

Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe [Fortsetzung und Schluss]

Autor(en): **Schultes, P. 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-762646>

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.

(Fortsetzung und Schluß.)

III. Die *motio* oder *applicatio* der geschaffenen Kräfte.

Entsprechend seiner früheren These, daß Gott nur insofern den Willen bewege, als er diesem die Willenskraft gibt, stellt St. weiterhin als Lehre des Aquinaten auf, daß Gott nicht « jedes einzelne Geschöpf unmittelbar durch sich selbst zur Tätigkeit bewegt und appliziert » (537), daß Gott nicht « unmittelbar (*immediatione suppositi*) alle Einzeldinge bewegt » (537), sondern daß *Gott* « *der oberste und letzte Beweger aller Dinge* ist, weil man in der Reihenfolge der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen kann » (537); « Gott bewegt nur die höchste geschöpfliche Ursache durch sich selbst » (538).

Diesen Standpunkt verteidigt St. aufs neue gegen meine Gegenbemerkungen, wobei er mir vorwirft, daß ich sowohl Thomas als ihm Unrecht getan.

Auch hier leuchtet wieder ein, daß St. dem hl. Thomas eine Lehre zuschreibt, die kein Theologe zu vertreten wagte, die zudem zu den gewagtesten Folgerungen führen würde. Es handelt sich auch hier nicht nur oder nicht so sehr um die eigentliche *Praemotionslehre* als überhaupt um den Einfluß Gottes auf die Geschöpfe.

A. St.s Ansicht ist schon durch die bereits behandelten Texte widerlegt. Im Abschnitt I haben wir gesehen, daß Gott nicht nur als Ursache der Willenskraft auch *Beweger* derselben genannt wird und ist, sondern daß er auch außerdem die bereits vorausgesetzte Willenskraft bewegt, wobei offenbar eine unmittelbare Einwirkung Gottes gemeint

ist. Unter Abschnitt II war überhaupt nur von einer unmittelbaren, der Schöpfung und Erhaltung der Willenskraft nachfolgenden Einwirkung die Rede, da sonst die ganze Schwierigkeit wegfällt: insofern nämlich Gott als Schöpfer Ursache der Willensakte ist, liegt evident kein Zwang vor. Da jedoch St. speziell die Unmittelbarkeit der Einwirkung Gottes bestreitet, wollen wir die in Betracht kommenden Texte kurz unter diesem Gesichtspunkte betrachten.

In der I. Pars untersucht Thomas, in q. 105, die Frage « de mutatione creaturarum a Deo ». Nach dem ganzen Zusammenhange ist der Sinn der Frage, ob Gott auch außer der Schöpfung und Erhaltung der Dinge diese verändere: es handelt sich also um eine unmittelbare Einwirkung Gottes. Darum fragt Thomas auch ausdrücklich: « utrum Deus possit *immediate* movere materiam ad formam » (a. 1), « utrum Deus possit *immediate* movere aliquod corpus » (a. 2).

In gleicher Weise fragt er a. 3: « utrum Deus moveat *immediate* intellectum creatum. » Der Sinn der Frage ist, wie und inwiefern der « motus intellectus », d. h. die « *operatio* intellectualis » von Gott verursacht werde, also von Gott selbst und unmittelbar, im Gegensatz zur Verursachung durch den Intellekt und andere geschaffene Ursachen. Thomas gibt die stereotype Antwort: Gott ist Ursache der eintretenden Verstandesakte (« movet intellectum creatum », sc. ad operationem), « in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam (z. B. im Glaubensakt), et in quantum imprimit ei species intelligibiles: et utrumque tenet et conservat in esse ». Gott bewegt also unmittelbar, er selbst und durch eigene Wirksamkeit, den Verstand zu seiner Tätigkeit, indem er selbst und durch eigene Wirksamkeit die Verstandeskraft und die species intelligibiles bewirkt und im Sein erhält. In diesem Sinne stellt er auch am Anfange das Prinzip auf: « sicut in motibus corporalibus (notwendige Tätigkeit der Körper) movens dicitur quod dat formam (Naturkraft) quae est principium motus (der Tätigkeit): ita dicitur movere intellectum quod causat formam quae est *principium intellectualis operationis quae dicitur motus intellectus.* » Um die Zweiteilung seiner These zu begründen, fährt Thomas weiter: « operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti *virtutem* ad intelligendum, sive imprimat

ei *similitudinem* rei intellectae. » Wir haben hier wiederum die Lehre des Aquinaten, daß Gott nicht nur insofern auf die geschaffene Kraft einwirkt als er sie gibt und erhält, sondern außerdem noch weiterhin durch neue Einwirkung, neue motio. Was will nun Thomas damit besagen, daß Gott « dat » vel « imprimit speciem intelligibilem in intelligente » ?

Ich weiß wohl, daß viele dabei nur an die species impressa denken. Offenbar spricht aber Thomas von der species expressa, d. h. der im aktuellen Denken erfolgenden aktuellen geistigen Erfassung und Vorstellung des Objektes. Das besagen die Worte : « aliud est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae » (d. h. des actualiter erkannten Objektes) in intelligente (im aktuell erkennenden Subjekte). Als Gegensatz betont Thomas vom Verstand als virtus : « quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia », d. h. in dem noch nicht actualiter erkennenden Subjekte. Gott also « dat », « imprimit » im aktuell erkennenden Verstande die aktuelle geistige Darstellung des Objektes, « similitudinem rei intellectae. » Hier ist also offenbar die Rede von einer neben der Schöpfung und Erhaltung der Verstandeskraft erfolgenden unmittelbaren Bewirkung der aktuellen geistigen Darstellung des erkannten Objektes. Diese geistige Darstellung und Erfassung des Objektes wird als *Tätigkeit* zwar vom Verstande gesetzt, aber nur insofern Gott die Darstellung als *similitudo* actualis im Verstande bewirkt, die dann auch « principium intelligendi in actu » ist. Thomas begründet die Notwendigkeit dieser Einwirkung Gottes folgendermaßen : « cum ipse sit primum ens et omnia entia praeexistent in ipso, sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiler, secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo *derivantur in alios intellectus ut actu intelligent*, sic etiam derivantur in creaturas ut existant. » Wie also die Verstandeskraft unmittelbar von Gott bewirkt wird, so auch die aktuelle geistige Darstellung des Objektes in der aktuellen Erkenntnis : das ist die motio physica der Thomisten, das der « physische Impuls von außen. »

Nun verstehen wir auch den folgenden a. 4 : « utrum Deus possit movere voluntatem creatam. » Der Sinn der Frage ist wieder, ob und inwiefern Gott Ursache oder movens der konkreten Willensakte sei, d. h. Gott selbst, durch eine ihm eigene Einwirkung, also unmittelbar. Thomas antwortet, wie wir bereits gesehen, daß Gott allein erstens als *Objekt* « sufficienter und efficaciter » den Willen bewegt ; daß

zweitens «*similiter virtus volendi a solo Deo causatur*», woraus der hl. Thomas folgert, daß Gott allein den Willen zum bonum universale bewege, d. h. zu allem, was die ratio boni haben kann und hat. Was immer also der Wille will, welchen Willensakt der Mensch auch immer setzen mag, der Urheber des Willens bewirkt diesen Akt «*interius inclinando eam*», im Innern des Willens das Streben, die Tendenz verursachend. So zwingt Gott den Willen auch nicht, weil er im Willen den eigenen Willensakt verursacht, «*dat ei eius propriam inclinationem*» (ad 1). Damit spricht Thomas klar und deutlich die unmittelbare, Gott eigene Einwirkung auf den Willen aus, abgesehen von der Bewirkung der Willenskraft.

Den a. 5 haben wir bereits genügend analysiert. Für unsere spezielle Frage nur folgende Bemerkungen. Wenn gefragt wird: «*utrum Deus operetur in omni operante*», ist doch offenbar von einer Einwirkung die Rede, die Gott selbst ausübt, durch eine ihm eigene Tätigkeit; also von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes. Dem entspricht auch die Antwort. Nach Thomas wirkt Gott auf alle tätigen und wirksamen Ursachen ein: 1. als bonum oder finis; 2. als primum agens; 3. als *dans formas creaturis agentibus*. Alle drei Einwirkungsweisen besagen eine unmittelbare Einwirkung, eine Gott eigene Tätigkeit. Bezüglich des *finis* kann kein Zweifel sein, da Gott allein und selbst das vollkommene Gut ist. Als *agens primum* wirkt Gott selbst, unabhängig von jedem andern agens, absolut aus eigener Kraft, während alle anderen Kräfte nur in Abhängigkeit von Gott, in von Gott mitgeteilter Kraft, als von Gott applizierte Ursachen tätig und wirksam sind. Und so bewegt, appliziert Gott alle geschaffenen Kräfte zu ihrer Tätigkeit: «*nam primum agens movet secundum ad agendum*» und «*si sint multa agentia ordinata, semper secundum agit in virtute primi agentis.*» Gott ist also als agens primum unmittelbarer Beweger aller geschaffenen Kräfte, aller *causae secundae*. Dadurch ist Gott endlich «*causa omnium actionum agentium*». Drittens wirkt Gott als «*dans formas creaturis agentibus*», «*prout sol dicitur causa manifestationis colorum in quantum dat et conservat lumen quo manifestantur colores*»: auch hier ist die Wirksamkeit Gottes eine ihm eigene, unmittelbare. Die «*formae*» der tätigen Geschöpfe sind auch hier wiederum nicht allein die Kräfte als solche, z. B. die bloße Willens- und Verstandeskraft, sondern alle jene Aktualität, durch welche eine Kraft aktuell tätig wird, wie z. B. die aktuelle Darstellung des Objektes im Verstande. Darum schließt auch Thomas mit dem

Corollarium, daß Gott nicht nur in allen tätigen Kräften wirkt, sondern auch «in omnibus *intime* operatur», weil er in allen Kräften ihr aktuelles Sein, ihre ganze Aktualität bewirkt. Diese Wirkung ist nun äußerst offenbar Gegenstand einer ausschließlich Gott eigenen Wirksamkeit, wie die Schöpfung und Erhaltung des Seins.

Hier sei auch ein für allemal auf den Unterschied in der Fragestellung des hl. Thomas und der modernen Theologen aufmerksam gemacht. Seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts lautet die Frage, ob und inwiefern Gott auch außer der Schöpfung und Erhaltung der Kräfte, z. B. der Willenskraft, zum Zustandekommen der Tätigkeit der Geschöpfe mitwirke; Thomas aber fragt *allgemeiner*, wie und inwiefern Gott *überhaupt* Ursache der Tätigkeit der Geschöpfe sei, wie und inwiefern Gott überhaupt in jeder geschaffenen Tätigkeit mitwirksam sei. Die modernen Theologen untersuchen infolgedessen nur den concursus divinus; *bei Thomas ist der concursus Dei nur ein Teil seiner Antwort*. So lehrt Thomas, daß Gott Ursache der geschöpflichen Tätigkeit sei, sowohl als creans et conservans virtutem, wie auch als dans formas operationis (z. B. die similitudo oder species im Verstande), wie auch als applicans und endlich als finis.

Das ist die Lehre des hl. Thomas in der I. P. In der I-II drückt sich der englische Lehrer inbezug auf unsere Frage womöglich noch deutlicher aus. In der q. 9 und 10 lehrt der Aquinate, daß der Wille von einem äußeren Prinzip bewegt werde (q. 9 a. 4), daß dieses aber nur Gott sein könne (a. 6), und daß auch von Gott der Wille nicht durch Zwang bewegt werde (q. 10 a. 4). In all diesen Texten spricht Thomas von einer Einwirkung Gottes außer und neben der schöpferischen und erhaltenden Tätigkeit Gottes, von der motio im Sinne des concursus. Diese motio, diese Einwirkung wird auch ausdrücklich als Gott eigene, ja ausschließlich Gott eigene Wirksamkeit bezeichnet.

Die Lehre des ersten Teils der I-II erscheint in voller Klarheit auch am Schlusse der I-II q. 109, wo Thomas so deutlich sagt, daß der geschaffene Verstand und Wille außer der Verleihung der natürlichen und übernatürlichen Kräfte auch noch der motio Dei bedürfe: wobei nach dem ganzen Kontext nur von einer motio immediata Dei die Rede ist.

Um nicht zu lange zu werden, muß ich es mir versagen, auch noch auf die Paralleltex te einzugehen, wie z. B. C. G. III c. 66. 67. 70; De Pot. q. 3 a. 7. Übrigens kommen diese Texte im folgenden zur Sprache.

Bemerkt sei nur noch, daß Thomas C. G. III c. 68 ausdrücklich die

Lehre ablehnt, daß Gott « nur die höchste geschöpfliche Ursache durch sich selbst bewegt. » Er begründet dies damit, daß in dieser Voraussetzung Gott nicht überall gegenwärtig wäre. « Si Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, *utpote primo mobili quod ab eo immediate movetur*, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo *mediante*. Hoc autem est *inconveniens*. » Er schließt: « Inconveniens est dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. »

B. St. sucht nun die Beweiskraft aller diesbezüglichen Texte durch verschiedene Einwendungen und Interpretationen zu entwerten. Wir haben uns die Mühe genommen, ihm Punkt für Punkt zu folgen.

1. Vorerst bemüht sich St., seine Interpretation des von Th. und Joh. v. N. angeführten *Beispielen* zu retten. Diese hatten geschrieben: « Ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere, et applicans acumen cultelli ad incidendum videtur incidere vel causa incisionis. » Diese Beispiele sollen illustrieren, wie Gott als applicans vel movens Ursache aller geschaffenen Handlungen sei. St. hatte bemerkt, daß wenigstens das erste Beispiel keine « unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Kraft besage » (1922, 496), weil Joh. ein Beispiel bringe, nach dem es zum Begriff der Applikation genüge, daß die applizierte Kraft dem leidenden Subjekt « örtlich nahe gebracht werde ». Ich antwortete, daß es sich bei dem Beispiel nicht um eine bloß örtliche Naherückung handle, sondern um die *Verwendung* einer Kraft. St. ergänzt nun seinen ersten Beweis, indem er schreibt: « Der Koch stellt nur das Gefäß mit Wasser ans Feuer, ohne dem Feuer einen *Impuls zum Erwärmen* zu geben » (534). Ich gebe ohne weiteres zu, daß der Koch dem Feuer « keinen Impuls zum Erwärmen gibt », d. h. die Hitze des Feuers nicht vermehrt; aber ebenso sicher ist, daß er die Hitze des Feuers zum Sieden *verwendet* (utitur motu naturali), so daß er *deswegen* « dicitur aquam calefacere ». Darin liegt aber das tertium comparationis: « dicimus enim . . . unum esse causam actionis alterius si sit applicans seu movens agens ad passum, sicut ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere. » Bei einem Beispiel handelt es sich aber nur um das tertium comparationis: im übrigen kann Verschiedenheit sein. Jedenfalls beweist das Beispiel nicht, daß Gott nur mittelbarer Beweger der geschaffenen Kräfte sei.

Ich hatte ferner geschrieben, daß die « Verwendung » eine « motio per se » besage; St. opponiert, daß die Verwendung nur eine motio per accidens sei. Ich gebe zu, daß der Ausdruck « motio per se » mißverständlich war. Bekanntermaßen hat das « per se » verschiedene Bedeutungen. So gebraucht der hl. Thomas den Ausdruck « movere per se » im Gegensatz zum movere « per accidens » und bezeichnet mit movere per se jene Einwirkung, die dem Körper seine naturnotwendige Tätigkeit gibt, während er die Verwendung der Kraft oder besser gesagt der Tätigkeit ein movere per accidens nennt. In diesem Sinne schreibt Thomas C. G. III

c. 88: « nihil aliud extrinsecum (außer dem generans) movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens quod magis *utitur* motu naturali vel *actione* quam causet ipsum. » Nun ist es mir natürlich nicht eingefallen, zu behaupten, daß die *Verwendung* einer Kraft, z. B. des Feuers, die Wärmekraft des Feuers oder dessen Tätigkeit verursache, so daß, wie St. meine Worte wiedergibt, « der Koch dem Feuer zum Erwärmen des Wassers eine wirkliche motio per se gebe » (535). Ich schrieb im Gegenteil ausdrücklich: « Die Applikation besagt eben eine *Verwendung* der betreffenden Kraft », wie auch Th. sagt: « *utitur motu naturali vel actione* ». Wenn ich bei dieser Gelegenheit beifügte: « folglich eine motio per se », hatte das per se im ganzen Zusammenhange einen *anderen* Sinn. Ich wollte nämlich gegen St. nur betonen, daß die Verwendung eine *unmittelbare motio* sei. Das stand ja auch in Frage. Als Sinn des Beispiels ergibt sich dann, daß Gott die geschaffenen Kräfte unmittelbar appliziere. Übrigens besagt auch das « örtlich Naherücken » eine *unmittelbare* Tätigkeit.

St. wirft mir ferner vor, ich unterstelle ihm die « absurde Behauptung », daß « *jede* Applikation ohne motio per se geschehe » (535). Ich habe das nicht getan; mein Beweis ist ein anderer. Ich bemerkte erstens, daß das Beispiel vom Koche angeführt werde « im Sinne einer *Verwendung* der Kraft des Feuers » (134); zweitens fügte ich bei: « Joh. *ergänzt* zudem den ersten Vergleich durch den zweiten », von der Verwendung eines Messers (l. c.). Daraus konnte ich mit Grund schließen, daß Th. und Joh. wie das zweite so auch das erste Beispiel im Sinne einer unmittelbaren Applikation anführen.

St. schließt seine Ausführung mit den Worten: « Joh. bedient sich zur Illustration der Applikation der geschöpflichen Ursachen durch Gott, eines Beispiels, in welchem dieselbe keine motio per se ist » (536). Ich gebe noch mehr zu: im Sinne von C. G. III c. 88 und St.s, besagen *beide* Beispiele nur eine motio per accidens. Aber der Vergleich will eben nicht besagen, daß Gott und Mensch in *gleicher Weise* applizieren, sondern, daß wie der Mensch wegen der Applikation einer Kraft auch *Ursache* des Effektes genannt werde, so auch Gott Ursache aller geschöpflichen Handlungen, weil er alle Kräfte zu ihrer Tätigkeit appliziert. Das Beispiel spricht also die wirkliche und unmittelbare Applikation aller geschaffenen Kräfte durch Gott aus, also das Gegenteil von dem, was St. als Lehre des Aquinaten aufstellt. — Doch gehen wir vom Beispiel zum Beweise über.

2. Joh. von Neapel (wie auch Thomas, C. G. III c. 67) führt aus: « Videmus . . . omnes res naturales non agere nisi motas, excepto primo movente quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7. et 8. Phys. Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens agens ad effectum suum. » St. hatte bemerkt, daß sich in diesem Beweise « keine Spur » einer unmittelbaren Einwirkung Gottes finde. Auf meine Gegenbemerkungen (136 f.) opponiert St. wie folgt. Erstens, daß aus dem Text nicht folge, « daß Gott sich zur Applikation keiner werkzeuglichen Ursache bedient » (537). Darauf habe ich ihm bereits geantwortet. Ich schrieb:

daß die geschaffenen Kräfte « in einer bestimmten Reihenfolge aufeinander einwirken, steht außer Frage. Die Frage lautet aber, ob Gott auch außerdem noch *unmittelbar* auf die geschöpfliche Tätigkeit einwirke » (137). St. hält nun entgegen: « Was beweisen die Prämissen des Argumentes? Nichts anderes als daß man in der *Reihenfolge* der Bewegter nicht ins Unendliche fortgehen kann und daher zu einem *letzten und obersten* Bewegter, zu Gott kommen muß, der selbst nicht wieder von einem andern bewegt wird. Damit ist aber doch nicht gesagt, daß Gott jedes einzelne Geschöpf unmittelbar durch sich selbst zur Tätigkeit bewegt und appliziert » (537). Damit glaubt St. die Worte entkräften zu können: « *Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum!* » Aber Joh. und Thomas fassen eben Gott nicht nur als « letzten und obersten Bewegter » in einer *Reihenfolge* von Bewegtern, ungefähr wie eine Lokomotive der erste Bewegter in der Reihenfolge der Wagen eines Zuges ist, sondern, wie Joh. ausdrücklich sagt, als « *primum movens a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae* », d. h. als Ursache, die alle Geschöpfe selbst bewegt, aber *per modum primi moventis*, das nämlich « *totaliter est immobile* ». Das Verhältnis besteht nicht darin, daß die niederen Ursachen direkt bewegen, Gott aber nur mittelbar; das Verhältnis besteht darin, daß wie eine niedere Ursache eine andere unmittelbar bewegt, so auch Gott, daß aber die niedere Ursache nur unter der Voraussetzung der Bewegung von Seiten einer anderen Ursache bewegt. Gott jedoch ohne dies, aus eigener Kraft und aus eigenem Antrieb. Darum kann Joh. auch ohne « argen Trugschluß » folgern: « *Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens agens ad effectum suum.* » St. hält noch entgegen, daß Joh. sich auf Aristoteles, Phys. 7. 8., berufe, der nur beweise, daß Gott der oberste und letzte Bewegter aller Dinge sei (537). Doch mag es mit Aristoteles *eigener* Ansicht wie immer beschaffen sein — ich muß den Lesern diese Untersuchung ersparen —, Joh. und Thomas fassen Gott *nicht bloß* als « obersten und letzten Bewegter » — und darauf kommt es hier an.

3. Doch St. argumentiert weiter aus C. G. III c. 67. Thomas sagt dort: « *omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo.* » Aus diesem Text sucht St. wieder zu beweisen, daß « Gott nur die *erste* und *Hauptursache*, nicht aber die *unmittelbare* Ursache aller Applikation » sei (538). St. sucht dies mittels des Untersatzes zu beweisen: « Nun ist es aber klar, daß nur jene Ursache *causa prima et principalis* genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten untergeordneten Instrumentalursache bedient. »

Ich habe diesen Beweis als Verkennung des Begriffes der *causa prima* und *principalis* abgelehnt. St. hält ihn neuerdings aufrecht und wirft mir « Entstellung », ja « Fälschung » seiner Worte vor. Sehen wir uns also zuerst den Sinn der Worte St.s und dann deren Beweiskraft an.

Ich hatte die Worte St.s folgendermaßen wiedergegeben: « Weil Gott *causa prima* ist, muß er sich bei seiner Wirksamkeit einer *causa secunda* bedienen, sonst wäre er nicht *causa prima*. » Ich überlasse es dem Leser zu beurteilen, ob hier eine « Entstellung » vorliege. St. gibt übrigens selbst

folgende Deutung seiner früheren Formel: « Was ich gesagt habe, ist nur dies: Bei jener Wirksamkeit, die Gott unmittelbar durch sich allein ohne Dazwischenkunft der Geschöpfe ausübt, pflegt man Gott nicht als *causa prima* zu bezeichnen. So wird niemand sagen: Gott ist die *causa prima creans*, aus dem einfachen Grunde, weil es keine *causa secunda creans* gibt. Gott ist in der Erschaffung nicht die erste, sondern die einzige Ursache » (539). Meine Umschreibung der Worte St.s hat den gleichen Sinn, nur hatte ich ihn positiv wiedergegeben, während St. ihn negativ umschreibt: Gott wird nur bei jener Wirksamkeit *causa prima* genannt, die er nicht durch sich allein, sondern mit Dazwischenkunft der Geschöpfe ausübt.

Doch bleiben wir bei dem Wortlaute St.s. Dieser ist tatsächlich eine Verkennung des Ausdruckes: *causa prima*. Nach St. besagt der Ausdruck *nur*, daß Gott der *erste* in einer *Reihenfolge* von Ursachen sei. In diesem Sinne argumentiert auch St., daß Gott nicht *causa prima* der Applikation genannt werden könne, wenn er sich dabei keiner Zwischenursachen bediene. Das ist aber eben die Verkennung der *causa prima*, daß sie St. *nur als erste in einer Reihenfolge faßt*. Ich wiederhole, was ich bereits geschrieben: Gott ist formell und wesentlich *causa prima* und wird so genannt, « weil er *vollkommen unabhängig* von jeder anderen Ursache oder Bewegung wirksam ist und weil alle anderen Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind » (137). So sagt auch Joh.: « *excepto primo movente quod est totaliter immobile a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae.* » Ebenso schließt Thomas bei den Gottesbeweisen in diesem Sinne auf ein *primum ens immobile, efficiens, necessarium*. Gott wird eben im *Gegensatz* zu den *causae secundae causa prima* genannt.

Aber, wendet St. ein, niemand wird sagen: Gott ist die *prima causa creans*! Ich antworte: In dem Sinne, wie St. die *causa prima* faßt, gewiß nicht; im thomistischen Sinne wäre der Ausdruck unglücklich formuliert, weil er andeuten könnte, daß es auch eine *causa secunda creans* geben könne. *Deswegen* ist der Ausdruck auch nicht gebräuchlich, nicht aber, weil Gott nicht als *causa prima* Schöpfer wäre. Thomas gebraucht darum Formeln, die nicht mißverständlich sind und doch ausdrücken, daß Gott als *causa prima* erschafft. So schreibt er De Pot. 3, 4: « *Si stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire.* » Ebenso C. G. II c. 15: « *Oportet quod super omnes causas sit aliqua causa cuius sit esse dare* », womit offenbar die erste und höchste *causa* gemeint ist. Thomas fährt auch tatsächlich fort: « *Prima autem causa Deus est.* » Ähnlich schließt er I q. 44 a. 1: « *Necesse est omnia . . . causari ab uno primo ente.* » Noch deutlicher im a. 4 der gleichen Question: « *Cum Deus sit causa efficiens . . . omnium rerum . . . sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum.* » In q. 45 a. 1 spricht Thomas von der « *emanatio totius entis universalis a primo principio* ». In De Pot. q. 3 a. 6 nennt er das *bonum et malum* « *duo provenientia ex uno primo principio* ». Thomas nennt also Gott ausdrücklich das *primum principium* aller Dinge. Nur drückt er sich nicht in der von St. gebrachten Form aus.

Das gleiche gilt bezüglich der *causa principalis*. Weil Thomas sagt: *omnis applicatio est principaliter a Deo*, folgert St., daß Gott nur vermittels der Geschöpfe appliziere, weil « keine Ursache *causa principalis* einer Wirkung genannt wird, wenn sie sich zur Hervorbringung derselben keiner werkzeuglichen Ursache bedient » (540). St. wirft mir wieder « Fälschung » seiner Worte vor (539), weil ich geschrieben hatte, daß nach St. eine *causa principalis* eine *causa instrumentalis* voraussetze. Er bemerkt dagegen, daß offenbar die Instrumentalursache zu ihrer Wirksamkeit die Tätigkeit der Hauptursache voraussetze. Das war auch nicht in Frage und nicht Sinn meiner Bemerkung. Im Gegenteil interpretierte ich ganz im Sinne St.s, daß man von einer *causa principalis* nur unter Voraussetzung der Mitwirkung einer Instrumentalursache sprechen könne. Und *das* nenne ich eine « gewaltige Verkennung des Ausdruckes ». Es handelt sich um die gleiche materielle Mißdeutung des Begriffes wie bei der *causa prima*. Die Applikation der Kräfte ist nicht in dem Sinne *principaliter* von Gott, weil Gott *nur* das *erste Glied* in der Reihenfolge der Applikation ist, sondern weil er in der Reihenfolge der Applikation allein unabhängig und aus eigenem, die anderen applizierenden Kräfte aber in Abhängigkeit von Gott und in von Gott erhaltener Kraft andere Kräfte applizieren. Darum ist auch der Schluß St.s unberechtigt: « also bewegt Gott . . . nur die höchste geschöpfliche Ursache durch sich selbst » (538).

Was bleibt somit von der Argumentation St.s übrig? St. will beweisen, daß Gott die Kräfte mittelbar appliziere, weil er sie als *causa prima* und *principalis* appliziere. Thomas sagt, daß Gott *primo et principaliter* appliziert, also selbst, aus eigenem und unabhängig von anderen Kräften. Es folgt also gerade das Gegenteil der Ansicht St.s.

4. St. wendet noch ein, daß nach Th. « die Applikation geschehe *per aliquem motum vel corporis vel animae* » (538). Thomas sagt auch wirklich: « *applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae* », fügt aber bei: « *primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum principium movens immobile.* » St. folgert daraus, daß Gott nicht alle Kräfte unmittelbar bewege. Es folgt aber aus dem Texte vorerst umgekehrt, daß Gott die unmittelbar applizierende Ursache aller jener Kräfte sei, die andere Kräfte applizieren. Ferner folgert Th. selbst daraus, daß « *omnis operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti* » oder: « *primum principium utriusque motus est Deus.* » Thomas folgert nicht wie St.: also ist die *applicatio* *nur* eine mittelbare, sondern: *obwohl* Gott manche Kräfte *auch* mittelbar appliziert, ist doch die *operatio* dieser Kräfte von Gott als *primo et principaliter agente*. St. interpretiert natürlich wieder in seiner Art: Gott ist das erste Prinzip, als erstes und oberstes Glied in einer Reihenfolge von applizierenden Kräften; Thomas aber sagt, daß Gott nicht nur als erstes Glied in einer Reihenfolge wirke, sondern als *primum movens immobile, primo et principaliter*, d. h. um es noch einmal zu sagen: Gott appliziert selbst, aber unabhängig und aus eigener Kraft, jede andere applizierende Kraft aber nur in Kraft göttlicher Applikation. St. interpretiert die Ausdrücke *primum movens, primo et principaliter* rein materiell.

5. In meiner früheren Kritik hatte ich bemerkt, daß Gott wohl die mittelbare Ursache der geschaffenen *Tätigkeit* sei, daß aber St. « dies ohne weiteres auf die applicatio übertrage » (138). St. nennt dies eine « unbewiesene Anschuldigung », in dem Sinne, daß er nicht einmal zwischen der applicatio und operatio unterscheiden könne (340). Wie sich aber aus meinen Worten ergibt, habe ich St. nicht die Kenntnis der Unterscheidung abgesprochen, noch weniger das « Können », sondern, wie ich übrigens ausdrücklich sagte, einen « Fehler in der Beweisführung » vorgehalten (138) : nur St.s Gereiztheit hat so schwarz gesehen. Der gerügte Fehler in der Beweisführung liegt auch tatsächlich vor. St. schrieb nämlich : « Wenn Thomas Gott als causa prima et principalis jeder Applikation bezeichnet, so folgt daraus, daß zu dieser Applikation auch geschöpfliche Ursachen als Werkzeuge mitwirken und demgemäß dieselbe nicht die praemotio physica der Thomisten sein kann, da zu dieser die Geschöpfe auch nicht einmal als Instrumente mitwirken können » (1922, 499). Darauf reagierte ich, und hier liegt der gerügte Fehler vor. Und zwar zweimal. Im ersten Teile der Folgerung verwechselt St., soweit die Beweisführung in Betracht kommt, die von Gott ausgehende Applikation mit der von den Geschöpfen ausgehenden Applikation anderer Kräfte : zur ersten Applikation können nämlich die Geschöpfe nicht als Werkzeuge mitwirken, sie wirken nur mit zur Applikation anderer Kräfte, nämlich durch die ihnen eigene Tätigkeit : St. überträgt also Bedingungen der göttlichen *Applikation* auf die Applikation durch geschaffene *Tätigkeit*. Ebenso im zweiten Teil der Folgerung. Zu der von Gott ausgehenden motio können allerdings nach der Lehre der Thomisten die Geschöpfe « auch nicht einmal als Instrumente mitwirken », aber wie ich ausgeführt hatte, zu der durch die motio divina bewirkten Tätigkeit. St.s Folgerung besagt darum eine Übertragung von Attributen der applicatio auf die operatio. In diesem Sinne und Zusammenhange hatte ich auch De Pot. q. 3 a. 7 ad 3 zitiert : « In operatione qua Deus operatur *movendo* naturam, non operatur natura. »

6. St. hatte ferner geschrieben : « Durch die praemotio physica wird der geschöpflichen Ursache eine vorübergehende, ihrem Sein nach fließende instrumentale Kraft eingepreßt, bei der applicatio agentis ad passum findet keine Mitteilungsphysischer Kraft statt. » Ich hielt ihm De Pot. q. 3 a. 7 ad 7 entgegen. Dies bereitet St. « eine größere Schwierigkeit » (541). Er sucht derselben dadurch zu entgehen, indem er sagt, jene intentio « sei » « sicher nicht die praemotio physica » (542). Ganz gewiß nicht, sondern der unmittelbare Effekt oder *Terminus* der motio divina. Ich hatte noch die Worte von Thomas beigefügt : « Si Deus in natura operante operatur, oportet quod *operando aliquid rei naturali tribuat* : nam agens, agendo, aliquid actu facit » (l. c.). St. wendet ein, daß Thomas nicht sage, daß Gott immediate in der Natur wirke, daß etwas « *immediate a Deo fit in re naturali* ». Wir können über diese Ausflucht ruhig hinweggehen, zumal nach dem früher Gesagten.

Endlich hatte St. die « intentio » ein Kraftprinzip genannt. Ich hatte diesen Ausdruck als zweideutig bezeichnet, im Sinne nämlich, wie ihn St. gebraucht. Ich erläuterte : « Die applicatio von Seiten Gottes gibt

den Naturkräften keine neue Form oder Kraft, aber sie gibt den Naturkräften eine Bewegung, die zwar etwas Physisches ist, aber keine neue Form gibt, die nur ein vorübergehendes, unvollständiges Sein hat » (135). St. antwortet darauf: « Ich weiß recht wohl, daß die neueren Thomisten, um gewissen Schwierigkeiten in der Gnadenlehre auszuweichen und die Hinlänglichkeit der *gratia sufficiens* verteidigen zu können, von dieser « *virtus* » nicht gerne reden » (543). Gerade das Umgekehrte ist der Fall; nicht die Thomisten, sondern die Gegner derselben scheuen diese « *virtus* » wie ein Schreckgespenst. St. fügt noch bei: « Aber sie ist doch eine Kraft, da sie die geschöpfliche Kraft zu einer Wirkung befähigt, die sie aus sich nicht leisten kann; sie ist eine *virtus qua agit ad esse*. » Als Antwort auf diese Instanz würde die bereits angeführte Erläuterung genügen. Wir antworten aber noch einmal mit der Distinktion: die *motio* gibt keine neue Form, verändert die Kraft nicht und ist insofern keine « Kraft » (*virtus quae*); sie *aktuiert* aber eine bereits bestehende Kraft (*virtus quâ*). Aber St. meint eben, daß ein *principium activum* keiner Aktuation bedürfe, wie wir oben gesehen haben und sofort noch sehen werden.

7. Ich hatte ferner auf die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen *motus proprius und improprius* hingewiesen und beigefügt: « in unserer Frage muß *motus* und *moveri* offenbar im eigentlichen Sinne genommen werden » (140). St. antwortet: « Diese Behauptung allein schon beweist, daß nicht mir, sondern ihm (Sch.) der richtige Sinn des *moveri* fehlt. » Er begründet dies wie folgt: « Nach der übereinstimmenden und konstanten Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas ist *motus* und *moveri*, wenn vom Willen, Intellekt . . . die Rede ist, ein *motus* im uneigentlichen Sinne » (544). Ganz gewiß; aber « in unserer Frage » handelt es sich *nicht* um den *Akt des Willens*, sondern um die von Gott ausgehende *motio* oder *applicatio*. Ich hatte nicht geschrieben: « wenn vom Willen die Rede ist », sondern « in unserer Frage ». Der Titel des Abschnittes lautet aber: die Einwirkung Gottes auf den Willen. Gerade die von mir angeführten Thomasstellen hätten St. notwendig aufmerksam machen müssen, daß ich nicht vom Akt des Willens, sondern von der *motio* von Seiten Gottes spreche. Die Aktuierung des Willens ist aber ein *motus* im eigentlichen Sinne.

Doch St. argumentiert weiter: « Nach Thomas ist das *velle* kein *motus* im eigentlichen Sinne, sondern ein *actus perfecti* oder *existentis in actu*; und darum bedarf der Wille, falls ihm ein Objekt vorgestellt wird, keines Impulses von außen oder keiner *praemotio physica*. Letztere hat im System des hl. Thomas keinen Platz » (546). Die Antwort liegt auf der Hand: das *velle*, der Akt des Willens, wenn er einmal da ist, ist ein *motus* im uneigentlichen Sinne, ein *actus existentis in actu*, ein *actus perfecti* und bedarf keines Impulses mehr von außen: das ist selbstverständlich; aber der *Wille* ist, obwohl ein *principium activum*, doch an sich in *potentia* zum Wollen, d. h. zum Akte des Wollens, und kann und muß darum vorerst aktuiert werden. Dies gilt gerade dann, wenn dem Willen vom Verstande ein Objekt vorgehalten wird, weil der Wille sich da in verschiedener Weise entscheiden kann.

St. beruft sich noch auf die Unterscheidung des hl. Th. zwischen

potentia prima et secunda (Verstand ohne oder mit Habitus, bzw. species). Aber der Intellekt und analoger Weise auch der Wille, der in potentia secunda ist, ist eben noch in *potentia*. Thomas sagt auch ausdrücklich (C. G. II c. 74): «Intellectus possibilis est in actu perfecto cum considerat actu; cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum.» Die Berufung auf die Unterscheidung von potentia prima et secunda beweist also nichts.

Doch Th. sagt noch weiter: «Quod habet habitum scientiae non oportet quod reducatur in actum secundum per aliquod agens sed statim per seipsum operatur considerando nisi sit aliquid prohibens.» St. übersetzt dies wie folgt: «Um von der potentia prima in die secunda überzugehen, bedarf der Intellekt eines äußeren Agens, nicht aber zum Übergang von der potentia secunda zum actus secundus» (546). Offenbar spricht aber hier Th. nur von der Abhängigkeit des Verstandes (und Willens) von den *causae secundae*, nicht aber von deren Abhängigkeit von Gott. Bezüglich dieser sagt der Aquinate: «Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere nisi moveatur a Deo» (I-II q. 109 a. 1). Ebendort konkludiert er auch: «Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum.» Es ist die Lehre von I q. 105 und I-II q. 9 und 10.

8. Jetzt verstehen wir aber auch die eigentümliche *Definition* St.s vom *moveri*. St. hatte geschrieben: «Moveri secundum suam inclinationem ist soviel als in Bewegung übergehen aus sich, aus einem inneren Prinzip, durch eine Form, die zugleich mit der Natur von deren Urheber eingepägt ist.» Ich hatte bemerkt, daß moveri gerade das Gegenteil besage. St. antwortet, meine Antwort verrate einen bedenklichen Mangel an Kenntnis der «thomistischen Lehre» (547). Es gebe nämlich nach Th. ein moveri, bei dem der bewegte Gegenstand aus sich, aus einem inneren Prinzip in Bewegung übergehe und gleichwohl von außen, nämlich von jener Ursache bewegt werde, die ihm dieses innere Prinzip gegeben hat, nämlich der *motus naturalis*. Hier steckt der Schlüssel. St. versteht unter motus die von Gott bewirkte operatio oder *Tätigkeit* der Geschöpfe, den actus secundus.

Die Definition St.s ist auch *richtig*, wenn sie von der *operatio*, der Tätigkeit der Geschöpfe verstanden wird. Die operatio der Geschöpfe besagt ja tatsächlich einen Übergang in den Zustand des Tätigseins, aus sich, aus einem inneren Prinzip; besonders bezüglich der operatio intellectus et voluntatis, bezüglich des Erkennens und Wollens, ist die Definition richtig. Die Definition St.s ist aber *irrig*, wenn sie von der *motio* Dei, von der Einwirkung Gottes auf den Willen verstanden wird. In unserer ganzen Frage aber handelt es sich um die Einwirkung Gottes auf den Willen, um die Applikation und Bewegung der geschaffenen Kräfte von Seiten Gottes. Ich hatte in meiner früheren Kritik die eben gemachte Unterscheidung nicht benützt, aus dem einfachen Grunde, weil mir nicht einfiel, daß St., wenn von der Einwirkung Gottes auf den Willen die Rede

ist, wenn er das « *moveri* » definieren will, eine Definition der *operatio*, der Tätigkeit, des Handelns geben will. Liegt da nicht eine Übertragung von Attributen der Tätigkeit auf die *motio* vor? Und doch hält mir St. entgegen: « Sch. möge mir auch nur einen einzigen Satz bezeichnen, wo eine derartige Verwechslung vorkommt » (540)! Oder hatte ich da kein Recht zu schreiben, daß St. den Sinn des *moveri* verkenne?

Diese falsche Definition des *moveri*, die gar keine Definition des *moveri*, sondern des *operari*, der Tätigkeit ist, erklärt auch, wie ich nun allerdings immer mehr einsehe, die unrichtige Thomasinterpretation von Seiten St.s. Aus dieser Quelle entspringen fast alle seine Konklusionen. Wenn Thomas sagt, nur Gott und der *generans* könne den Dingen den *motus naturalis*, also die naturnotwendige *Tätigkeit* geben, interpretiert St., Gott könne nur insofern *bewegen* als er die Natur gebe. Wenn Thomas sagt: « *omnis motus cuius principium non est in eo quod movetur, sed extra, est motus violentus, et non naturalis* » (In *Metaph. Arist.*, 7, 9 lect. 8), schließt St., daß jeder Impuls von außen ein *motus violentus* sei, während Th. nur sagt, daß eine Tätigkeit, die nicht aus einem inneren Prinzip erfolgt, sondern rein von außen aufgenötigt wird, ein *motus violentus* sei. Wenn Th. sagt, daß Gott die geschaffenen Kräfte appliziere oder bewege, interpretiert St., daß Gott nur den *motus naturalis*, dem Willen nur die *inclinatio in bonum universale* gebe; während Th. sagt, daß Gott, weil er dem Willen die *inclinatio in bonum* gegeben habe, ihn auch nachträglich zu jedem Objekt bewegen, jeden beliebigen guten Willensakt verursachen könne. Und so weiter.

Ebenso erklärt sich nun die Auffassung St.s des *moveri secundum propriam inclinationem*. Entweder handelt es sich bei dem « *moveri* » um eine Tätigkeit oder um eine von außen erfolgende *motio*, Beeinflussung. Wenn es sich um eine Tätigkeit handelt, heißt das *moveri secundum propriam inclinationem*, daß der Wille etwas nach den Bedingungen seiner Art will, also *sub ratione boni*; wird das *moveri* aber im Sinne der Beeinflussung von Seiten Gottes aufgefaßt, so heißt *moveri secundum propriam inclinationem*, von Gott effektiv zu einem Akt des Willens *sub ratione boni* bewegt werden. Dies geschieht aber nicht nur, insofern Gott dem Willen erstmals die Willenskraft gegeben hat, sondern auch späterhin, so oft Gott den Willen zu einem bestimmten Akt bewegt, appliziert.

Endlich erledigt sich damit auch die Bemerkung St.s. « Er (Sch.) vermag nicht zu begreifen, wie etwas aus sich, aus einem inneren Prinzip in Bewegung übergehen kann und gleichwohl in Wahrheit von einem anderen bewegt wird. Er hat die Lehre des hl. Thomas vom *generans* als motor der leichten und schweren Körper durch Gott noch nicht verstanden » (549). Dazu bemerke ich: ich begreife sehr gut, daß etwas aus sich, aus einem inneren Prinzip *tätig* sein kann, ferner, daß etwas aus sich bewegt werden kann, wenn ein Teil eines Wesens einen anderen Teil bewegt, wie der Wille sich durch einen Akt zu einem andern bewegt; dagegen betrachte ich es als einen Widerspruch, daß etwas aus sich, aus einem inneren Prinzip, von selbst aus der Potenz in Akt übergehe.

C. Wir müssen die Ausführungen St.s noch unter einem anderen Gesichtspunkte untersuchen. St. hat die Behauptung aufgestellt, daß nach der Lehre des Aquinaten Gott in der übernatürlichen Ordnung nur durch Eingießung von Habitus auf den Menschen einwirken könne. Dadurch gerät Thomas immer mehr in Widerspruch mit der geltenden Theologie, ja sogar mit der Glaubenslehre. Die dem Heiligen zugeschriebene Lehre bedeutete nichts weniger als die Leugnung der *gratia actualis*. Ich kann auf diesen Punkt leider nur mehr kurz eingehen. Es wird aber genügen, auf drei Lehrpunkte des Aquinaten hinzuweisen, um die Behauptung St.s zu widerlegen. Diese drei Punkte sind: 1. die Lehre über die Prophetie; 2. die Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes; 3. die Lehre über das *auxilium* der Gnade.

1. Über die *Prophetie* lehrt Thomas, daß sie ein « *lumen intellectuale excedens lumen rationis naturalis* » sei, aber nicht « *per modum formae permanentis* », sondern « *per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis* »; « *unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo non est habitus* » (II-II q. 171 a. 2). Thomas erklärt dies noch näher dahin, daß die Prophetie eine göttliche Erleuchtung sei, entweder « *per expressam revelationem* » oder aber « *per quendam instinctum occultissimum, quem nescientes humanae mentes patiuntur* ». Wir haben also hier ausdrücklich einen vorübergehenden Einfluß Gottes auf den Verstand des Propheten. Der Verstand des Propheten erleidet eine Beeinflussung (*passio*), es wird ihm ein Erkenntnis eingeprägt (*impressio*), er wird angeregt (*instinctus* = Anregung, Anreiz, Antrieb).

2. Ein zweiter Lehrpunkt des Aquinaten, der hier in Betracht kommt, ist seine Lehre über die *Gaben des Heiligen Geistes*. Der Heilige definiert diese als « *quasdam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum* » (I-II q. 68 a. 2). Die Gaben des Heiligen Geistes sind Habitus (l. c. art. 3), aber Habitus, welche Verstand und Wille für die Erleuchtungen und Einsprechungen des Heiligen Geistes empfänglich machen. Diese Erleuchtungen und Einsprechungen Gottes sind aber vorübergehende Einwirkungen Gottes auf Verstand und Willen. Thomas bezeichnet diese Einwirkung als « *instinctus divinus* » (Antrieb von Seite Gottes), « *inspiratio divina* » (Erleuchtung durch Gott) und regelmäßig als « *motio divina* ». So führt er I-II q. 68 a. 1 aus, daß die sieben Gaben eine « *inspiratio divina* » besagen: « *inspiratio autem significat quandam motionem ab extra.* » Dies wird erklärt, wie folgt. « *In homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio (Verstand*

und Wille), aliud autem exterius, quod est Deus.» Wie nun die Tugendhabitus uns für gute eigene Tätigkeit empfänglich machen und disponieren, so disponieren uns die Habitus der Geistesgaben, «ut (homo) efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina» (l. c. a. 1). Diese Lehre führt denn auch der Aquinate überall durch, wo er auf die Gaben des Heiligen Geistes zu sprechen kommt, d. h. er unterscheidet immer zwischen den Habitus der Gaben des Heiligen Geistes und zwischen der aktuellen und vorübergehenden Einwirkung (motio, inspiratio) Gottes auf Verstand und Wille.

3. Noch deutlicher zeigt sich der Standpunkt des Aquinaten in der *Gnadenlehre*. Nach der Sprachweise des hl. Augustin und der Heiligen Schrift faßt er das ganze Gnadensystem im Begriffe des «auxilium divinum» zusammen. Aber auch hier unterscheidet Thomas wieder zwischen einem «habituale donum», das von Gott der Seele geschenkt wird (heiligmachende Gnade, eingegossene Tugenden, Gaben des Heiligen Geistes), und zwischen einer aktuellen, vorübergehenden Gnadenwirkung, «inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum». Er erklärt ausdrücklich: «Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, actus enim moventis in moto est motus» (I-II q. 110 a. 2). Thomas spricht von einer übernatürlichen Gnadenwirkung (effectus gratuitus), von einem übernatürlichen Einwirken Gottes auf die Seele, welcher Wirksamkeit Gottes (actus moventis) eine von Gott in der Seele gewirkter motus, eine Veränderung der Seele entspricht. Dieser «motus» ist nicht die Tätigkeit des Menschen — diese ist ja Wirkung des Menschen selbst —, sondern jene Realität, die wir heute mit «gratia actualis» bezeichnen.

Diese Unterscheidung eines doppelten auxilium divinum, einer habituellen Gabe und einer aktuellen, vorübergehenden Einwirkung, führt Thomas in der ganzen Gnadenlehre durch. Ergänzt wird diese Unterscheidung noch durch eine andere: das auxilium divinum ist entweder bloße natürliche motio oder aber fügt eine übernatürliche Erhebung hinzu, sei es eine habituelle und bleibende, sei es eine aktuelle und vorübergehende.

In diesem Sinne lehrt Thomas: «Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus moveatur ad suum actum; non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi . . . » (I-II q. 109 a. 1). In Bezug auf den Willen lehrt der Aquinate, daß der Mensch sowohl im

Zustände der *iustitia originalis* als der *natura corrupta* «*virtute gratuita supperaddita virtuti naturae indiget*» (l. c. art. 2); er fügt aber bei: «*ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.*» Ebenso: «*Homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis*» (l. c. art. 6).¹ Allgemein bemerkt Thomas: «*Operatio* (das Gnadenwirken) *Spiritus Sancti*, quae nos movet et protegit, *non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat: sed praeter hunc effectum nos movet et protegit*» (I-II q. 109 a. 9 ad 2).

Diese Texte (die leicht vermehrt werden könnten) mögen genügen. Sie zeigen uns jedenfalls: *a*) der hl. Thomas lehrt auch in der übernatürlichen Ordnung nicht nur eine Eingießung übernatürlicher Habitus, sondern außerdem eine aktuelle, vorübergehende übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Seelenkräfte; *b*) diese Lehre widerlegt auch die allgemeine Deutung St.s, daß nämlich nach Thomas Gott nicht unmittelbar «*durch einen äußeren Impuls*» auf den Menschen einwirke.

IV. Gott als causa universalis alles Seins.

Gehen wir nun über zur Interpretation der Lehre des hl. Thomas über Gott als *causa universalis*. Wir haben diese Lehre kurz S. 124–133 beleuchtet. St. findet, daß ich seine Ausführungen «*in geradezu unglaublicher Weise entstellt*» hätte (551). Sehen wir uns also die Rechtfertigung St.s an.

Nach St. soll Thomas lehren, daß Gott dadurch *causa universalis* alles Seins sei, «*daß er alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Sein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt*» (553), «*daß das esse (d. h. das Sein aller Dinge) von Gott ist durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit, insbesondere insofern er die Materie schafft, welche die partikulären Ursachen durch Erzeugung neuer Formen determinieren und spezifizieren*» (559). Nach St.s Deutung der Lehre des hl. Thomas wäre also Gott Ursache jenes Seins, das im Verlaufe des Weltprozesses entsteht, *nur* insofern als Gott Kraft und Stoff erschaffen hat und erhält. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß St. hiemit

¹ J. Bittermieux macht St. mit Recht auf diese Stelle aufmerksam. *Ephem. Theol. Lovanienses*, 1924, pp. 232–234.

dem hl. Thomas wiederum eine Lehre zuschiebt, die kaum ein Theologe zu verteidigen wagte.

A. Was lehrt aber Thomas? Gewiß lehrt er, daß Gott die Welt mit ihrem Stoff und ihren Kräften erschaffen hat und erhält; er lehrt ferner, daß Gott eben dadurch auch in einem gewissen Sinne Ursache all des neuen Seins ist, das im Verlaufe des Weltprozesses entsteht; aber *Thomas lehrt noch mehr: nach Thomas ist Gott auch insofern und eigentlich causa universalis alles Seins, als alles neu entstehende Sein unmittelbare und eigentliche Wirkung Gottes ist.*

Ich muß mich leider, um nicht zu lange zu werden, darauf beschränken, kurz auf einige Hauptstellen hinzuweisen. In der Summa stellt Thomas die Frage formell I q. 44 a. 1: «*utrum sit necessarium, omne ens esse a Deo.*» Der Sinn der Frage ist doch wohl: ob alles gegebene Sein von Gott gewirkt werde, durch eine ihm eigene Tätigkeit, unmittelbar. Auf diese Frage antwortet Thomas auch mit den Worten: «*Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse.*» Thomas begründet dies damit: «*Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causatur in ipso ab eo cui essentialiter convenit.*» Da nun Gott allein sein Sein selbst ist, alle andern Dinge aber ein partizipiertes Sein haben, folgert Thomas, alles Sein außer Gott «*causari ab uno primo ente*». Wie also Gott allein das esse per se subsistens ist, so stammt alles Sein aus einer Gott eigenen Wirksamkeit.

In der folgenden Quaestio folgert darum Thomas die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Schöpfung* daraus, daß «*Deus est causa universalis totius esse*» (q. 45 a. 1. 2).

In gleicher Weise deduziert Thomas, daß Gott alle Einzelheiten erkenne. «*Intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas Cum enim (Deus) sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum vel ut principium activum earum* (bewirkende Ursache), necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi *omnia quae per ipsum fiunt*, non solum in universali, sed etiam in singulari» (I q. 14 a. 11). Ebenso hatte Thomas bereits im a. 5 geschlossen, daß Gott alles Sein außer ihm erkenne, «*cum virtus divina (die göttliche Wirksamkeit) se extendat ad omnia* (d. h., daß alles von Gott gewirkt sei), eo quod ipsa est *prima causa effectiva omnium entium*».

In der Frage über die Allgegenwart Gottes (I q. 8 a. 1) stellt Thomas die These auf: «*Deus est in omnibus rebus sicut agens*

adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod *immediate* agit, et sua *virtute* illud *contingere*.» Nun führt Thomas aus, daß das «esse creatum *proprius effectus* Dei» sei. Also muß Gott in allen Dingen sein. Thomas lehrt also, daß Gott unmittelbar und eigentlich das Sein aller geschaffenen Dinge bewirke. St. wird einwenden, daß Thomas nur auf die creatio und conservatio des Seins der Dinge reflektiere. Aber Thomas will doch nicht nur beweisen, daß Gott in den am Anfang geschaffenen Dingen zugegen sei, sondern daß er in allen Dingen sei, *wie sie in irgend einem Zeitpunkte existieren*. All dieser Dinge Sein ist also nach Th. *proprius effectus* Dei, Gott bewirkt es unmittelbar, seine göttliche Kraft, die mit Gott identisch ist, tritt mit dem Sein der Dinge in Kontakt (*contingit illud*).

In der Summa c. Gentiles spricht Thomas die Universalität der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes unter verschiedenen Gesichtspunkten aus. Zuerst (III c. 66) stellt der englische Lehrer fest, «quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina». Der Sinn der ganzen These und Ausführung ist der, daß das Sein aller Dinge Wirkung einer Gott eigenen Tätigkeit sei, daß aber auch die Kreaturen ein neues Sein hervorbringen können, aber allerdings nur insofern, als sie von Gott dazu die Kraft erhalten und Gott mit oder in ihnen wirkt: «est igitur esse *proprius effectus* primi agentis, sc. Dei. Et omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei.» Dies wird im folgenden Kapitel (III c. 67) noch näher bestimmt, nämlich, «quod Deus sit causa operandi omnibus operantibus», daß also Gott in allen geschaffenen Kräften jene Wirksamkeit verursache, durch die sie ein neues Sein bewirken. Diese Verursachung geschieht durch Verleihung und Erhaltung der Kraft und außerdem durch die «applicatio».

Im folgenden Kapitel (III c. 68) schließt Thomas daraus, wie I q. 8 a. 1, daß Gott «ubique et in omnibus rebus» sei. Thomas begründet dies ausdrücklich mit der Universalität der Wirksamkeit Gottes: «cum Deus sit *causa universalis* totius esse, oportet quod *in quocumque est invenire esse*, ei adsit divina praesentia.» Nach dem ganzen Beweisgang ist die Folgerung nur dann berechtigt, wenn Gott selbst, durch eigene Tätigkeit, unmittelbar alles Sein, das in der Welt besteht, verursacht.

Bei dieser Gelegenheit ist es auch, daß Thomas die Ansicht ablehnt, ja bekämpft, daß Gott nur die obersten Kräfte unmittelbar bewege. Nach dem Prinzip des hl. Thomas: «Deus est in omnibus rebus, sicut

agens adest ei in quod agit », würde ja aus jener Ansicht folgen, daß Gott nicht unmittelbar überall gegenwärtig wäre.

In den Kapiteln 69 und 70 behandelt Thomas die Frage, wie es vereinbar sei, daß eine und dieselbe Wirkung totaliter von Gott und zugleich von den Geschöpfen hervorgebracht werde. Im Kapitel 69 behandelt Thomas die Frage vorerst von der negativen Seite. Der Aquinate hatte c. 68 mit den Worten geschlossen: « (Deus) immensitate suae virtutis *attingit omnia* quae sunt in loco, *cum sit universalis causa essendi*. Sic igitur ipse totus est, ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem *universa attingit* (Deus) est in operibus (= in rebus factis) per modum causae agentis » (= als wirkende Ursache). Daraus nun, d. h. aus der Lehre, daß Gott alle neuen Wirkungen selbst und unmittelbar verursache, folgerten einige, wie Thomas, c. 69, ausführt, daß die natürlichen Kräfte nicht auf das Zustandekommen der neuen Dinge einwirken, sondern daß nur Gott diese hervorbringe, bei Vorhandensein der geschöpflichen Tätigkeit, wie z. B. « quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igni ». Thomas widerlegt nun vorerst diese Ansicht, nämlich die vertritt, daß die « *effectus non producuntur ex actione rerum creaturarum, sed solum ex actione Dei* ». ¹

Im folgenden Kapitel (III c. 70) untersucht nun Thomas positiv: « quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente », also wie jede später eintretende Wirkung zugleich von den geschaffenen Kräften und von Gott gesetzt werden könne. Offenbar handelt es sich um die unmittelbare Setzung der Wirkung. Nach St. würde und müßte Thomas antworten: die von den Geschöpfen gesetzten Wirkungen sind nur insofern zugleich auch von Gott, als dieser Kraft und Stoff der geschöpflichen Wirksamkeit schafft und erhält. *Thomas antwortet aber anders*. Zuerst stellt er das allgemeine Prinzip auf: « *virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit vel conservat eam aut etiam applicat eam ad agendum* » Daraus folgert Thomas: « *sicut agens infimum invenitur immediate activum (unmittelbar wirkend), ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata.* » Die Schlußfolgerung lautet:

¹ In gleicher Weise bekämpft Thomas I q. 105 a. 5 die Ansicht, « quod nulla virtus creata aliquod operaretur in rebus, sed *solus Deus immediate omnia operaretur* ».

«Sicut non est inconueniens quod una *actio* producat ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconueniens quod producat *idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate*, licet alio et alio modo.»

Nach Th. also sind alle Wirkungen der geschaffenen Kräfte ebenso unmittelbar von Gott wie von den geschaffenen Kräften, die Kraft Gottes wirkt unmittelbar zur Produzierung des Effektes, die Kraft Gottes produziert den Effekt «aus sich, als unmittelbare Ursache» und so ist die eine Wirkung zugleich unmittelbar von Gott und von der Kreatur, wenn auch in anderer Weise.

Außerdem ist zu beachten, daß Thomas in der ganzen Frage voraussetzt, als *concessum*, daß Gott unmittelbar alle Wirkungen setze; denn die Frage lautet, ob *auch* die *Geschöpfe* diese Wirkungen setzen (III c. 69) und wie (III c. 70). So bekämpft Thomas im c. 69 den error «quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, *ita* sc. quod ignis non calefacit, sed *Deus causat calorem praesente igne*». Im c. 70 führt Thomas als Grund der entgegenstehenden irrümlichen Meinung an: a) daß manche meinen, eine *actio* könne nicht von zwei Ursachen ausgehen, so daß wenn die natürlichen Kräfte wirkten, Gottes Wirksamkeit wegfallen würde — was im Sinne der Objection als ausgeschlossen betrachtet werden muß; b) daß wenn eine Kraft die Wirkung setze, die andere überflüssig wirke; c) ja daß, «si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali ad agendum». Die unmittelbare universelle Kausalität Gottes wird also vorausgesetzt.

Diese von Thomas und den Gegnern vorausgesetzte Lehre wird auch in der Antwort nicht abgeschwächt. Hätte Thomas die ihm von St. zugeschobene Lehre vertreten, so hätte er die Gegner damit beruhigt: es ist ganz gut Platz für doppelte Wirksamkeit, denn Gott wirkt unmittelbar nur in der Schöpfung, alles Spätere ist Wirkung der Geschöpfe und nur insofern Wirkung Gottes, als dieser Kraft und Stoff erschaffen hat und erhält. Thomas aber antwortet: Gott bringt zwar unmittelbar alles hervor, aber *alio modo*.

Diese Texte mögen genügen. Nach Thomas ist Gott *causa universalis omnis entis*, weil und insofern alles Sein eine Wirkung der Kausalität Gottes ist; nicht bloß mittelbar, sondern unmittelbar, als *effectus proprius Dei*, d. h. alles Sein ist Wirkung einer Gott eigenen, von Gott selbst ausgeübten Tätigkeit. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch die Geschöpfe ein neues Sein bewirken, denn Gott hat ihnen

diese Teilnahme an seiner Wirksamkeit verliehen und insofern bringt Gott das neue Sein *auch* durch Vermittlung der Geschöpfe hervor; ausgeschlossen ist nur, daß ein Geschöpf ein neues Sein hervorbringe, ohne daß auch Gott es selbst und unmittelbar hervorbringe. Das besagt übrigens schon der Ausdruck: *causa universalis*, nämlich, daß alles gegebene (und mögliche) Sein eine Wirkung Gottes, d. h. Gottes selbst, Gottes eigener, persönlicher Wirksamkeit sei.

B. Hören wir nun die Einwendungen St.s.

1. « Gott ist deswegen die *universale* Ursache alles Seins, weil er *absque motu* tätig ist, die Geschöpfe sind partikuläre Ursachen, weil sie ihre Kausalität *per motum* ausüben » (552).

Mit dieser Lehre beginnt St. seine Ausführungen über den Unterschied und das Wesen der *causa universalis* und *particularis* des Seins. Die angeführten Texte beweisen auch, daß nach Thomas die *causa universalis absque motu*, die *causa particularis per motum* tätig ist. St. interpretiert aber so, daß Gott *deswegen* *causa universalis* sei, weil er *absque motu* tätig ist. Diese Wirkungsweise ist aber zwar der *causa universalis* alles Seins eigentümlich, aber sie ist eine Folge der Universalität in der Verursachung alles Seins. Primär und wesentlich wird Gott *causa universalis* alles Seins genannt, weil und insofern er Ursache *alles Seins* ist — « *causa universalis totius entis* » (I q. 49 a. 3) — oder im gleichen Sinne, weil er die Ursache alles Seins in allen Dingen ist — « *Deus est proprie causa ipsius esse universalis in omnibus rebus* » (I q. 105 a. 5). Weil also Gott die *causa universalis* alles Seins ist, weil er « *proprie* » das Sein der Dinge in allen Dingen verursacht, ist er dann *absque motu* tätig, verursacht er das Sein nicht durch einen *motus*, sondern absolut, schlechthin. Es muß also nicht heißen: Gott ist *deswegen* *causa universalis*, sondern: *Weil* Gott *causa universalis* ist, wirkt er *absque motu*. Diese formelle Differenz könnte bedeutungslos erscheinen, ist es aber in den Deduktionen St. keineswegs.

2. St. fährt in der Bestimmung der *causa particularis* fort: « Das So- oder Anderssein, das der Kausalität der partikulären Ursachen entspricht ist der Terminus einer Veränderung » (553). Dies ist auch Lehre des hl. Thomas, in dem Sinne nämlich, daß jede Veränderung ein So- oder Anderssein zum Terminus hat; der Satz ist aber nicht Lehre des hl. Thomas in dem Sinne, daß nicht auch die *causa universalis* selbst und unmittelbar eine Veränderung der bestehenden Dinge verursachen könne. Auch St. wird dies als Lehre des hl. Thomas wenigstens bezüglich des Wunders zugeben. Wenn er aber meint, daß nach Thomas Gott sonsthin nur mittelbar die Veränderungen bewirke, so widerlegt ihn die q. 105 der I. P., wo Thomas « *de mutatione creaturarum a Deo* » handelt und ausdrücklich fragt: « *Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam* », d. h. die Natur der Körper verändern; « *utrum possit immediate movere aliquod corpus* » — Ortsveränderung etc. Th. lehrt also nicht, wie St. will, daß Gott als *causa universalis* nicht unmittelbar

eine Veränderung der Dinge bewirken könne; er lehrt nur, daß jede Veränderung ein bestimmtes neues Sein zum Terminus habe.

3. Als dritte Eigentümlichkeit der *causa universalis* führt St. an: « Das Sein schlechthin, das der Kausalität Gottes entspricht, wird durch Erschaffung hervorgebracht » (553); « Gott ist als *causa universalis* nur *per creationem* tätig » (560). Dies ist wieder richtig in dem Sinne, daß nach Thomas nur die *causa universalis* alles Seins ein Sein *per creationem* hervorbringen kann, daß also die Schöpfung nur Gott zukommt; der Satz ist aber unrichtig in dem Sinne, daß nach Thomas die *causa universalis* nur in der *creatio* tätig ist, oder wie St. sagt: « Gott ist als *causa universalis* nur *per creationem* tätig » (560). St. führt für seine Behauptung I q. 45 a. 5 und C. G. II c. 21 an. An der ersten Stelle sagt aber Thomas nur, daß es zum Begriffe der *Creatio* gehöre, daß das Sein absolut, nicht als dieses oder jenes bewirkt werde: « *Producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis* » (I q. 45 a. 5). Wie sich aus der Lehre der ganzen *Quaestion* ergibt, will Thomas sagen, daß die Kreation ein Hervorbringen des *ganzen* Sein eines Dinges, nicht bloß die Umänderung eines bereits vorliegenden Substrates (*producere esse hoc vel tale*) besage. Darum untersucht Thomas im a. 2 « *emanationem totius entis a causa universali quae est Deus* » und fügt bei: « *et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis* ». Um zu beweisen, daß die *emanatio totius entis* aus dem Nichts erfolge, sagt er: « *unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponitur emanationi.* » Eben deswegen beweist Thomas im a. 5 seine These, daß nur Gott erschaffen könne, damit, daß jedes Geschöpf nur durch Umwandlung einer vorliegenden Materie tätig sein könne. Das gleiche lehrt Thomas an der anderen von St. angezogenen Stelle.

Thomas lehrt also wieder nur, daß *nur Gott* etwas erschaffen könne; St. aber kehrt den Satz um: « Gott ist als *causa universalis* *nur per creationem* tätig. »

4. « Endlich ist Gottes Kausalität universell, weil sie jedem Effekt der partikulären Ursachen einfließt, indem sie ihnen das Substrat zu ihrer Wirksamkeit gibt » (553). Richtig ist hier wieder, daß nach Th. die *causa universalis* den *causae particulares* oder *secundae* das Substrat zu ihrer Tätigkeit liefert, nämlich in der Schöpfung; die Interpretation ist aber falsch in dem Sinne, daß nach Th. die *causa universalis* *nur* insofern auf die *causae particulares* einwirkt, als sie ihnen das Material zu ihrer Tätigkeit liefert, oder daß sie nur insofern Ursache des später eintretenden Weltgeschehens sei.

Soweit die Begriffsbestimmung der *causa universalis* alles Seins nach St. Sehen wir uns nun die Begründung seiner These an.

5. « Dadurch daß Gott alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Sein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt, ist er Ursache, daß deren Wirkungen überhaupt sind und ein Sein haben . . . ; daß aber diese Wirkungen dieses oder jenes Sein haben, verdanken sie der Tätigkeit der partikulären

Ursachen» (553). Auch diese beiden Sätze sind thomistisch, wenn sie positiv und affirmativ genommen werden; sie sind aber antithomistisch, wenn sie negativ oder exklusiv gemeint sind, daß nämlich Gott *nur* durch Schaffung und Erhaltung von Kraft und Stoff Ursache des Weltgeschehens sei. St. aber stellt die Sätze in diesem negativen und exklusiven Sinne auf.

6. St. argumentiert weiter: «Wenn Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit Ursache ist, daß die Wirkungen der zweiten Ursachen überhaupt sind, dann ist er natürlich auch Ursache, daß alle *Einzelheiten* derselben sind und ihnen die ratio entis zukommt» (554). Der richtige Sinn dieses Satzes ist wieder der, daß die zweiten Ursachen, die geschaffenen Kräfte nur dadurch ein *Sein* hervorbringen können, daß sie von Gott ins Dasein gesetzte Dinge in ein anderes Sein umwandeln — das ist allerdings Lehre des Aquinaten. Der Satz ist aber falsch und gegen die Lehre des Aquinaten in dem Sinne, daß Gott durch Erschaffung von Stoff und Kraft auch *eigentliche* Ursache aller Wirkungen der geschaffenen Kräfte ist: und um das handelt es sich, da nach Thomas alles Sein «*proprius effectus Dei*» ist. Dadurch *allein*, daß Gott Stoff und Kraft erschaffen hat und erhält, ist er nur *causa remota* der Wirkungen der geschaffenen Kräfte. So sind die Eltern eines Kindes zwar *causa remota* und *impropria* alles dessen, was das Kind später tut, aber nicht *causa propria et proxima*. Thomas aber sagt, daß das esse, das Sein aller Dinge, das was die Dinge sind, «*proprius effectus Dei*» sei (I q. 8 a. 1), oder «*ipse Deus est proprie causa causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*» (I q. 105 a. 5). — St. verteidigt sich noch besonders dagegen, daß er nie gesagt habe, daß Gott nicht Ursache aller Einzelheiten sei; er bestreite nur, daß Gott nicht *unmittelbar* alle Wirkungen der Geschöpfe setze. Nach der Aufstellung St.s wäre aber Gott nur indirekt und uneigentlich Ursache alles nach der Schöpfung neu entstehenden Seins, aller Einzelheiten.

7. Ich hatte gesagt: «Jedenfalls muß unbedingt als feststehend gelten, daß Gott, d. h. Gott selbst und *unmittelbar*, alles neu entstehende Sein wirkt, die Ursache alles Werdens in der Welt bis in dessen geringste Einzelheiten hinein ist» (126). St. antwortet darauf: «Der Satz, der nach Sch. außer Kontroverse steht, wird zwar von fast allen Theologen angenommen; aber er ist nicht Lehre des hl. Thomas» (555); «diese Lehre ist antithomistisch» (556).

Dieser Satz wird einen jeden Thomisten überraschen. Es wird aber auch andere Theologen befremden, daß Thomas eine so evidente Lehre bestreiten soll. Allgemach erscheinen immer mehr Irrtümer des Aquinaten, und zwar gerade in metaphysischen Fragen. Doch wie beweist St. seine Ansicht?

Der erste Beweis lautet: «Bewegt Gott alle zweiten Ursachen durch eine *praemotio physica*, dann ist er per motum tätig und wirkt nach Art einer *causa particularis*» (556). — Hier muß es auffallen, daß St. die *praemotio physica* hineinzieht, statt von der *causalitas Dei immediata* auszugehen. Doch lassen wir es gut sein. Die einfache Antwort auf den Beweis lautet: die von Gott durch die *praemotio physica* bewirkte

Tätigkeit der *Geschöpfe* ist per motum tätig, nicht aber die von *Gott* ausgeübte Tätigkeit, mittels deren er alles Sein wirkt

Der zweite Beweis lautet: « Thomas sagt nicht, daß die geschaffenen Ursachen das esse geben in virtute Dei *praemoventis*, sondern vielmehr in virtute Dei *creantis*. » Hier ist wiederum vorerst zu bemerken, daß es sich nicht darum handelt, wie die *geschaffenen Kräfte* den Dingen das Sein geben, sondern ob und wie *Gott* in allen Dingen das Sein wirkt. Ferner ist es irrelevant, ob man sage, in virtute Dei *creantis* oder *moventis*, weil nur der Schöpfer auch unmittelbare Ursache alles später eintretenden Seins sein kann. Drittens sagt aber Th. auch ausdrücklich das Gegenteil: « Considerandum est, quod si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis: nam primum agens *movet* secundum ad agendum. *Et secundum hoc* omnia agunt in virtute ipsius Dei et *ita ipse est causa omnium agentium* » (I q. 105 a. 5). Die Geschöpfe setzen also ihre Wirkungen in virtute Dei *moventis*. Das gleiche sagt Thomas C. G. III c. 67.

Dritter Beweis: « Endlich ist es ein Widerspruch, daß die geschaffenen Kräfte ihre Wirkungen unter dem Einflusse der *praemotio physica sub ratione entis qua ens setzen* » (557). Antwort: und darum lehren die Thomisten mit Thomas, daß nur Gott eine Wirkung *sub ratione entis qua ens* setzt, wie auch ich ausgeführt hatte (126).

Was folgt nun aus all diesen Beweisen? Wenn auch die Geschöpfe keine Wirkung *sub ratione entis qua ens* setzen können, ist denn damit bewiesen, daß *Gott* nicht unmittelbare Ursache alles Seins bis in seine Einzelheiten hinein sein könne? Wo bleibt also der Beweis daß es « *anti-thomistisch* » sei anzunehmen, daß Gott selbst und unmittelbar alles neu entstehende Sein wirkt?

Vierter Beweis. St. schreibt: « Das esse ist von Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit, insbesondere indem er die Materie schafft, welche die partikulären Ursachen durch Erzeugung neuer Formen determinieren und spezifizieren » (559); « Gott setzt sie (alle neu entstandenen Wirkungen) *sub ratione entis*, indem er das Substrat schafft, ohne welches diese Wirkungen nicht sein könnten » (l. c.). « Da das Sein als solches allen Wirkungen gemeinsam ist, so ist Gott *causa universalis* alles geschaffenen Seins » (560); darum ist « nach Thomas *nur* das unmittelbare Wirkung Gottes, was er aus nichts erschafft » (560).

Analysieren wir diesen Beweis. Vorerst wird das vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. St. will beweisen, daß « nach Thomas nur das unmittelbare Wirkung Gottes ist, was er aus nichts erschafft ». Das beweist er damit: « Das esse ist von Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit. » Der Sinn dieses Satzes ist, daß Gott selbst und unmittelbar nur durch Schöpfung und Erhaltung ein Sein verursaucht: eben das, was zu beweisen wäre. Durch die Schöpfung ist Gott gewiß Ursache von Sein; aber damit ist nicht bewiesen, daß er nicht auch unmittelbare Ursache des im Weltverlauf neu eintretenden Seins sei.

Zweitens soll Gott dadurch, daß er das Substrat für die Wirkungen der geschaffenen Kräfte gibt, diese Wirkungen *sub ratione entis* ver-

ursachen. Diese Behauptung ist eine *contradictio in adiecto*. Eine Wirkung *sub ratione entis* setzen, heißt dieselbe als Sein setzen, das Sein derselben, als Sein, verursachen. Nach St. soll aber Gott die später eintretenden Wirkungen nur insofern verursachen, als er ihr Substrat liefert, also ihnen nicht das Sein als solches gibt. St. fügt zwar noch bei, daß ohne das von Gott geschaffene Sein die späteren Wirkungen nicht sein könnten. Das ist richtig, beweist aber nichts.

Drittens: Aber das Sein als solches ist allen Wirkungen gemeinsam! Der gesunde Sinn dieses Satzes ist, daß alle Dinge ein Sein haben. Aber jedes Ding hat ein anderes, verschiedenes Sein, ein menschliches, tierisches, rein körperliches Sein. So haben auch die später eintretenden Wirkungen ein anderes Sein als die zuerst von Gott geschaffenen Dinge. Gott wäre also nicht *causa universalis* alles Seins, besonders nicht *sub ratione entis*, wenn er das später eintretende Sein nicht selbst und unmittelbar verursachen würde. Eben weil das Sein allen Dingen gemeinsam ist, muß Gott als *causa universalis* alles Sein selbst und unmittelbar verursachen.

Es folgt also keineswegs, daß « nach Thomas nur das unmittelbare Wirkung Gottes ist, was er aus nichts erschafft », vielmehr folgt gerade das Gegenteil: weil alle Dinge ein Sein haben und das Sein als solches eigentlichste Wirkung Gottes ist, muß Gott als *causa universalis* alles Sein dieses auch selbst und unmittelbar verursachen, nicht nur am Anfang in der Schöpfung, sondern auch später, wo immer ein neues Sein eintritt.

Diese neuen Wirkungen veruracht Gott nicht *creando*, sondern *mutando creaturas* (cf. I q. 105: *de mutatione creaturarum a Deo*), aber « *alio modo* » als die Geschöpfe. Gott bringt seine Wirkungen aus eigener Kraft und unabhängig von jeder anderen Kraft und unabhängig vom vorliegenden Stoff hervor, die Geschöpfe aus von Gott erhaltener Kraft und in Abhängigkeit vom Stoff; Gott als *causa principalis*, die Geschöpfe als *causae instrumentales*; Gott bringt alles *sub ratione entis* hervor, die Geschöpfe *sub ratione talis entis*, d. h. Gott bewirkt neues Sein als Sein, die Geschöpfe verändern nur ein bereits gegebenes Sein. Gott bewirkt also alles neue konkrete Sein in allen Dingen, aber er verursacht es nicht *sub ratione talis entis*, sondern *sub ratione entis* (*De Pot.* q. 3 a. 7; *C. G.* III c. 66 ss.; I q. 44 a. 1. 2; q. 105 a. 1–5).

Fünfter Beweis: St. wendet ferner ein: « Was Th. sagt, ist nur dies, daß Gott alle Wirkungen der *agentia naturalia* setzt *immediatione virtutis*, da seine Kraft von keiner anderen abhängt. Heißt das aber so viel als daß Gott alle endlichen Ursachen, auch die untersten, *immediatione suppositi* bewegt? » (562). Als Beweis führt er an, daß Th. sage: « *virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et sic virtus supremi agentis* (St. notiert: nicht *supremum agens*) *invenitur ex se productiva effectus quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum quorum primum est immediatum.* »

St. hat ganz richtig gesehen, daß Thomas die These, ein und derselbe Effekt werde sowohl von Gott als von den geschaffenen Ursachen bewirkt, damit begründet, daß zwar beide den Effekt bewirken, aber « *alio et alio*

modo». Gott nämlich aus eigener Kraft, das Geschöpf aber «in virtute superioris agentis»: das ist die thomistische These vom Unterschiede der causa prima und secunda, der causa principalis et instrumentalis, der causa universalissima et particularis, wie ich sie bereits in meiner ersten Kritik hervorgehoben hatte. Aber wie soll daraus folgen, daß Gott nicht immediatione suppositi alles neue Sein bewirke? Ist doch bei der ganzen Frage vorausgesetzt, daß Gott selbst und unmittelbar alles neue Sein bewirke! Und Thomas folgert ausdrücklich: «*idem effectus* producitur ab inferiori agente et a Deo, *ab utroque immediate*»; allerdings «*alio et alio modo*», d. h. von Gott aus eigener, unabhängiger Kraft, von den Geschöpfen aus von Gott erhaltener Kraft.

Wenn St. sich darauf beruft, daß der hl. Thomas nicht sage: das supremum *agens*, sondern die *virtus* supremi agentis bewirke unmittelbar die Wirkungen, so hat er wiederum den Ausgangspunkt des hl. Thomas übersehen. Thomas beginnt nämlich seine Ausführungen mit dem allgemeinen Prinzip: «In quolibet agente est duo considerare, sc. *rem ipsam* quae agit, et *virtutem* in qua agit.» So kann Thomas unbesorgt sagen, daß die *virtus* supremi agentis die Wirkungen unmittelbar hervorbringe, denn est ist eben die *virtus* des *agens*, dem die Wirkung zugeschrieben wird. Außerdem sagt Thomas ausdrücklich, daß die gleiche Wirkung von dem geschaffenen «agens» und von Gott gesetzt werde, «*ab utroque immediate*»: hier ist doch die immediatione suppositi ausgedrückt. Der Vergleich endlich mit den Prinzipien, aus denen eine conclusio gezogen wird, sagt wiederum nur, daß das erste Prinzip aus sich selbst einleuchte («*quorum primum est immediatum*» sc. cognitione), während die andern nur durch Ableitung bewiesen werden. Darum antwortet er auch auf die bereits bekannten Schwierigkeiten, daß Gott «*ad modum primi agentis*», die Geschöpfe als «*secunda agentia*» wirken (ad 1). Im corp. art. erklärt Th. übrigens nicht, wie *Gott selbst* und unmittelbar alles Sein verursache, sondern wie Gott Ursache der *geschöpflichen Tätigkeit und Wirksamkeit sei*.

Die Lehre des hl. Thomas in der Frage der universellen Wirksamkeit Gottes lautet also: *Gott ist selbst unmittelbar bewirkende Ursache alles Seins, alles Sein ist proprius effectus Dei; die Erschaffung des Seins ist ausschließlich und einzig Werk Gottes; nach der Schöpfung erscheint neues Sein auch durch die Wirksamkeit der Geschöpfe selbst, da Gottes und der Geschöpfe Tätigkeit und Wirksamkeit einander nicht ausschließen.*

Gehen wir zum Schlusse noch auf zwei von St. gegen mich erhobene Anklagen ein.

8. In meiner ersten Kritik St.s hatte ich diesem vorgehalten, daß nach seinen Ausführungen Gott nur das allgemeine Sein verursachen würde, weil St. geschrieben hatte, daß der allgemeinen Ursache etwas logisch allgemeines entsprechen müsse. St. gibt zu, daß er «den Ausdruck nicht gut gewählt» habe, daß aber der richtige Sinn aus dem Kontext zweifellos feststehe. Er wirft mir deswegen vor, daß die Konsequenzen, die ich gezogen, «den Anforderungen einer wissenschaftlichen Polemik wohl kaum genügen» (555).

Dazu bemerke ich ein Dreifaches. Erstens ist das Argument: ducit

ad absurdum, bei Stufler selbst nicht außer Gebrauch, sondern sogar beliebt; also durfte auch ich es anwenden. Zweitens: St. beruft sich dafür, daß der richtige Sinn aus dem Zusammenhange sich ergebe, darauf, daß er — wie ich selbst bemerkt hätte — das Sein mit der Existenz identifiziere; worauf zu bemerken ist, daß St. wohl das Sein, aber nicht das «logisch Allgemeine» mit der Existenz identifiziert hat. Drittens: wie ich nun sehe, versteht St. unter dem allgemeinen Substrat die ganze Schöpfung; wie hätte ich aber auf diesen Sinn kommen können, wenn St. daraus argumentiert, daß Gott als *causa universalis* etwas «logisch Allgemeines» entspreche? Nebenbei bemerkt, argumentiert St. auch in der letzten Antwort wieder damit, daß «das Sein als solches allen Dingen gemeinsam» sei (560): diese Gemeinsamkeit ist aber nur eine logische.

9. Mit großem Nachdruck hält mir St. entgegen, daß nach Thomas die geschaffenen Kräfte dem *effectus causae universalis* neue Vollkommenheiten hinzufügen. Triumphierend verweist er auf einige diesbezügliche Stellen. An den betreffenden Stellen lehrt nun Thomas, daß alle geschaffenen Kräfte ihre Wirkungen *ex aliquo praesupposito* hervorbringen, daß die neu hervorgebrachte Wirkung sich zu dem vorgelegenen Substrat wie Akt zur Potenz, wie eine *Determinatio* verhalte; da nun alles in der Welt Werk Gottes ist, folgert Thomas, daß die geschaffenen Kräfte den Effekt der *causa universalis* aktuieren und determinieren. Aber es ist doch jedem einleuchtend, daß *Thomas hier* lehrt, die geschaffenen Kräfte könnten die von Gott in der *Schöpfung* hervorgebrachten Dinge verändern, vervollkommen, determinieren: alle Wirksamkeit der geschaffenen Kräfte verändert, aktuieret und determiniert die von Gott gegebene Schöpfung. Insofern kann also die geschaffene Kraft dem *effectus*, d. h. *einem effectus* der *causa universalis* neues Sein hinzufügen. *Dafür* könnte St. noch weit mehr Texte anführen.

In der Kontroverse mit St. handelt es sich aber *um etwas anderes*. Ich hatte den Fragepunkt auch genau mit den Worten formuliert: «Nicht alles Sein, nicht alle Aktualität ist also ein unmittelbares Werk Gottes!» (129). Die Frage lautet also: Wenn die Geschöpfe eine neue Wirkung setzen, ist da Gott *nur insofern* Ursache des *neuen Seins*, als er das «Substrat» dazu geliefert hat, so daß die Geschöpfe formell die Gott eigene Wirkung ergänzen, — oder wirkt Gott außerdem auch selbst, aus sich und unmittelbar die ganze neue Wirkung, das neue Sein? Es fragt sich nicht, ob die Geschöpfe die von Gott geschaffene Welt verändern können, sondern ob sie eine Wirkung setzen können, die nicht zugleich auch ganz und unmittelbar von Gott verursacht würde. Darum hielt ich St. entgegen: «also die Geschöpfe können der eigenen Wirkung Gottes Wirklichkeiten, Vollkommenheiten, Sein hinzufügen! Dann ist Gott nicht mehr *causa universalis* (alles Seins), weil nicht mehr alles Sein *proprius effectus Dei* wäre» (129). St. muß selbst zugeben, daß die «erste sachliche Differenz zwischen Sch. und St. die Frage betrifft, ob Gott als *causa universalis* alle Wirkungen der geschaffenen Ursachen unmittelbar hervorbringe» (555). Und nun führt er als Beweis gegen mich an, daß nach Thomas die Geschöpfe das Werk der *Schöpfung* Gottes verändern können! Es ist

ein gleichartiger Beweis wie der frühere: weil nach Thomas Gott vermöge der Schöpfung auch Ursache aller Wirkungen der Geschöpfe ist, ist es Lehre des hl. Thomas, daß Gott *nur* in dieser Weise Ursache alles Seins, nur in dieser Weise *causa universalis* und *immediata* des Weltgeschehens sei!

Schlußfolgerungen.

Unsere Ausführungen sind etwas lange geworden; aber es war nicht leicht anders möglich, wenn ich auf die Einwendungen St.s eingehen wollte. Um so kürzer seien unsere Schlußfolgerungen.

1. St. hat es versucht, den *doctor communis* in Gegensatz zur allgemeinen Lehre der kirchlichen Theologie zu setzen; aber er hat den Beweis für die vier Hauptsätze, die er als Lehre des Aquinaten aufstellt, nicht erbracht.

2. St. beklagt sich, daß ihm Unrecht getan worden sei. Es muß aber im Gegenteil diese Anklage als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden. Sämtliche gegen St. erhobenen Bedenken und Ausstellungen sind begründet. Wo St. Entstellung, Verdrehung, Fälschung seiner Worte findet, hat er nur in seiner Aufregung etwas aus meiner Antwort herausgelesen, was nicht darin steht. Nur eine Aussetzung nehme ich zurück, nämlich die betreffs Leugnung des Konkurses: St. wollte ja nur beweisen, daß *Thomas* diesen Irrtum vertrete, während seine eigene Ansicht uns verborgen bleibt!

3. St. geht mit souveräner — sagen wir — Seelenruhe über die ganze Thomasinterpretation der vergangenen Jahrhunderte hinweg. Er ist zur Überzeugung gekommen, daß Thomas «den seit Jahrhunderten in der scholastischen Philosophie und katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen Konkurs nicht bloß nicht kennt, sondern auch verwirft» (563). Aber nicht die Tradition, sondern St. verkennt die Lehre des Aquinaten. Die Vernachlässigung der Tradition hat sich gerächt. Bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Gewandtheit und des Wahrheitsstrebens St.s muß seine Arbeit doch als *passus extra viam* bezeichnet werden. Etwas mehr Achtung vor der Autorität der Theologen, wäre es auch nur derjenigen aus dem eigenen Orden, hätte P. St. zum vornherein mahnen müssen, daß weder Thomas so große Irrtümer habe lehren noch die gesamte Theologie thetisch und historisch sich soweit habe täuschen lassen können.

4. St. schließt seine Verteidigung mit den Worten, daß ich den von ihm angezogenen Stellen «ratlos gegenüberstehe». Allein trotz des Selbstbewußtseins, das aus dieser Behauptung spricht, ergibt sich

aus unseren Untersuchungen, daß St.s Beweise keineswegs ein Problem darstellen, dem man ratlos gegenüber stände, sondern vielmehr ein Gewebe irrtümlicher Interpretationen. Diesbezüglich wiederhole ich die in der Einleitung zitierten Worte Balthasars: Kein Leser, der auch nur einigermaßen mit den Werken des hl. Thomas vertraut ist, wird auch nur einen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß St. nur durch gewaltsame Biegung der Texte und durch Hineintragen fremder Ideen zu seiner falschen Interpretation gelangt ist.

NACHTRAG

Die obigen Ausführungen waren bereits Anfangs Januar an die Redaktion abgegangen. Inzwischen sind verschiedene andere Besprechungen des Werkes St.s (*De Deo operante*) erschienen. Wir übergehen die markt-schreierische Ankündigung einer «definitiven Erledigung der Kontroverse zwischen Thomismus und Molinismus». Auffallen muß, daß die meisten molinistischen Zeitschriften das Buch St.s begrüßt haben: nach St. würde ja auch der Molinismus seine Grundlage verlieren und das Los des Thomismus teilen. Eine objektive Besprechung bietet *J. Bittermieux* in den «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» (1924), pp. 232–234. Neben anerkennenden Bemerkungen führt er aus, daß viel zu bemerken wäre über den Wert der Argumente St.s für die Richtigkeit seiner Thomasinterpretation. Die Ausführungen über das *esse* als *effectus communissimus* werden als unklar bezeichnet. Bezüglich der *applicatio* wird verlangt, daß St. angebe, warum denn Thomas (in der Voraussetzung der Interpretation St.s) zwischen dem *dare et conservare* der Kräfte und der Applikation derselben unterscheide. Die angeführten Texte werden ihrem Wortlaute nach als den Thomisten günstiger bezeichnet. «*Attamen fatemur*», wird beigefügt, «*quaedam testimonia afferri et circa ea tale commentarium apponi quod Thomistis incumbet illa explicare et auctoris commentariis respondere.*» Es wird also den Thomisten wenigstens das Recht und die Möglichkeit der Verteidigung zuerkannt.

Eine sonderbare Stellungnahme kennzeichnet eine Besprechung in der Köln. Volkszeitung, n. 90 (3. II. 24). Es heißt dort: «St. war genötigt, in zwei Artikeln der Zeitschrift für katholische Theologie auf unsachliche Angriffe zu erwidern.» Im gleichen Atemzuge wirft aber der Rez. den Thomisten vor, daß sie es von vornherein ablehnen, auf eine Prüfung der Texte, wie sie St. bietet, sich einzulassen. Der Rez. erachtet es als «klar, daß dies alles andere als ein wissenschaftliches Verfahren» sei. Ich nenne solche Behauptungen zum mindesten sonderbar. Jeder unbefangene Leser des «*Divus Thomas*» wird bestätigen, daß sowohl

meine als P. Holtums Ausführungen ausschließlich der Sache gelten, Grund gegen Grund anführen und gerade in der Prüfung der von St. angezogenen Stellen bestehen. Wenn ich es abgelehnt habe, von neuem die ganze Frage aufzurollen, habe ich dafür zwingende Gründe angeführt. Ich kann auch aus innerstem Herzensgrunde sagen, daß mich jede Minute dauert, die ich notgezwungen den Ausführungen St.s widmen mußte. Übrigens sei bemerkt, daß ich nicht *die* Thomisten bin.

Der Kritiker bemerkt weiter: « St. kann mit Recht verlangen, die Thomisten sollen einen einzigen klaren Text des hl. Thomas anführen, wo derselbe die Verbindung von Freiheit und Ursächlichkeit Gottes . . . so erklärt, wie es die Thomisten tun. » Diese Forderung mutet angesichts der Kontroverse über den Sinn der Hauptstellen sonderbar an. Jedenfalls können auch die Thomisten das gleiche von St. verlangen.

Endlich führt der Rez. aus: « Thomisten und Molinisten sind nach St. in die Irre gegangen. Ist das das ganze Ergebnis? Nun, es wäre auch schon ein Gewinn, wenn der Schutt von 300 Jahren weggeräumt würde . . . » Dazu bemerke ich, daß ich nicht begreifen kann, wie ein katholischer Dogmatiker die ganze philosophisch-theologische Lehre vom concursus divinus als « Schutt » bezeichnen kann! Der Schutt, der aufgeräumt zu werden verdient, liegt ganz wo anders.

Im Dictionnaire apologétique de la foi catholique bespricht ein Ordensbruder P. St.s, Adhémar D'Alès, bei Gelegenheit seiner Ausführungen über « Providence », kurz das Werk St.s. Er nennt es « un livre original et puissant ». Aber, obwohl er einige Resultate St.s für gesichert betrachtet, schließt er doch mit den Worten: « Néanmoins, comme *il ne nous est pas démontré que cette conception représente adéquatement la pensée de saint Thomas*, nous préférons en faire ici abstraction » (fasc. XX, 474). Das ist auch der Sinn und die Folgerung unserer Kritik: P. Stufler hat seine Thesen nicht bewiesen, hat die Lehre des hl. Thomas nicht richtig dargestellt, seine Konklusionen können einem objektiven Theologen nicht als Wegweiser dienen.

