiter Stelle wird I-II q. 9 a. 6 zitiert. Thomas schreibt dort: «*quod motus voluntarius eius (sc. hominis) sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus*». Hier wird noch deutlicher als früher gesagt: *nur Gott* kann den Willen bewegen. St. aber deutet dies wieder um: Gott kann den Willen nur dadurch bewegen, daß er ihm die Willenskraft gegeben hat.

Das gleiche sagt drittens Thomas C. G. III c. 88: «*Inclinationes naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid (d. h. dem Willen einen bestimmten Willensakt geben) non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.*»

St. beruft sich viertens für seine These, daß Gott den Willen nur insofern bewege als er ihm die *inclinatio in bonum universale* schöpferisch gegeben, auch auf De Verit. q. 22 a. 8. Dort fragt Thomas: *Utrum Deus voluntatem cogere possit*. Er antwortet: «*Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere*», d. h. Gott kann bewirken, daß der Wille etwas anderes will als er früher wollte, und zwar de necessitate, d. h. daß der von Gott bewirkte Willensakt mit unfehlbarer Sicherheit eintritt, aber ohne daß dem Willen Gewalt angetan würde. Hier handelt es sich wiederum offenbar um eine nach der Schöpfung erfolgende Einwirkung Gottes: Thomas spricht von einer *immutatio voluntatis*, d. h. von einer Änderung des Willens, so zwar, daß an Stelle eines früheren bestimmten Willensaktes ein anderer tritt: «*cum Deus voluntatem immutat, facit (bewirkt) ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio (ein anderer Willensakt), et ita quod prima auferatur et secunda maneat.*» Diese Umstimmung des Willens, wie z. B. bei der Bekehrung des Sünders, geschieht ohne Ausübung von Zwang.

In der Erklärung führt der Heilige zuerst aus, daß Gott den Willen selbst *umwandle* (wie wir bereits angeführt haben), so daß dem Willen keine Gewalt angetan werde — was ich selbst will, ist kein

actus violentus. Dann fährt Th. weiter: «Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura», d. h. wie Gott die ganze Natur mit seiner Allmacht beherrscht, so beherrscht Gott auch den Willen und kann in ihm jeden beliebigen Willensakt bewirken. «Unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agentis, sed a Deo ut a primo agente qui vehementius imprimit», d. h. wie jede naturnotwendige Tätigkeit eine Wirkung Gottes ist, so ist auch jeder Willensakt, als Akt, von Gott bewirkt. Ja Thomas fügt bei, daß Gott intensiver wirke als selbst der Wille, der den Akt setzt: «vehementius imprimit.» Darum schließt Thomas: «*unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud (daß er etwas anderes will), ita, et multo amplius, Deus.*»

St. stützt sich für seine Interpretation darauf, daß nach Th. Gott wie Urheber der naturnotwendigen Tätigkeit, so der freien Willensakte sei. Weil nun Gott Ursache der naturnotwendigen Tätigkeit durch die Schöpfung ist, soll folgen, daß er auch Ursache der Willensstat durch die Schöpfung des Willens sei. Aber der Vergleich des hl. Thomas zielt nur dahin, daß Gott *ebenso sehr* Ursache der freien wie der notwendigen Tätigkeit sei. Daß aber Gott *nur durch die Schöpfung* Ursache der beiden Tätigkeiten sei, sagt Thomas nicht, sondern wird ihm nur von St. in den Mund gelegt. — Auf eine andere Begründung kommen wir später zu sprechen.

St. hätte auch den a. 9 der gleichen Quaestio zitieren können, wo Th. sagt, daß «per modum causae efficientis» «solus Deus potest *inclinationem voluntatis* quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult*». Hier ist doch wohl nicht die Rede von einem Einfluß vermöge der Schöpfung des Willens, sondern von einer nachfolgenden Beeinflussung des Willens «per modum causae efficientis», wodurch bewirkt wird, daß der Wille etwas anderes will als früher. Grund: weil Gott dem Willen seine Kraft gegeben hat.

Weiter folgt De Malo q. 3 a. 3 u. 6. In a. 3 untersucht der englische Lehrer: Utrum diabolus sit causa peccati. Thomas antwortet: «Causa perficiens et *propria* voluntarii actus est *solum id quod operatur interiorius* (sc. in voluntate). Hoc autem nihil aliud esse potest quam *ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima* Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit.» Thomas sagt immer das gleiche: *nur Gott*

kann den Willen des Menschen effektiv als *causa* zu einem Akt bewegen ; aber er sagt *nicht*, daß er ihn *nur insofern* bewege als er ihm die Kraft zum Wollen gegeben habe, sondern fügt vielmehr bei, daß Gott den bestehenden Willen « *inclinare potest quocumque voluerit* », d. h. zu jedem Objekt, zu jedem Willensakt. — Der a. 6 gibt nur die allgemeine Unterscheidung von *movens per se et per accidens*.

St. appelliert weiter an *Compend. theol. c. 129*. Wir haben nichts dagegen. Thomas schreibt dort : « *Cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens (eine aus dem Inneren hervorbrechende Tendenz) et comparetur inclinationibus naturalibus : sicut inclinationes naturales rebus naturalibus (Körper) solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis.* » Diese Worte hat St. offenbar im Auge. Aber Th. fügt bei oder besser folgert : « *Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem si Deus voluntatem hominis movet ; sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operetur.* » Der Sinn ist wieder : Gott kann den von ihm geschaffenen Willen ohne Beeinträchtigung der Freiheit auch nachträglich bewegen ; allerdings *nur Gott*, wie auch nur Gott den Körpern ihre naturnotwendige Tätigkeit geben kann : weil Gott allein Ursache der Natur und des Willens ist. Thomas fügt zur Ergänzung noch bei : « *sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae* », d. h. die Wirkung seiner Wirksamkeit ist in den Körpern ein naturnotwendiger Akt, im Willen das freie Wollen.

Endlich noch *De Carit. a. 1*, auf den St. bei anderer Gelegenheit so viel Gewicht gelegt hat. In diesem Artikel bekämpft der heilige Thomas die Ansicht des P. Lombardus, der gelehrt hatte, daß die *Caritas* kein eingegossener, übernatürlicher *Habitus* sei, sondern der Heilige Geist selbst. Dagegen macht Thomas geltend, daß der Akt der Liebe, als Willensakt, aus einem inneren Prinzip hervorgehen müsse : « *sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita et actiones voluntariae (also auch der Akt der Liebe) oportet quod a principio intrinseco procedant.* » Thomas begründet dies noch weiter und zeigt, daß es auch für Gott unmöglich sei zu bewirken, daß ein Akt, der nicht aus einem inneren Prinzip hervorgeht, sondern « *a principio extrinseco* », ein Willensakt sei. — Nun fährt aber Thomas weiter : Der Akt der *caritas* übersteigt nach der Lehre des Glaubens die natürliche Kraft des Willens, weil er eben ein übernatürlicher Akt ist. Daraus folgt :

«actus igitur qui excedit facultatem naturae humanae, non potest esse homini *voluntarius* nisi superaddatur naturae humanae aliquid *intrinsicum* voluntatem perficiens, *ut talis actus a principio intrinseco* proveniat.» Da es sich bei der *caritas* um eine ständige Disposition handelt, muß dieses *intrinsicum* voluntatem perficiens ein *habitus* sein — das beweist Thomas noch besonders daraus, daß wer die Liebe hat, den Akt der Liebe *prompte et delectabiliter* erwecke, was einen *Habitus* voraussetze. Daraus folgert der hl. Thomas endlich, daß die *caritas* ein geschaffener *Habitus* sei. Das gleiche betont Thomas II-II q. 23 a. 1 mit besonderer Hervorhebung des Vorzuges der *caritas* vor den anderen eingegossenen *Tugenden*.

Was folgt nun aus diesen Ausführungen für unsere Frage? St. meint: ein Akt, der aus der *praemotio physica* hervorgeht, ist kein *actus voluntarius*, also noch weniger frei; er beruft sich auf die Worte: «non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius.» Aber der Sinn dieser Worte ist nach dem ganzen Artikel der, daß ein Akt, der *ausschließlich* a principio extrinseco ist, kein *actus voluntarius* sein könne, nicht einmal de *potentia divina*. Darum muß der Akt der Liebe als *actus voluntarius* aus dem *Willen* hervorgehen; als *actus supernaturalis* verlangt er aber noch «aliquid *intrinsicum* voluntatem perficiens», aus dem er hervorgehen kann; weil endlich die *caritas* eine bleibende Tugend ist, muß dieses «*intrinsicum* voluntatem perficiens» ein *habitus* sein. St. setzt nun bei der *praemotio physica* wieder voraus, daß es sich um einen Akt handle, der *ausschließlich* ab extrinseco gesetzt würde. Wie oft muß es aber noch gesagt werden, daß die *motio divina* zwar von außen erfolgt, nämlich von Seiten Gottes, die *Tätigkeit* aber, zu der Gott den Willen bewegt, aus dem Willen hervorgeht, also a principio intrinseco! Auch jenes «*intrinsicum*, voluntatem perficiens», von dem der Aquinate hier spricht, fehlt bei der *praemotio* nicht, nur braucht es nicht der übernatürlichen Ordnung anzugehören, wenn es sich um einen natürlichen Akt handelt, oder braucht kein *Habitus* zu sein, wenn es sich um einen vorübergehenden Akt handelt. Der a. 1 der quaestio de *caritate* beweist also absolut nichts gegen die *praemotio physica*. Überdies gibt Thomas noch ausdrücklich die *motio* des Heiligen Geistes zu, indem er sagt: «Cum Spiritus S. sit virtuosissimum movens, sic movet ad diligendum quod *etiam* habitum caritatis inducat» (ad 3). Die *Objektion*, wie übrigens die ganze Ausführung des Aquinaten, zeigt außerdem, daß die *motio* außer Frage

stand. Thomas bestreitet darum auch keineswegs die *motio* von Seiten des Heiligen Geistes zum Akt der Liebe, verlangt aber *außerdem* noch die Eingießung eines Habitus, damit der Wille entsprechendes Prinzip der *übernatürlichen* Liebesakte sei. Das ist ja auch der allgemeine Beweis des hl. Thomas für die Existenz von übernatürlichen Tugendhabitus (I-II q. 55 ss.).

Noch weniger beweist dieser Artikel etwas für die in Frage stehende Behauptung St.s. Wenn Thomas lehrt, daß der Akt der Liebe nicht ausschließlich vom Heiligen Geist bewirkt werden könne, sondern im Willen einen übernatürlichen Habitus fordere, so folgt daraus doch keineswegs, daß Gott den Willen nur insofern bewege als er ihm die *inclinatio naturalis* gebe oder einen Habitus eingieße.

St. hat aus dem eben behandelten Artikel die Folgerung gezogen, daß nach Th. Gott in der übernatürlichen Ordnung den Willen nur durch Eingießung übernatürlicher Habitus bewegen könne. Er findet selbst, daß diese Lehre nicht leicht vereinbar sei mit dem Dogma des Tridentinums über die Übernatürlichkeit der entfernt zur Rechtfertigung vorbereitenden Akte. Er hätte noch beifügen können, daß nach seiner Voraussetzung Thomas überhaupt die *gratia actualis* negiere. Eine Widerlegung verdient diese Behauptung nicht. Es sei indessen noch einmal das Wort des Aquinaten angeführt: «*cum Spiritus Sanctus sit virtuosissimum movens, sic movet ad diligendum quod etiam habitum (caritatis) inducat.*»¹

St. urteilt über meine Interpretation wie folgt: «*Er (Sch.) hat die Lehre des hl. Thomas vom generans als motor der Körper und deren Anwendung auf die Willensbewegung durch Gott nicht verstanden*» (549). Ich antworte mit den Worten St.s: «*Wem der richtige Sinn und das wahre Verständnis fehlt, darüber dürfte nach den bisherigen Darstellungen kein Zweifel bestehen.*»

St. fährt weiter: «*Er (Sch.) faßt die von Gott in den Willen hineingelegte inclinatio naturalis in bonum universale als ein passives Prinzip auf, das erst von außen durch einen Impuls in Tätigkeit gesetzt werden muß, während es nach Thomas ein principium activum ist*» (549 f.). Ich antworte: daß die *inclinatio naturalis in bonum universale*, sei es als Willenskraft, sei es als aktuelle Tendenz gefaßt, ein *principium activum* sei, ist von mir nie bestritten worden; kein Thomist hat je bestritten, alle lehren es vielmehr, daß der Wille das innere, aktive Prinzip der *Willensakte* sei.² Außerdem lehren die Thomisten mit Thomas, daß der

¹ Vergl. zu dieser Frage die vorzügliche Untersuchung von Dr. Fr. Zigon, *S. Thomae a. 1 de Caritate et praemotio physica*, in *Divus Thomas*, 1924, pp. 24–34.

² Es sind aber hier die beiden technischen Termini «*principium activum*» und «*potentia activa, bzw. passiva*», zu unterscheiden. Verstand und Wille

Wille schon durch seine Natur, bzw. durch die Schöpfung, zum Streben nach dem bonum in universali bestimmt ist (I-II q. 10 a. 1) und insofern keiner neuen motio bedarf. Die Thomisten betonen aber auch, daß diese naturhafte Bestimmung (*inclinatio naturalis*) eine *determinatio quoad specificationem actus* ist. Dagegen halten sie mit Thomas und der evidenten Erfahrung fest, daß *quoad exercitium actus* der Wille *quandoque in actu quandoque in potentia* ist. Der Wille ist also ein *principium activum*, das bald in actu, bald in potentia tätig ist: so ist meine Hand das principium activum des Schreibens, aber bald actu, bald in potentia tätig. Daraus folgern die Thomisten mit Thomas: « Omne quod aliquando est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente; manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid cum hoc prius non vellet; necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum » (I. c.): so muß auch die Hand, eben weil sie *quandoque in actu quandoque in potentia* tätig ist, zum Schreiben bewegt werden, ohne deswegen aufzuhören, ein principium activum zu sein. In diesem Sinne sagt der heilige Thomas: « potentia appetitiva est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum » (I-II q. 18 a. 2 ad 3).

St. schließt mit den Worten: « Indem Gott dieses innere aktive Prinzip dem Willen bei der Erschaffung mitteilt, bewegt er ihn in der natürlichen Ordnung zu allen seinen Tätigkeiten » (550). Diese Folgerung ist zweideutig. Gewiß ist Gott als Schöpfer der Willenskraft zugleich auch Ursache aller Willensakte, insofern nämlich der Wille seine Akte nur mittels der in der Schöpfung erhaltenen Kraft setzt, also nach dem Prinzip: *causa causae, causa causati*; ferner ist es gewiß, daß Gott auch als Urheber der *inclinatio in bonum* Ursache aller Willensakte ist, aber wieder nur insofern als der Wille alles, was er will, vermöge der natürlichen Tendenz zum bonum will. *Aber das ist nicht alles*. Gott ist *außerdem* noch Ursache der Willensakte, indem er den Willen auch nach der Schöpfung effektiv bewegt, umstimmt, appliziert.

Der hl. Thomas macht sich darum die Ansicht St.s zur Objektion (I q. 105 a. 5). Dort wendet die 3. Objektion ein: « *Faciens dicitur esse causa operationis in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.* » Wie wir sehen,

werden *principia activa* in Bezug auf die Setzung ihres *Aktes* genannt. So sagt der hl. Thomas: « *voluntas est activum principium* »; allerdings mit der Beifügung: « *non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa* » (I-II q. 10 a d).

Dagegen wird eine *Potenz* aktiv oder passiv in Bezug auf ihr *Objekt* genannt: *potentia activa* jene, die ihr Objekt hervorbringt, verursacht, *potentia passiva* jene, welche ihr Objekt voraussetzt und von ihm abhängig ist: so lehrt Thomas I q. 79 a. 2, daß der Intellekt eine *potentia passiva* sei, weil er sein Objekt, das *ens universale*, d. h. die gegebene Wirklichkeit, nicht verursache, sondern von ihm beeinflusst werde. Das gleiche gilt vom Willen, ja in verstärktem Maße.

ist die Objection identisch mit der Lehre St.s. Thomas aber weist sie zurück mit den Worten: « Ad tertium dicendum, quod Deus *non solum* dat formas rerum, *sed etiam* conservat eas in esse *et applicat eas ad agendum* et est finis omnium actionum. »

Doch fragen wir umgekehrt, aus welchem Grunde St. zu seiner irrthümlichen Interpretation gelangt ist. Sein Ausgangspunkt ist, wie er ausdrücklich hervorhebt, die Lehre des Aquinaten vom generans als motor der Körper. Nach dieser Lehre ist der Urheber eines *Körpers* — also Gott oder (nach der alten Physik) der agens generans — auch Ursache der natürlichen, naturnotwendigen *Tätigkeit* der Körper. So sagt Thomas (C. G. III c. 67): « Omnis *operatio* quae consequitur aliquam virtutem *altribuitur* sicut causae *illi rei quae dedit illam virtutem* : sicut virtus gravium et levium (sc. corporum) naturalis consequitur formam ipsorum . . . ; et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans qui dedit formam. » Daraus schließt Thomas, daß Gott als Schöpfer des Willens auch Ursache der Willenstätigkeit sei. St. schließt nun daraus: weil nach Thomas Gott als Schöpfer aller Kräfte auch *Urheber* ihrer naturnotwendigen *Tätigkeit* ist, *bewegt* er sie nach Thomas auch *nur* insofern als er die Kräfte erschaffen hat.

St.s *Argument* lautet in forma wie folgt: Nach Thomas ist Gott als *Schöpfer* der Kräfte auch *Urheber* ihrer *Tätigkeit*. Wenn aber Gott als Schöpfer auch Urheber der Tätigkeit ist, *bewegt* er die Kräfte nur insofern als er die Kräfte erschaffen hat (und erhält).

Also *bewegt* nach Thomas Gott die Kräfte nur insofern als er sie erschaffen hat und erhält.

Der Untersatz ist offenbar falsch und besagt einen unbegründeten und unberechtigten transitus: wenn nämlich Gott auch schon als Schöpfer Ursache der geschaffenen *Tätigkeit* ist, so folgt daraus keineswegs, daß Gott die von ihm geschaffenen Kräfte nicht auch weiterhin *bewegt*, *beeinflusst*, *appliziert*.

St. betrachtet es als seine große Entdeckung, daß Thomas die Willenstätigkeit beständig mit dem motus naturalis vergleiche. Ich will St. das Verdienst nicht streitig machen, auf diesen Punkt besonders hingewiesen zu haben. Aber ebenso entschieden muß seine Deutung dieses Lehrpunktes des Aquinaten abgelehnt werden. Der Aquinate lehrt allerdings, daß sowohl der motus naturalis, also die naturnotwendige Tätigkeit der Körper, als auch die Willenstätigkeit aus einem inneren Prinzip hervorgehen müssen; ebenso lehrt er ferner, daß nur Gott die freie Willenstätigkeit beeinflussen könne, wie nur der Schöpfer und die causa generans die Naturtätigkeit geben könne. *Diese* zwei Lehrpunkte sind aber auch immer von den Thomisten fest gehalten worden. Wenn sie weniger betont wurden, geschah es deswegen, weil niemand sie bestritt. Dagegen schließt St. ganz mit

Unrecht, daß die Willenstätigkeit *nur insoweit* aus einem äußeren Prinzip stammen, d. h. von Gott sein könne, als dieser den Willen mit seiner Tendenz erschafft und erhält. Die Lehre des hl. Thomas lautet vielmehr: *Nur Gott kann den freien Willen bewegen*, wie nur Gott den Körpern ihre naturnotwendige Tätigkeit geben kann.

II. Ist jede von außen erfolgende motio eine motio violenta ?

1. St. stellt weiter folgenden Satz als Lehre des hl. Thomas auf: « Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls » (548). St. will damit die praemotio physica ausschließen, da nach diesem Satz jeder aus der praemotio physica hervorgehende Willensakt ein motus violentus wäre. Wie aber ohne weiteres einleuchtet, würde Thomas damit Gott auch außerdem jede aktive Einwirkung auf den Willensakt absprechen; Gott würde eben, wie bereits gesehen, nur insofern den freien Willensakt bewirken, als er den Willen mit seiner Tendenz zum bonum erschaffen hat und erhält. Auch hier handelt es sich also nicht bloß um die praemotio physica, sondern um den aktiven Konkurs Gottes überhaupt, so wie man ihn bisher verstanden und vertreten hat: Gott sollte, außer durch Erschaffung und Erhaltung der Willenskraft und -Tendenz, nicht aktiv auf den freien Willensakt einwirken, weder in der natürlichen, noch in der übernatürlichen Ordnung. Es braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden, daß damit dem Doctor communis eine Lehre zugewiesen wird, die der allgemeinen Lehre der Theologie widerspricht und die kaum ein Theologe zu vertreten wagte.

2. Ich habe die Definition St.s bestritten, indem ich zeigte, daß nach Thomas nicht jede motio ab extra ein motus violentus sei, sondern nur jene, bei der das bewegte Subjekt den Akt, zu dem es bewegt wird, nicht selbst setzt (141 s.). Es sei hier nur eine Stelle wiederholt (I-II q. 9 a. 4 ad 2), wo Thomas auf die Objection: « violentum est cuius principium est extra », also auf die These St.s, antwortet: « Hoc non sufficit ad rationem violenti quod principium sit extra; sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens: quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest; quia sic idem vellet et non vellet. » Thomas spricht hier von einer motio ab extra, ab exteriori principio, d. h. von Gott. Diese motio ist nicht

die schöpferische und erhaltende Tätigkeit Gottes, sondern eine andere Einwirkung Gottes auf den Willen, eben jene, die man als *motio* oder *concursum divinum* bezeichnet. Thomas bestreitet rundweg, daß *jede motio ab extra* eine *motio violenta* sei — die Definition ist also falsch, bzw. ungenügend. « *Oportet addere* », d. h. die Definition muß dahin ergänzt werden, daß die *motio ab extra* dann eine *motio violenta* sei, wenn das *patiens*, d. h. das bewegte Subjekt, « *nullam conferat vim* », d. h. zur Setzung des Aktes, zu dem es bewegt wird, nicht selbst mitwirke, wenn der Wille nicht selbst wolle, den Willensakt nicht selbst setze. Dies sei aber beim Willen nicht der Fall, fährt Thomas weiter: « *Nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota.* » Der Wille wird also zwar von Gott, als einem äußeren Prinzip, bewegt, durch einen vorübergehenden Impuls, aber so, daß infolge der Einwirkung Gottes der Wille selbst will, den freien Willensakt selbst setzt — eben deswegen ist die *motio* keine *violenta*. Ein *motus violentus*, ergänzt Thomas noch, wäre dann gegeben, wenn der *motus* « *esset contrarius motui voluntatis* », d. h. wenn das, was Gott im Willen bewirkt, der Willensbewegung entgegengesetzt wäre. Das sei aber im gegebenen Falle unmöglich: « *quia sic idem vellet et non vellet* », d. h. der Wille würde zugleich wollen und nicht wollen.

Nach Thomas ist also nicht jeder *motus ab extra* ein *motus violentus*. St. übergeht in seiner Antwort diese und andere von mir angeführte Stellen. Wenn *ich* ein ähnliches tue, schließt St.: dies « erweckt unwillkürlich den Eindruck, daß ihm dieselben Verlegenheit bereiten und er ihnen ratlos gegenüber steht » (564).

3. Statt dessen wirft sich St. auf die Kritik eines von mir gebrachten Beispiels. Ich hatte geschrieben: « Joh. bringt als Beispiel eines *motus secundum propriam inclinationem* den Fall, daß ein Stein *abwärts* bewegt wird. » St. bemerkt: « Hier zeigt es sich wieder, wie wenig Sch. den hl. Thomas kennt. Denn das Schicksal will es, daß Th. gerade dieses Beispiel gebraucht, um eine Art des *motus violentus* zu illustrieren » (548). Allein gerade das Gegenteil ist der Fall: auch Thomas bringt das gleiche Beispiel, und zwar gerade in den von St. angezogenen Texten; für den *motus violentus* bringt er andere Beispiele, nämlich wenn ein Stein *aufwärts* geworfen wird, oder, wenn abwärts, so, daß sein Fall *beschleunigt* wird. Sehen wir uns die von St. angezogenen Stellen an.

St. beruft sich vorerst auf II-II q. 175 a. 1 — Thomas behandelt dort den *raptus*, die Verzückung. Hier stellt Th. zuerst die richtige Definition von *motus violentus* auf: « *Violentum dicitur cuius principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur* » — der zweite Teil der Definition, die *differentia specifica* des *motus violentus*, fehlt in der

Definition St.s. Daraus schließt Th.: « Ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. » Es genügt also nicht, daß der raptus von außen erfolge (wie es nach der Definition St.s folgen würde), sondern das Ziel des raptus muß gegen die Tendenz des leidenden Subjektes sein. So wird auch der herabgestoßene Stein nicht gegen die bei ihm vorausgesetzte Tendenz nach unten gestoßen, also nicht violenter. Th. führt aber noch weiter aus, daß das Ziel des raptus in zweifacher Art gegen die Tendenz des leidenden Subjektes sein könne, nämlich: « Uno modo quantum ad *finem* inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, *feratur sursum*; alio modo quantum ad *modum* tendendi, puta si lapis *velocius* proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. » Der hl. Thomas sagt also selbst, daß nicht das *Herabstoßen* eines Steines ein motus violentus sei, sondern das *Aufwärtswerfen* oder die *Beschleunigung* des Falles. Darum schließt auch Thomas, daß rapi ad paenam ein raptus violentus sei, die von Gott verursachte Verzückung aber nicht.

Das gleiche lehrt Thomas an der zweiten angezogenen Stelle: De Verit. q. 13 a. 5 ad 1. Hier schreibt Thomas: « Nec tamen potest dici omnino violentia nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis proiicitur deorsum *velocius* quam sit dispositio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens ». Ebenso de Coelo et mundo, 1, 3 lect. 7. Dort sagt der hl. Thomas: « Est motus secundum naturam cuius principium est in ipso quod movetur: non solum autem principium activum sed etiam passivum: quod quidem est potentia per quam aliquid est naturaliter *susceptivum motionis* alterius. Et ideo, cum corpora inferiora moveantur a corporibus superioribus, non est motus violentus, sed naturalis: quia in corporibus inferioribus est naturalis aptitudo ut sequantur motiones superiorum corporum (nämlich nach der alten Physik). Motus autem violentus est quando nullum principium motus est ab intrinseco sed solum ab extrinseco, sicut cum homo proiicit corpus grave *sursum* in quo nulla est naturalis aptitudo ad talem motum. »

Endlich hält St. mir einen Text aus C. G. III c. 88 entgegen, mit der Bemerkung: « Hätte Sch. (diesen) Text des hl. Thomas genauer betrachtet, dann wäre ihm dieses Mißgeschick nicht begegnet » (549).

Der hl. Thomas sagt an der angezogenen Stelle: « Agens exterius sic solum naturaliter movet in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. »

St. schließt aus dieser Stelle: « Nach Thomas kann also nur der generans einen motus naturalis per se verursachen; jedes andere agens aber bewirkt denselben nur per accidens durch Beseitigung von Hindernissen. Da aber jener, der einen Stein den Berg herunterstößt, weder generans noch removens prohibens ist (?), kann er nur einen motus violentus verursachen » (549). Thomas sagt aber gerade das Gegenteil,

nämlich erstens : nur der generans kann dem Körper die *naturnotwendige* Tätigkeit geben (*naturaliter movet*) ; zweitens : jedes andere agens wirkt *entweder* gewaltsam auf den Körper ein (Hinaufwerfen des Steines oder Beschleunigung des Falles) *oder bewegt ihn per accidens*. Nicht jeder motus also, auch wenn er nicht vom generans stammt, ist ein motus violentus, sondern kann auch ein motus per accidens sein. St. meint allerdings : « jener der den Stein den Berg herabstößt, ist weder generans noch removens prohibens » (549). Das erste ist richtig, das zweite aber falsch. Wer den Stein bergabstößt, gibt dem Steine selbstverständlich nicht seine naturnotwendige Tätigkeit, aber ist removens prohibens, in dem Sinne nämlich, wie Thomas selbst sagt : « magis utitur motu naturali vel actione quam causat ipsum » : wer einen Stein bergab stößt, verursacht zwar dessen Schwerkraft nicht, benützt sie aber ; deswegen rollt der Stein, einmal bewegt, auch von selbst den Berg herunter, zum Zeichen, daß kein motus violentus vorliege. Der Beweis St.s aus der Bewegung der Körper ist also mißlungen.

3. Doch genug über dieses Beispiel. Kehren wir zur These zurück. St. muß beweisen, daß jeder motus ab extrinseco ein motus violentus sei. An all den behandelten Stellen sagt aber Thomas das Gegenteil : der motus ab extrinseco *kann* ein motus violentus sein, aber *nicht jeder ist es*. Vor allem betont Thomas immer wieder, daß *Gott, als principium extrinsecum, den Willen bewege, ohne ihm Gewalt anzutun*.

Hier wären alle jene Stellen anzuführen, wo Thomas lehrt, daß Gott den Willen bewegt, ohne ihm Gewalt anzutun, ja ohne seine Freiheit zu beschädigen : I q. 105 a. 4. 5 ; I-II q. 9 und 10 mit den Parallelstellen : hierher gehören auch *alle unter Abschnitt I untersuchten Texte*, wo Thomas sagt, daß Gott, als Urheber des Willens, diesen auch späterhin effektiv zu neuen Willensakten bewegen könne. St. interpretiert ja allerdings alle diese Texte dahin, daß Gott nur insofern den Willen bewegen könne als er ihm die Willenskraft gebe ; aber wir haben den Irrtum dieser Interpretation bereits gesehen. Sehen wir uns indessen doch einige Texte an.

Gerade an der zuletzt behandelten Stelle (C. G. III c. 88) folgert der hl. Thomas : « Violentum opponitur naturali et voluntario, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. » Wir haben hier die bereits bekannte Lehre des Aquinaten daß nur Gott den Willen bewegen könne, weil nur er ihn erschafft

und nur der Schöpfer des Willens diesen auch weiterhin bewegen kann. Ferner handelt es sich an dieser Stelle nicht um die Verursachung des Willensaktes durch die Schöpfung, sondern um eine andere, spätere Beeinflussung des Willens: Thomas spricht von einer Bewirkung des Willensaktes « per modum agentis », also als bewirkende, bewegende Ursache. Eine solche effektive Einwirkung wird Gott, allerdings ihm allein, zugeschrieben. Wir haben also hier eine von außen erfolgende Einwirkung Gottes « absque violentia ».

In I-II q. 6 a. 4 beweist der Aquinate, daß dem Willen keine Gewalt angetan werden könne. « Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam (ein Streben) procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis (die Tendenzen der Naturkörper) est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem (gegen den Begriff) ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum . . . » Selbst Gott kann also dem Willen keine Gewalt antun. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß Gott den Willen effektiv bewege. Die erste Objection hält auch entgegen, daß Gott mächtiger sei als der menschliche Wille, ihm also Gewalt antun könne. Thomas antwortet darauf — nicht wie St., daß Gott nicht von außen auf den Willen einwirken könne, sondern — : « Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud Prov. 21 : *Cor regis in manu Dei est ; et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis : nec ipsa voluntas movetur, sed aliquid contra voluntatem. » Die Antwort besagt also, daß Gott gewiß den Willen bewegen könne, d. h. den bereits bestehenden Willen, daß er in ihm jeden beliebigen guten Willensakt bewirken könne, aber ohne ihm Gewalt anzutun, ohne ihn zu nötigen. Thomas erläutert dies noch weiter damit, daß dies aus dem Wesen der Willensbewegung und der violentia folge. Wenn nämlich Gott den Willen nötigte, so würde das besagen, daß der Wille nicht selbst wollte (non esset cum actu voluntatis), ja daß der Wille nicht bewegt würde: der Wille kann aber nicht anders bewegt werden als zu einem Akte. Thomas lehrt also wiederum: Gott bewegt zwar den Willen, nötigt ihn aber nicht.

In diesem Zusammenhange müssen wir nochmals auf De Verit. q. 22 a. 8 zurückkommen. Thomas schreibt dort: « Deus potest

immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.» Thomas lehrt also, daß Gott den Willen unfehlbar beeinflussen könne, ohne ihm Gewalt anzutun — wiederum das Gegenteil der These St.s. Auch kann dieser nicht einwenden, daß Thomas nur von jener Einwirkung auf den Willen spreche, die Gott als dem Schöpfer der Willenskraft und Willenstendenz zukommt. Das Wort «Deus potest *immutare voluntatem*» spricht zu deutlich, zumal Thomas dieses Wort noch selbst erklärt, wie sich aus dem folgenden ergibt. Die These wird nämlich, wie folgt, begründet. «Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud» (das Wollen ist ein Streben, eine Tendenz nach etwas), *coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur* (dem Streben des leidenden Subjektes entgegengesetzt). *Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur et secunda manet.*» Deutlicher könnte Thomas wohl nicht aussprechen, was er unter «*movere voluntatem*» versteht: *movere* heißt den Willen umwandeln, d. h. machen, bewirken, daß der Wille, der eben das Objekt A. wollte, nun das Objekt B. will. Aber diese Bewegung bewirkt keinen *motus violentus*. Thomas folgert nämlich: «Unde illud ad quod (Deus) inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio.» Die Folgerung ist klar: weil die *motio divina* bewirkt, daß der Wille etwas anderes will als früher, ist das, was der Wille nun will, zwar der früheren Tendenz entgegengesetzt, aber nicht dem Streben, der Tendenz, die er nun hat. Deswegen ist dieser neue *actus*, der *motus voluntatis*, kein *motus violentus*. Thomas lehrt also, um es nochmals zu wiederholen, daß der neue Akt zwar von Gott, durch eine Änderung des Willens, effektiv bewirkt wird, aber ohne daß ein *motus violentus* vorliegen würde.

Um jede Velleität auszuschließen, diesen Willensakt nur auf Rechnung der Erschaffung der Willenskraft zurückzuführen, fügt Thomas noch bei:

«*Immutat autem (Deus) voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum; quando sc. voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione aliquius habitus quandoque facit ut homo velit quod prius non volebat; alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem.*» Wie vereinbart sich das mit der These St.s, daß nach Thomas Gott nur insofern auf den Willen einwirkt als er ihm die Kraft und Tendenz

zum Guten gibt und erhält? Wie vereinigt sich dies mit der anderen These St.s, daß Gott in ordine supernaturali nur durch Eingießung von habitus auf den Willen einwirken könne? Wie vereinigt sich dies mit dem Satze, daß jeder motus ab extra ein motus violentus sei?

Thomas geht übrigens noch weiter. Nach ihm gibt es von Gott verursachte Willensakte, die nicht nur kein motus violentus sind, sondern sogar *freie* Willensakte. In der I-II lehrt Thomas zuerst, daß der Wille (quoad primum actum voluntatis) von Gott bewegt werde (q. 9 a. 4-6). In der folgenden Quaestion, a. 4, lehrt er ausdrücklich, daß der Wille nicht de necessitate von Gott bewegt werde, d. h. daß der Wille frei bleibe: « sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed *remanet motus eius contingens et non necessarius*, nisi in his ad quae naturaliter movetur. » Dies hat St. allerdings nicht abgehalten, das Gegenteil zu behaupten.

Wir sind also wohlberechtigt, zu schließen: *Der Satz, daß jede motio ab extrinseco ein motus violentus sei, ist nicht Lehre des heiligen Thomas; St. hat ihn in den hl. Thomas hineingelesen.*

4. Worin liegt nun der Grund der irrigen Interpretation St.s? Dieser beruft sich immer wieder darauf, daß nach Thomas der Willensakt a principio intrinseco sein müsse, jener Akt aber, der a principio extrinseco stamme, ein motus violentus sei. Die Antwort ergibt sich aus dem Gesagten. Was *nur* a principio extrinseco ist, ist ein motus violentus. Aber ein Akt kann a principio intrinseco sein, auch wenn dieses innere Prinzip von außen bewegt wird. So ist es in der motio divina. Der Willensakt, zu dem Gott bewegt, ist a principio intrinseco, d. h. er wird vom Willen, als immanentem Prinzip gesetzt und eliziert; aber der Wille wird von Gott bewegt, daß er ihn setzt.

Der eigentliche Grund der irrigen Interpretation St.s liegt wo anders, nämlich in seiner Auffassung vom *Terminus* der göttlichen motio.

St. insistiert immer auf dem Worte: « rein äußerer Impuls. » Nun ist es klar, daß eine *Tätigkeit*, die ausschließlich das Resultat eines rein äußeren Impulses ist, im actus oder motus violentus ist: wie wenn ein Stein aufwärts geworfen wird. St. scheint nun die Einwirkung Gottes, die motio divina so zu verstehen, daß *sie allein* im Geschöpfe die Tätigkeit verursacht, *ohne daß die geschaffene Kraft diese Tätigkeit selbst setzte*. Nach dieser Auffassung wäre allerdings jede Einwirkung Gottes eine motus violentus. Nun faßt allerdings Suarez und seine Schule den concursus divinus so auf, daß Gott

unmittelbar den *Akt*, die *Tätigkeit* der geschaffenen Kraft bewirkt; Thomas aber und seine Schule lehren, daß die unmittelbare Wirkung, der terminus der *motio divina* die *actuatio der Potenz* sei — der eigene Name dieser Wirkung bei Thomas ist «*intentio*» — über diese weiter unten. Wenn dann der Wille durch die *motio divina* aktuiert ist, tritt der Wille selbst in Funktion, kann in Bewegung übergehen, kann der *actus secundus* erfolgen. Dieser *motus* ist kein *actus violentus*, erfolgt nicht ausschließlich infolge eines «*rein äußerlichen Impulses*», sondern wird ganz und gar vom Willen selbst gesetzt. Darum lautet auch die Antwort des hl. Thomas: «*de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra ; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio*» (I-II q. 9 a. 4). St.s Ausführungen mögen die suarezische Lehre treffen, sie geben aber nicht die Lehre des hl. Thomas wieder.

Rom, Januar 1924.

(Schluß folgt.)

