**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 6 (1928)

**Artikel:** Der hl. Thomas und P. Studler [Fortsetzung]
**Autor:** Dörholt, Bernhard
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762663

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 16.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Der hl. Thomas und P. Stufler.

Von Prälat Dr. Bernhard DÖRHOLT, Münster i. W.

*(Fortsetzung und Schluß.)*

---

V.

Wir haben unsere Arbeit noch nicht vollendet. Der Verf. teilt nämlich das dritte Buch seines Werkes in zwei Teile, von denen der erste das Einwirken Gottes auf den freien Willen in der natürlichen Ordnung, der zweite das Einwirken Gottes auf den freien Willen in der übernatürlichen Ordnung behandelt. Diesen zweiten Teil haben wir noch zu besprechen. Wir werden uns, da der vorhergehende Teil des Stuflerschen Werkes uns allzu lange aufgehalten hat, so kurz als möglich fassen.

Das Ganze dieses zweiten Teils zerfällt in zwei Kapitel. Das erste handelt von dem Gnadeneinfluß Gottes auf die Gerechtfertigten, damit sie ihr ewiges Ziel erreichen, das zweite von dem Einfluß Gottes, der den Sünder zur Rechtfertigung führt.

Im ersten Kapitel setzt der Verf. auseinander, so wie Gott in der natürlichen Ordnung das ganze Universum und die einzelnen Geschöpfe zu ihren Zielen in der Weise hinlenke, daß er jedem eine innere und natürliche Hinneigung gebe, durch die es spontan auf das hinstrebe, wohin es von Gott bewegt werde, in derselben Weise (« eodem omnino modo », S. 328) verfahre Gott nach den Prinzipien des hl. Thomas in der übernatürlichen Ordnung, indem er den Gerechten zu seinem Endziele, der ewigen Seligkeit, durch gewisse übernatürliche und dauernde, ihm eingegossene Tätigkeitsqualitäten hinbewege.

Dafür, daß das Lehre des hl. Thomas sei, werden mehrere Thomastexte angeführt.

Im zweiten Kapitel wird zunächst die Lehre des Konzils von Trient von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung mitgeteilt und dann richtig gesagt, aus den tridentinischen Definitionen gehe hervor, daß zu den Akten, durch welche die Sünder zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade frei disponiert würden, die bloße Natur keineswegs

hinreiche, daß vielmehr Gottes zuvorkommende und helfende Gnade notwendig sei, damit sie richtig zustande kämen. Worin aber diese zuvorkommende und helfende Gnade bestehe, habe das Konzil nicht erklärt; daher sei es nicht zu verwundern, daß die katholischen Theologen bis auf die Gegenwart über ihre Natur geteilter Meinung seien, indem die einen sie in einer physischen, nicht vitalen und fließenden Qualität, d. i. in der praemotio physica sähen, die andern dagegen sie für einen unmittelbar von Gott hervorgebrachten vitalen Akt des Verstandes und Willens hielten. Fast alle aber stimmten darin überein, daß die Gnade, die sie aktuelle im Gegensatz zur habituellen nännten, entitativ und innerlich übernatürlich sei.

Wenn man das für gewiß halte, so scheine keine geringe Schwierigkeit gegen die von ihm (Stufler) gegebene Exposition der Lehre des hl. Thomas zu entstehen. « Ostendimus enim plurimis argumentis, Doctorem Angelicum neque praemotionem physicam ad actus voluntatis sive liberos sive indeliberatos et necessarios agnoscere neque concursum simultaneum sive naturalem sive supernaturalem cum actibus nostris admittere. Undenam ergo actus illi ad iustificationem praeparatorii entitatem supernaturalem sortiuntur, si Deus neque ante illos principium activum supernaturale intellectui vel voluntati imprimit, neque per elevationem, quam externam *Molinistae* [1] vocant, efficit, ut actus illi supernaturales sint ? »

Das ist für den Verf. allerdings eine ernste Schwierigkeit, eine so ernste, daß er sie nach unserm Dafürhalten nicht zu lösen vermag. Es mutet uns daher etwas sonderbar an, daß der Verf. so fortfährt: « Ad cuius difficultatis solutionem hoc caput inserviat, ex quo iterum apparebit, quantopere doctrina Aquinatis ab illa distet, quae prae aliis thomistica appelari consuevit. »

Was soll diese ganz überflüssige Bemerkung, in der jedenfalls das « iterum » gestrichen werden muß. Denn daß das in dem Werke schon einmal gezeigt worden wäre, davon haben wir doch wahrhaftig nichts gemerkt. Wir gestatten also dem Verf. die Zukunftslorbeeren nicht, mit denen er sich hier vor uns schmücken will. Warten wir erst den Ausgang ab, und wenn dann noch Lorbeeren da sind, möge er triumphieren.

Aber wie sollen wir die Tatsache, daß er hier eine solche Bemerkung einfließen läßt, psychologisch deuten ? Will er sich viel-

[1] Von St. hervorgehoben.

leicht durch diesen Ausblick stärken und Mut machen ? Das würden wir freilich verstehen ; denn sein Innerstes mag ihm wohl sagen, daß seine Lage nicht beneidenswert ist.

Sein Thema sind die auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, die zweifacher Art sind : unmittelbar oder nahe, und mittelbar oder entfernt vorbereitende Akte. Im ersten Artikel spricht er von den « proxime et immediate » zur Rechtfertigungsgnade disponierenden Akten und stellt hinsichtlich ihrer die These auf, sie gingen elicitiv aus dem Habitus der Gnade oder der Tugend hervor. Er hält das für die Meinung des hl. Thomas und führt einige Stellen dafür an.

Im zweiten Artikel spricht er von den entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akten und stellt die These auf : Die entfernt auf die Rechtfertigung disponierenden Akte, sofern sie nicht aus dem unförmlichen Habitus des Glaubens oder der Hoffnung hervorgehen, kommen nach der Lehre des hl. Thomas durch die bloßen Kräfte der Natur unter der Bewegung Gottes zustande und sind daher ihrer Entität nach natürlich.

Diese These, die wir bestreiten, hat St. zu beweisen. Es handle sich, sagt er S. 356, um jene Heilsakte, durch welche die jedes eingegossenen Habitus entbehrenden Sünder entfernt auf die Rechtfertigungsgnade positiv disponiert würden. Solche Akte seien diejenigen, die den Anfang des Glaubens ausmachten ; dahin gehörten auch die Akte der gläubigen Sünder, die nicht vom unförmlichen Habitus des Glaubens oder der Hoffnung effektiv verursacht würden, z. B. die Akte der Verabscheuung der Sünden aus bloßer Furcht vor der Hölle.

Ich bemerke dazu, daß der Anfang des Glaubens (initium fidei) nach can. 5 des zweiten Konzils von Orange (529) etwas Übernatürliches ist. Die Akte der gläubigen Todsünder, die nicht vom unförmlichen Habitus des Glaubens effektiv verursacht werden, sind natürlich, aber der Akt der Verabscheuung der Sünden aus bloßer Furcht vor der Hölle gehört zu diesen nicht, wie P. St. annimmt ; denn er kann sein Motiv nur dem unförmlichen Habitus des Glaubens entnehmen, da die ungläubige Vernunft die Hölle nicht kennt.

Daß auch die entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte entitativ übernatürlich seien und von einem übernatürlichen Prinzip effektiv hervorgingen, das gratia actualis genannt werde, sei zwar die Lehre fast aller neueren Theologen vom Konzil von Trient bis auf unsere Zeit, obgleich sie in der Bestimmung der Natur dieser

Gnade sehr voneinander abwichen, indem die einen sie in der übernatürlichen praemotio physica, die andern in übernatürlichen vitalen Akten sähen, die vom Willen unter speziellem Beistand des Heiligen Geistes vollbracht würden. Jene, nämlich die Thomisten, versicherten, zur Setzung dieser Akte werde der Wille innerlich erhoben durch eine vorübergehend ihm mitgeteilte Bewegung, diese aber, nämlich die Molinisten sagten, der Wille werde bloß äußerlich erhoben, indem Gott in einer alles Bedürfnis der Natur übersteigenden Weise zugleich mit dem Willen so auf den Akt Einfluß ausübe, daß derselbe übernatürlich werde.

Es frage sich aber, was der hl. Thomas über diese entfernt disponierenden Akte lehre. St. sagt darüber S. 357, indem er das, was er S. 341 schon gesagt hat, in etwas kürzerer Zusammenfassung wiederholt, folgendes : « Ex omnibus, quae hucusque dicta sunt, patet, eum neque praedeterminationem physicam supernaturalem neque concursum simultaneum supernaturalem admittere ; aliud autem principium efficiens supernaturale praeter ista duo excogitari nequit ; ergo actus illi secundum principia D. Thomae supernaturales esse nequeunt. »

Leider scheitert dieser « Beweis » daran, daß der Satz, von dem der Verf. ausgeht, unwahr ist. Das Gegenteil ist wahr. Behauptet hat der Verf. zwar wiederholt, der hl. Thomas sei ein Gegner der praemotio physica, aber bewiesen hat er es nicht ; im Gegenteil aber ist ihm von uns (S. 65 f.) bewiesen worden, daß Thomas sie nicht nur mit klaren, unzweideutigen Worten gelehrt, sondern auch ihren Notwendigkeitsgrund gezeigt hat. Den zweiten Prämissensatz des Verfassers, Thomas lehre auch den concursus simultaneus nicht, geben wir zu ; ebenso den dritten, der besagt, zwischen Thomismus und Molinismus gebe es kein Mittleres.

St. fährt (S. 357) fort : « Et hanc reapse mentem eius (S. Thomae) esse, solidissimis argumentis demonstrari potest, quae in duas classes dividi possunt, quarum prima ostendetur, nullum actum supernaturalem sine habitu infuso fieri posse, altera vero manifestum fiet, S. Thomam explicitis verbis docuisse, actus ad gratiam remote disponentes quoad entitatem mere naturales esse. »

Von den « solidissimis argumentis » hätte er lieber schweigen sollen. Oder will er sich auch hier wieder Mut machen ? Das würden wir allerdings verstehen. Denn seine Lage wird immer prekärer, und das scheint er im tiefsten Herzen auch zu fühlen.

Die beiden von ihm angekündigten Thesen hat er selbstverständlich

zu beweisen. Nach der ersten soll der hl. Thomas lehren, ein übernatürlicher Akt, der nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgehe, sei unmöglich. Ein erstes, und zwar, wie er meint, peremptorisches Argument dafür will St. im *art. 1 der Qu. disputata de Caritate* finden, wo Thomas die Meinung des Petrus Lomb. zurückweist, die Caritas sei der Heilige Geist selbst. Wie das gemeint war, erklärt der hl. Thomas am a. O. mit folgenden Worten: « Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum, sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum, quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur, sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per semetipsum absque aliquo habitu. »

Nachdem St. diese Worte S. 204 f. zitiert hat, schließt er S. 205 « Ergo quaestio, de qua ibi agitur, haec est: « *Potestne Spiritus sanctus immediate per se sine habitu caritatis infuso tamquam principio interno permanente voluntatem ad actum caritatis supernaturalem movere?* »[1]

Er beantwortet die Frage, wie er meint, im Sinne des hl. Thomas, mit Nein, um dann S. 359, wo er die Frage wieder aufgenommen hat, weiter zu schließen, das Argument, durch welches der hl. Thomas die Unmöglichkeit der Mitteilung des Aktes der Caritas durch einfache Bewegung des Heiligen Geistes ohne Eingießung eines Habitus beweise, könne und müsse wegen der Gleichheit des Grundes auf alle anderen entitativ übernatürlichen Akte angewandt werden. « Quare *si Deus absque infusione habitus supernaturalis voluntatem ad actum quemlibet supernaturalem moveret, is non e principio interno procederet neque voluntarius esset.*[1] Ideo omnes actus illi, quibus homines quovis habitu infuso carentes remote ad iustificationem se praeparant, necessario, spectata sola entitate, naturales sunt. »

Eine ganz andere Erklärung des *art. 1 der Qu. de Caritate*, die aber durch St.s Werk veranlaßt ist und Stellung zu diesem nimmt, gibt der Professor Dr. *Franz Zigon in Görz* im *Divus Thomas II (1924), S. 24-34*, in lateinischer Sprache unter der Überschrift: « *S. Thomae a. 1 de Caritate et praemotio physica.* »

Er geht aus von dem, was St. in seinem Werke n. 128 schreibt und zitiert es mit einigen Auslassungen, aber mit dem ganzen Text

[1] Von St. hervorgehoben.

von Thomas aus a. 1 de Caritate bis fast n. 135 und sagt dann S. 27, wenn jemand nur oberflächlich den (von St. zitierten) Thomastext durchlese, so möge eine solche Deutung (wie St. sie gebe) vielleicht eine gewisse Grundlage in den Worten des hl. Thomas zu haben scheinen. « Considerato autem penitius accuratiusque testimonio illo totam istam explicationem esse contra mentem Doctoris Angelici manifestum erit. » — Des näheren verweisen wir den Leser auf den genannten Artikel.

Damit ist das erste Argument Stuflers für seine erste These erledigt. Es hat sich gezeigt, daß es kein peremptorisches, sondern ein völlig nichtiges war.

Ein zweites Argument sucht er von S. 366 an in folgender Weise zu bauen. Er behauptet, diejenigen Theologen, die lehrten, daß die auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, die nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgehen, übernatürlich seien durch eine vorübergehende Bewegung des Willens durch Gott, unterschieden drei Klassen von Willensakten, nämlich erstens rein natürliche, zweitens übernatürliche, die hervorgehen von der bloß aktuellen Gnade und daher nicht verdienstlich für das ewige Leben seien, drittens übernatürliche, die aus der heiligmachenden Gnade hervorgehen und de condigno verdienstlich seien für das ewige Leben.

Sein Untersatz lautet: « *Atqui haec tripartitio apud S. Thomam non invenitur, qui constanter docet, ad actus naturales sufficere vires naturales, ad actus autem facultatem naturae excedentes requiri infusionem gratiae et habituum.* »[1] Das heißt mit anderen Worten: Das, was bei den heutigen Theologen gratia actualis heißt, war dem hl. Thomas unbekannt. St. sagt das übrigens S. 343 auch mit ausdrücklichen Worten.

Das ist nun eine so unerhörte Behauptung, daß man sie bei einem Theologen, von dem wir doch wohl annehmen dürfen, daß er die Geschichte der neueren Theologie kennt, für unmöglich halten sollte. P. St. wird doch zugeben, daß Thomas der Führer der neueren Theologie ist. Wenn er das aber zugibt, so fragen wir ihn, ob ihm nie der Gedanke gekommen ist, daß man bezüglich der Hauptpunkte wie vom Führer auf die Geführten, so auch von diesen auf den Führer schließen kann? Wenn also die neuere Theologie einmütig neben der habituellen Gnade eine aktuelle Gnade lehrt, so werden wir dasselbe auch, rückschließend, beim hl. Thomas annehmen dürfen und müssen;

[1] Von St. hervorgehoben.

oder vielmehr, wir dürften und müßten es auch dann annehmen, wenn er es nicht oftmals mit klaren Worten in seinen Werken sagte. Glücklicherweise ist das der Fall, und P. St. nimmt dadurch, daß er es nicht weiß, unter den Thomaskennern, zu denen er doch gehören will, eine sehr sonderbare Figur ein.

Führen wir nun einige Stellen an, an denen der aquinatische Führer neben der habituellen Gnade die aktuelle nennt. Wir beschränken uns der Kürze wegen auf die Summa theol. In der *I-II q. 110 a. 2* stellt er die Frage: « Utrum gratia sit animae qualitas. » Seine Antwort lautet: « Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (art. praec.), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra (q. 109 a. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur: uno modo *inquantum anima hominis movetur a Deo* ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum; et *hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae;* ‚actus enim moventis in moto est motus' ut dicitur Phys. lib. 3. Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod *aliquod habituale donum* a Deo animae infunditur. .... *et sic donum gratiae qualitas quaedam est.* »[1] In der folgenden *q. 111 a. 2* wird gefragt: « Utrum gratia convenientur dividatur per operantem et cooperantem. » Die Antwort lautet: « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (*q. 110 a. 2*), gratia dupliciter potest intelligi: uno modo *divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum;* alio modo *habituale donum* nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. » Im folgenden *Art. 3* lautet die Frage: « Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. » Und die Antwort: « Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, *qualitercunque gratia accipiatur.* »[2] Zu den letzten Worten bemerkt ganz richtig die Ausgabe von L. Guerin, Barri-Ducis 1873: « Sive habitualis, sive actualis. » Ibidem, *q. 112 a. 2* lautet die Frage: « Utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. » Und die Antwort: « Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem *ipsum habituale donum Dei,*

[1] Die Hervorhebungen sind von mir.
[2] Von mir hervorgehoben.

quandoque autem *auxilium Dei moventis* animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla gratia requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et ex hoc *ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.* »[1]

Hier wird nicht nur die aktuelle Gnade neben der habituellen anerkannt, sondern auch ausdrücklich gesagt, daß der Mensch durch die motio Dei, d. i. durch aktuelle Gnade auf die Rechtfertigung vorbereitet wird. Daß aber im Grunde die ganze Vorbereitung ein Werk der Gnade ist, geht aus *a. 4 derselben q. 112* hervor, wo gesagt wird, daß « ex parte subiecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam ; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium praeparatur a Deo. Unde *prima causa* huius diversitatis *accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat.* »[1]

Dasselbe, was hier der hl. Thomas sagt, sagt das Konzil von Trient sess. VI, cap. 7.

Auch in der *q. 109 der I-II* wird mehrfach die aktuelle Gnade neben der habituellen erwähnt. In *a. 6*, wo gefragt wird : « Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae », wird dieser Unterschied schon in der Formulierung der Frage als bekannt vorausgesetzt. Ebenso in den Argumenten, mit denen die Frage eingeleitet wird, und im Argumentum « Sed contra ». Im corp. art. aber wird auf den vorhergehenden Artikel hingewiesen und dann gesagt : « Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum *ipsum gratiae habitualis donum.* Ad hoc autem quod praeparet se homo ad suceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi *aliquod*

[1] Von mir hervorgehoben.

*auxilium gratuitum Dei interius animam moventis* sive inspirantis bonum propositum. »[1]

Die Worte « non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima » verstehen wir so, daß durch sie nicht bloß die gratia habitualis selbst, sondern auch jeder übernatürliche Habitus ausgeschlossen wird. Nicht durch etwas Habituelles, sondern durch etwas Aktuelles, durch ein « auxilium gratuitum Dei interius animam moventis et inspirantis bonum propositum », geschieht die erste Vorbereitung auf das habituale donum, die hier gemeint ist.

Auch im *respons. ad 3* wird die motio Dei, also das, was wir jetzt gratia actualis nennen, neben der gratia habitualis erwähnt. Im *resp. ad 4* aber wird gesagt, daß die Vorbereitung zwar Sache des Menschen sei, weil er sie durch seinen freien Willen mache, « sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis ».

Im folgenden *Artikel 7* wird gefragt, ob der Mensch von der Sünde aufstehen könne ohne die Hilfe der Gnade. Zu bemerken sind hier die Schlußworte des corp. art., die so lauten : « Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad *habituale donum*, et quantum ad *interiorem Dei motionem*. »[1]

Im *Artikel 9 derselben q. 109* lautet die Frage, ob derjenige, der die Gnade schon erlangt hat, durch sich selbst das Gute wirken und die Sünde meiden könne ohne die Hilfe der Gnade. Im corp. art. wird geantwortet, wie schon gesagt sei, bedürfe der Mensch, um recht zu leben, in zweifacher Weise der Hilfe Gottes : « uno quidem modo quantum ad *aliquod habituale donum*, per quod humana natura corrupta sanetur et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae ; alio modo indiget homo auxilio gratiae, *ut a Deo moveatur ad agendum*. » Im *resp. 2* wird auf den Einwand geantwortet, durch die Gnade wohne der Heilige Geist in uns, der allmächtig sei und daher ausreiche, uns vor der Sünde zu bewahren. Die Antwort lautet : « operatio Spiritus .... *non circumscribitur per effectum habitualis doni*, quod in nobis causat, *sed praeter hunc effectum nos movet et protegit* simul cum Patre et Filio. »[1]

Dadurch, daß wir nachgewiesen haben, dem hl. Thomas sei das, was die heutige Theologie gratia actualis nennt, keineswegs unbekannt gewesen, haben wir zugleich das von P. St. auf S. 366 aufgestellte

[1] Von mir hervorgehoben.

Argument, näherhin dessen Untersatz widerlegt: dem hl. Thomas seien übernatürliche Akte, die nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgingen, sondern durch eine übernatürliche aktuelle Bewegung Gottes zustande kämen, unbekannt gewesen.

Wir brauchen uns daher auf die Argumente, die St. von S. 366 an dafür vorbringt, gar nicht einzulassen, sondern könnten die Sache als erledigt ansehen. Gleichwohl wollen wir diese Argumente kurz widerlegen, damit unser Beweis vollständiger werde. Es sind einige von St. unrichtig herangezogene Thomastexte.

*a*) An erster Stelle führt er *art. 10 De virtutib. in communi* an und ruft dann aus: « En, quomodo S. Thomas actus supernaturales non procedentes ex habitibus infusis, sed ex sola gratia actuali supernaturali elicitos silentio praetereat! » Aber dies Stillschweigen beweist nichts. Sollte es etwas beweisen, so hätte St. zeigen müssen, daß Thomas, wenn er anders gedacht hätte, als er ihm zuschreibt, an dieser Stelle hätte reden müssen, daß er also, wenn er übernatürliche Akte als Wirkungen vorübergehender göttlicher Bewegung gekannt hätte, sie hätte erwähnen müssen.

*b*) An zweiter Stelle führt P. St. *Sent. 2 d. 26 q. 1 a. 3* an. Aber hier sagt Thomas unter Berufung auf Dionysius nur, da die für den Himmel verdienstlichen Akte über die Natur des Menschen hinausgingen, so müsse diese, um für solche Akte fähig zu werden, zuerst in sich erhöht und zu einem göttlichen Sein erhoben werden. Wenn St. nach Anführung der Stelle bemerkt, diese ganze Argumentation würde ihre Kraft verlieren, wenn es außer den rein natürlichen Akten und den übernatürlichen aus eingegossenen Habitus hervorgehenden noch andere übernatürliche Akte gäbe, die aus einem übernatürlichen auxilium actuale hervorgingen, so ist das eine leere Behauptung.

*c*) An dritter Stelle führt St. *I-II q. 109 a. 5* an, wo Thomas die Frage behandelt, ob der Mensch das ewige Leben verdienen könne ohne die Gnade. Die Antwort lautet in Kürze, die Akte, die zum Ziele führen sollten, müßten dem Ziele proportioniert sein. Das ewige Leben sei aber ein Ziel, das über die Proportion der menschlichen Natur hinausgehe, und deswegen könne der Mensch durch seine bloßen naturalia keine für das ewige Leben verdienstlichen Werke hervorbringen und daher nicht ohne die Gnade das ewige Leben verdienen.

P. St. bemerkt nach dem Zitat: « Hic S. Thomas inter opera naturalia et opera meritoria, quae fiunt ex infusione gratiae, nulla alia intermedia agnoscit. »

Wir antworten : Er erwähnt keine opera intermedia, weil er dazu keinen Anlaß hatte. Hätte er über die Vorbereitung des Sünders auf die habituelle Gnade gesprochen, so würde er sie erwähnt haben, wie wir oben S. 40 f. gesehen haben. Es ist geradezu unbegreiflich, daß P. St. hier, wo es sich doch nicht um diese Vorbereitung, sondern um das Verdienen des ewigen Lebens handelt, aus dem Fehlen der aus der aktuellen Gnade hervorgehenden Akte einen solchen Schluß zieht, also schließt, dem hl. Thomas seien solche opera intermedia unbekannt gewesen.

Wie aber, wenn der hl. Thomas in diesem Artikel 5 solche opera intermedia erwähnt hätte ? Würde St. das anerkannt haben ? Wie er sich einer solchen fingierten Tatsache gegenüber benommen haben würde, können wir vermutend ersehen aus seinem tatsächlichen Benehmen gegenüber der nicht fingierten, sondern wirklichen Tatsache, daß der hl. Thomas in der I-II an nicht wenigen Stellen, wie wir oben S. 40 ff. gesehen haben, solche opera intermedia anerkennt. Wie sich St. dieser Tatsache gegenüber benimmt, werden wir bei Besprechung des Punktes ausführlich sehen, der auf den gegenwärtig von uns behandelten folgen wird. Wir werden sehen, daß St. diese opera intermedia, die der hl. Thomas nach unserer Erklärung deutlich lehrt, gar nicht als wirkliche opera intermedia und nicht als aus aktueller Gnade hervorgegangene Akte anerkennt, sondern sie in opera entitative naturalia umdeutet.

*d*) An vierter Stelle zitiert P. St. *I-II q. 114 a. 2*. Aber auch hier hatte der hl. Thomas keinen Anlaß, die opera intermedia zu erwähnen, weil es sich auch hier um das Verdienen des ewigen Lebens, nicht aber um die Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade handelt.

Nach Anführung eines Teiles des corp. art. weist St. auf das *resp. ad 2* hin, um daraus einen Schluß zu ziehen, der dem Gedanken des hl. Thomas nicht entspricht. Die Objektion des Artikels behauptete : « Opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratiam, videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria ; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis qui non habet. » In der Antwort sagt Thomas : « homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto est perfectius principium actionis, tanto

est perfectior actio. » Er macht dann noch den Zusatz : « Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique. »

Nachdem St. diese Antwort zitiert hat, schließt er so : « Ergo meritum vitae aeternae dependet a perfectione operationis ; et ideo opus sine gratia factum non est meritorium, quia caret perfectione proportionata ad praemium. » Soweit ist alles richtig. Aber dann folgt der Untersatz : « Atqui si sine gratia habituali et habitibus possibile esset opus supernaturale, ex solo auxilio transeunte, illud opus excederet proportionem naturae et in sua entitate aequale esset operi ex habitu infuso procedente. Ergo falsa esset ratio ab Aquinate adducta. »

Wo liegt der Fehler in dieser Argumentation ? Er liegt offenbar in der unbewiesenen Behauptung : « in sua entitate aequale esset operi ex habitu infuso procedente. » Nach der Lehre des hl. Thomas ist zur *Vollkommenheit* eines Aktes erforderlich, daß er aus einem Habitus hervorgehe. Vgl. oben S. 37. Daher kann ein nicht aus einem Habitus hervorgegangener Akt nicht einem aus einem Habitus hervorgegangenen gleichwertig sein.

*e*) An fünfter Stelle zitiert St. aus *De verit. q. 20 a. 2* folgende Worte : « Ex parte naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quae facultatem et conditionem naturae excedit, ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis eius consors ; unde *ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis.* »[1] Dann schließt er : « Ergo nullus actus caritatis supernaturalis possibilis est sine habitu caritatis. » Mit welchem Rechte er aus dem von ihm zitierten Thomasworten diese Schlußfolgerung zieht, bleibt das Geheimnis St.s. Hätte er statt des Wortes « possibilis » das Wort « perfectus » gesetzt, so hätten wir keinen Grund zu widersprechen.

*f*) An sechster Stelle weist St. daraufhin, daß Thomas in der *I-II q. 62 a. 1* die Notwendigkeit der theologischen Tugenden daraus beweise, daß die Glückseligkeit, zu welcher der Mensch bestimmt sei, über die menschliche Natur hinausgehe. Dann läßt er die Bemerkung folgen : « Ratio adducta valet de omnibus actibus entitative supernaturalibus, quia per eos quoque homo intrinsecus ad beatitudinem supernaturalem ordinatur. » Was soll das ? Ehe wir darauf eingehen, möge St. deutlicher zeigen, wie das mit seiner thesis probanda zusammenhängt.

[1] Von St. hervorgehoben.

Von S. 370 an macht P. St. in einer « Sectio secunda » den Versuch, den Beweis zu erbringen, das, was er im vorhergehenden als Lehre des hl. Thomas nachgewiesen zu haben meint, habe der heilige Lehrer auch mit ausdrücklichen Worten bestätigt. Er nimmt beim Antritte dieses Nachweises den Mund wieder sehr voll und sagt dem Leser, es sei das so leicht nachzuweisen, « ut mirum videatur, quomodo theologi posteriores affirmare potuerint, secundum doctrinam S. Thomae omnem praeparationem ad gratiam habitualem fieri ex auxilio gratiae supernaturalis ». Ob es wirklich so leicht, oder ob es vielmehr so schwer ist, daß der P. St. dabei erliegt, werden wir ja sehen.

Er fährt fort : « Quia tamen D. Thomas de natura huius praeparationis non semper eandem doctrinam professus est, sed ab initio plus aequo viribus naturae tribuens paulatim *usque ad urgendam absolutam necessitatem auxilii divini interioris progressus est* [1], ideo, ut illa evolutio doctrinae etiam lectori patefiat, in sequentibus singula eius opera secundum ordinem chronologicum perlustrabimus. »

Wir haben gegen diese Rücksicht auf die Belehrung des Lesers an sich nichts einzuwenden, nur darf darunter die Klarheit des thema probandum nicht leiden. Diese ist aber bedroht, da der Verf. einige Zeilen vor den zuletzt von uns zitierten Worten als Ziel seiner Untersuchung angekündigt hat : « videndum est, num (Thomas) etiam apertis verbis asserat, actus gratiae et habituum infusionem tempore antecedentes mere naturales esse » und die Untersuchung so führt, daß er sich für eine bejahende Antwort, also für die Natürlichkeit der genannten Akte entscheidet, wie wir sehen werden. Der hl. Thomas hat also nach ihm auch noch in seinem letzten Werke, der theologischen Summa, gelehrt, die der Zeit nach der Rechtfertigung vorhergehenden Vorbereitungsakte seien entitativ rein natürlich. Wie kann dann aber P. St. die Worte schreiben, die wir soeben zitiert haben, wie kann er sagen, der hl. Thomas sei « usque ad urgendam absolutam necessitatem auxilii divini interioris progressus » ? Wann ist er denn soweit fortgeschritten, wenn er noch in seinem letzten Werke gelehrt hat, die Akte, um die es sich hier handelt, seien entitativ rein natürlich ?

Der Verf. untersucht nun den Kommentar des hl. Thomas zu den Sentenzenbüchern, legt an erster Stelle den Text von *Sent. 2 d. 28 q. 1 a. 4* vor und gibt dann den Sinn der Stelle mit seinen eigenen Worten wieder. Bei der Wiedergabe übergeht er einige Worte des hl. Thomas,

[1] Von mir hervorgehoben.

die nach unserm Dafürhalten verdienen, beachtet zu werden. Thomas sagt nämlich gegen Schluß seiner Darlegung: « Et ideo *aliis consentiendo* [1] dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendo enim, quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est. » Die Worte « aliis consentiendo », die ich mich nicht erinnere, sonst bei Thomas jemals gelesen zu haben, sind nicht nur ein Zeugnis für die Bescheidenheit des damals noch sehr jugendlichen Aquinaten, sondern müssen uns auch ein Wink sein für die Bewertung der Meinung, die er durch diese Worte teilweise auf die Schultern anderer abladet.

Der Verf. legt dann weiter eine Reihe von Texten aus dem Kommentar zu den Sentenzenbüchern vor, gibt seine Erklärungen dazu und kommt zu dem Ergebnis, der hl. Thomas sage hier mehrmals mit klaren Worten, daß der menschliche Wille sich durch seine natürliche Kraft hinreichend auf die Rechtfertigungsgnade vorbereiten könne.

Darauf untersucht er die *Qu. disp. de Veritate*, die bald nach dem Sentenzenkommentar geschrieben worden sei, weshalb es nicht zu verwundern sei, daß in ihr dieselbe Lehre über die Natur der auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte sich finde. Hier lehre Thomas, der actus humanus könne die Gnade zwar nicht verdienen, könne aber eine natürliche Disposition sein und so auf sie vorbereiten.

An dritter Stelle wendet sich St. der *Summa contra Gentiles* zu. Er bemerkt, die Lehre von der Gnade werde in ihr in wenigen Kapiteln abgetan, weshalb es nicht zu verwundern sei, daß die in Rede stehende Frage nur obenhin in ihr behandelt werde. Doch findet er einiges, was er als natürliche Vorbereitung auf die Rechtfertigung versteht.

An vierter Stelle wird *Quodlib. 1 a. 7 und 8* untersucht und gesagt, in a. 7 werde gefragt, « utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare ». Die Antwort laute: « *Ad errorem Pelagii pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae* [2], et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. 1, 5: Qui coepit in vobis bonum, ipse perficiet. »

Nachdem P. St. noch einen längeren Text aus a. 7 hat folgen lassen, wo u. a. gesagt wird: « .... ad merendum requiritur habitualiter

[1] Von mir hervorgehoben.
[2] Von St. hervorgehoben.

gratia. Sed ad hoc, quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. *Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum secundum illud Prov. 21 : Cor regis in manu Dei, quocunque voluerit, vertet illud.* »[1] Es ist St., der diesen Text im Druck hervorhebt, trotzdem redet er im folgenden, wie wir sehen werden, so, als wenn er ihn gar nicht gelesen hätte.

Bald nachher (S. 391) sagt P. St. in Hinsicht auf die von ihm vorgeführten früheren Werke des hl. Thomas : « *Ex quibus manifeste apparet, S. Thomam, quo magis profecerit in vita et sapientia, eo magis recessisse a doctrina in libro (sic !) Sententiarum et de Veritate proposita.* [1] Ibi enim dixerat, liberum arbitrium per se sufficere, ut homo se ad gratiam praeparet, et ipsum liberum arbitrium dici posse aliquo sensu gratiam, qua indigemus ; hic autem dicit, haeresim Pelagianam esse affirmare, solum liberum arbitrium absque auxilio gratiae sufficere ; ibi dixerat, sufficere quodcunque excitativum voluntatis a Deo praeparatum, sive sit occasio exterior, sive motus internus a Deo effectus ; hic asserit, non sufficere occasiones salutis externas a Deo procuratas, sed necessarium esse voluntatem a Deo interius moveri. *Ergo in posterioribus operibus magis inculcabat gratuitatem gratiae et necessitatem auxilii interni ad praeparandum se ad susceptionem gratiae habitualis.* [1] »

Doch hat ihn das nach St. nicht dazu geführt, die Übernatürlichkeit der entfernteren Vorbereitung auf die Rechtfertigung klipp und klar anzuerkennen. Dieser fährt nämlich so fort : « Illa vero gratia, quam postulat (S. Thomas), in eo consistit, quod primus actus voluntatis a Deo esse debet. Quamvis autem iste motus qrimus ex speciali Dei favore datus sit, tamen secundum entitatem *mere naturalis* [1] est, ut ex art. sequente (Quodlibeti 1) ad 2 patet, ubi dicitur : *Naturali dilectione, qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti ; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.* »[1]

P. St. spricht hier nicht ganz klar. Er sagt nämlich von dem primus motus voluntatis, er sei (nach Thomas) zwar ex speciali Dei favore, dennoch aber sei er entitativ rein natürlich. Daß das auch

[1] Von St. hervorgehoben.

von dem Vorbereitungsakt auf die Rechtfertigung gelten soll, kann man allerdings aus dem folgenden Satz vermutend erschließen, der aus *Quodl. 1 art. 8* angeführt wird.

Aber wenn wir nun so schließen und annehmen, daß das der Gedanke des P. St. sei, so scheinen wir in Konflikt zu geraten mit den oben von uns angeführten Worten St.s über den Fortschritt an Weisheit, den der hl. Thomas gemacht habe, je mehr er in seinem Leben von dem Kommentar zu den Sentenzen und der *Qu. disputata de Verit.* sich entfernt habe. Ebenso scheinen wir dann in Konflikt zu geraten mit dem *art. 7 desselben Quodl. 1.* Dann wäre nämlich der hl. Thomas zwar im *art. 7 des Quodl. 1* von dem Standpunkte seines Kommentars zu den Sentenzen mächtig abgerückt, *in art. 8* aber auf den alten Standpunkt zurückgefallen, auf einen Standpunkt, den er in art. 7 als häretisch verurteilt hatte, was wir doch vom hl. Thomas unmöglich annehmen können.

Zur *Summa theol.* übergehend, zitiert St. eine Reihe von Texten aus verschiedenen Artikeln der *I-II q. 109,* die nach ihrem Wortlaut nicht für den Stuflerschen, sondern für unsern Standpunkt zu sprechen scheinen und die wir auch zum Teil oben (S. 218) gegen St. angeführt haben. Daß aber St. diese Stellen ganz anders versteht als wir, wird uns sofort klar aus der Bemerkung, die er S. 393 (n. 254) folgen läßt. Weil also, so sagt er dort, der hl. Thomas in der theologischen Summa so sehr die Notwendigkeit der innern göttlichen Bewegung betone, die er in seinen ersten Werken fast vernachlässigt habe, so behaupteten die Thomisten, er habe seine Meinung geändert und widerrufen. Darauf sagt er (S. 393): «Ad haec respondemus, S. Doctorem re vera sententiam suam mutasse quoad duo:

1. iam non affirmat, ad praeparationem ad gratiam sufficere solum liberum arbitrium per se; immo hoc explicite negat; addendum tamen est, eum etiam in *Commentario in ll. Sententiarum et in Qq. de Ver.* necessitatem alicuius auxilii divini pluries indicasse;

2. iam non affirmat, nihil differre, num voluntas a Deo moveatur per res externas aut per operationem ipsius in voluntate, sed absolutam necessitatem motionis internae statuit.

«Sed sine ulla haesitatione *negamus, eum mutasse sententiam suam de natura ipsius motionis divinae et actuum, quibus homo se ad gratiam suscipiendam praeparat.*[1] Scilicet actus illos praeparatorios secundum

[1] Von St. hervorgehoben.

entitatem suam spectatos mere naturales esse, in prioribus operibus aperte dixerat neque ad hoc negandum et contrarium probandum ulla exegesis artificiosa sufficit (vide e. g. *Billuart* [1], de gratia diss. 3 a. 7) ; in Summa vero eum ab hac opinione non recessisse rationes graves non solum suadent, sed etiam convincunt. »

Ich werde sogleich auf diese « rationes graves » eingehen und zeigen, daß sie in Wirklichkeit nicht bloß federleicht sind, sondern überhaupt gar kein Gewicht haben. Vorher aber möchte ich ein Wort über den von St. genannten Thomisten Billuart und dessen « exegesis artificiosa » sagen. Wenn St. vorhin sagte, es werde von den Thomisten behauptet, der hl. Thomas habe gegenüber seinen ersten Werken in der theologischen Summa seine Meinung geändert, so konnte er den Billuart nicht zu denen rechnen, die so denken ; denn von diesem Theologen und Thomisten ist bekannt, daß er den hl. Thomas so versteht, er habe nicht erst im *Quodlibetum primum* und der *Summa theol.* angefangen, das Richtige zu lehren und alles nach Pelagianismus Riechende kräftig abzuweisen, sondern habe von Anfang an so gedacht, aber sich in seinen frühesten Werken nicht vollkommen ausgedrückt. Was er dafür vorbringt, verdient wenigstens gehört und, wenn man anderer Meinung ist, widerlegt zu werden, läßt sich aber nicht durch eine Phrase wie « exegesis artificiosa » totschlagen.

Prüfen wir nun die « rationes graves », die P. St. überzeugt haben, daß der hl. Thomas auch noch in der theologischen Summa an der Meinung von der entitativen Natürlichkeit der entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte festgehalten habe.

*a*) Im ersten Argument knüpft P. St. an das an, was er kurz vorher (S. 390 f.) über das *Quodl. 1* gesagt hat : der hl. Thomas habe dort im *art. 7* zwar die Notwendigkeit der inneren Bewegung von seiten Gottes mit ausdrücklichen Worten eingeschärft, im *art. 8* aber gleichfalls mit ausdrücklichen Worten gesagt, die der Rechtfertigung vorhergehenden Bewegungen seien natürlich. Nun sei aber dies Quodl. ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben wie der Teil der Summa, der von der Gnade handle.

Wir haben schon vorhin (S. 226) gesagt, daß wir unmöglich annehmen können, der hl. Thomas habe in *art. 8* des *Quodl. 1* das Gegenteil von dem gesagt, was er in *art. 7* gesagt hatte. Er war nämlich, wie die ganze Welt weiß und schon Jahrhunderte hindurch

[1] Von St. hervorgehoben.

gewußt hat, kein Schriftsteller von dem Kaliber derjenigen, die im folgenden Kapitel widerrufen, was sie im vorhergehenden geschrieben haben. Daß P. St. zu ihnen gehört, haben wir ja beim Lesen seines uns vorliegenden Buches leider erleben müssen. Er muß sich aber hüten, von sich auf andere zu schließen und muß sich vor allem hüten, sich auch nur den Schein zu geben, als wolle er sich vermessen, seinen eigenen Fehler dem großen Aquinaten aufzubürden. Sonst müßte er ja fürchten, daß dieser ihn mit den Psalmworten andonnerte: « Existimasti, quod ero tui similis: arguam te et statuam contra faciem tuam. » Nein, beim heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin, der unter den Kirchenlehrern dadurch hervorragt, daß er sich die Ehrentitel « Doctor Angelicus », « Fürst der Scholastik » und « Doctor communis » verdient hat, muß es als völlig ausgeschlossen gelten, daß er das, was er im *7. art.* des *Quodl. 1* für einen pelagianischen Irrtum erklärt hatte, im folgenden *8. art.* wieder angenommen hätte. Daß er das mit ausdrücklichen Worten (« explicitis verbis ») getan hätte, wie P. St. zu schreiben wagt, ist zwar direkt unwahr, aber das, was St. ihm zuschreibt, kann auch nicht aus seinen Worten gefolgert werden und darf nicht gefolgert werden, weil es den Fürsten der Scholastik auf ein Niveau herabdrücken würde, auf dem er ganz und gar nicht paßt.

Das genügt uns, weil es ausreicht, um den P. St. mit seinem sehr leichtfertigen Schluß, den er dazu noch mit der direkten Unwahrheit, daß der hl. Thomas den Inhalt dieses Schlusses mit ausdrücklichen Worten sage, zu dekorieren sich vermißt, gebührend zurückzuweisen. Wie die von St. aus art. 8 angeführten Worte zu deuten sind, brauchen wir hier nicht zu untersuchen, da es für unsern Zweck ausreicht, erkannt zu haben, daß P. St. sie jedenfalls mißverstanden hat. Wenn P. St. sich um ihre richtige Deutung bemühen will, so können ihm vielleicht die von *Billuart* (de gratia, diss. 3 a. 7) gemachten Bemerkungen einige Winke geben. Er muß sich dann allerdings auch bezüglich der Thomasstellen aus dem Kommentar zu den Sentenzenbüchern auf einen ganz anderen Standpunkt stellen, was man ihm kaum zumuten darf.

Damit haben wir das erste Argument des Verf. erledigt. Das zweite Argument lautet so:

*b*) « *Quaestio quoque disputata de Caritate* eodem tempore originem habuit. Atqui in a. 1 eiusdem S. Doctor dicit, nullum actum supernaturalem voluntatis fieri posse sine habitu infuso (n. 232). »

Diese Behauptung des Verf. haben wir oben (S. 215 f.) schon als ganz verfehlt, mit Hinweis auf Herrn Professor Zigon, zurückgewiesen.

Das dritte Argument des Verf. lautet :

*c*) « Immo idem etiam in ipsa *Summa theologica* affirmat *2 2 q. 23 a. 2*, ut prius ostendimus (n. 234). »

Dies Argument ist sachlich von dem vorhergehenden nicht verschieden und daher schon durch dessen Zurückweisung miterledigt.

*d*) Als viertes Argument bringt der Verf. folgendes vor : Wenn jene Vorbereitungsakte übernatürlich wären, so gingen sie entweder aus der übernatürlichen praemotio physica hervor oder aus dem influxus Dei supernaturalis simultaneus. Nun aber stimmt weder das eine noch das andere mit der Lehre des hl. Thomas überein, wie aus dem Vorhergehenden « sufficientissime » feststeht.

Wir sehen hieraus, daß P. St. immer noch meint, er habe die praemotio physica widerlegt. Da das falsch ist, so hat auch das Argument, das sich darauf stützt, keinen Wert.

*e*) Das fünfte Argument enthält den Gedanken, der hl. Thomas lehre die Notwendigkeit der inneren Bewegung einerseits dazu, daß der Mensch das ganze bonum connaturale vollziehe und die Sünde meide (*I-II q. 109 a. 2*), andererseits dazu, daß er sich auf die habituelle Gnade vorbereite, ohne dabei zu sagen, die erstere Bewegung sei natürlich, die andere übernatürlich. Es sei daher nach Vasquez willkürlich, die erstere Bewegung als natürliche, die andere als übernatürliche zu deuten.

Antwort : Über die erstere spricht Thomas an der genannten Stelle und sagt, daß sie, soweit der Zustand der gefallenen Natur in Betracht komme, übernatürlich sei. Über die andere spricht er in *art. 6* derselben *q. 109* und sagt gleichfalls, daß sie übernatürlich sei.

Unter *f*) sagt St., es dürfe niemand Anstoß daran nehmen, daß der hl. Thomas die göttliche Bewegung als motio gratuita und auxilium gratiae bezeichne, da diese Benennung auch in den früheren thomistischen Werken (*2 d. 28 q. 1 a. 4* und *de Ver. q. 24 a. 15*) vorkomme, obgleich Thomas dort ganz klar lehre, daß jene Vorbereitungsakte entitativ natürlich seien.

Darauf diene zur Antwort : Nicht allein wegen dieser Benennungen halten wir die in Rede stehende Bewegung für eine übernatürliche, sondern weil das Ziel dieser Bewegung, die habituelle Gnade, etwas Übernatürliches ist, nach dem hl. Thomas aber die Hinbewegung zum Ziele, d. i. die Vorbereitung, dem Ziele konform sein muß. Vgl. *I-IIq. 109 a. 5.*

Die sämtlichen Stuflerschen « rationes graves » haben sich somit als rationes levissimae et insufficientes erwiesen.

P. St. fährt fort (S. 395, n. 256) : « Supersunt tamen aliquae difficultates solvendae quae ex doctrina Aquinatis modo exposita exsurgunt.

« Nos enim diximus, illam motionem internam, qua iuxta D. Thomam liberum arbitrium indiget, ut se ad iustificationis gratiam praeparet, entitative naturalem esse ideoque ex principio interno inclinationis naturalis in bonum universale et felicitatem fieri. Atqui talem motionem mere naturalem Angelicus semper admisit, etiam in scriptis prioribus, ut evidenter colligi potest ex *a. 8 q. 22 de Veritate,* ubi modum, quo Deus voluntatem movet, cum ea motione comparat, quam lapis a generante accipit. *Ergo aut reapse nullum progressum fecit in doctrina aut postea alium motum internum non naturalem docuit.* » [1]

Die Antwort, die St. auf diese von ihm empfundene Schwierigkeit gibt, ist für uns hochinteressant. Er sagt : « Ad hanc difficultatem responsio facilis non est. » Das glauben wir ihm ; denn er weiß überhaupt keine Lösung zu geben, er hat sich festgefahren. Was er sagt, führen wir nur an, damit sich auch unsere Leser überzeugen können, daß St. keine sachliche Lösung zu geben vermag. Er sagt fortfahrend : « Duo tamen videntur prorsus certa esse : 1. voluntatem iuxta Angelicum a Deo quoad exercitium moveri non posse nisi ex principio interno ; 2. ante infusionem habitus nullum actum supernaturalem esse posse, quia solus habitus infusus principium internum actus vere supernaturalis est. » Der erste Satz ist richtig, wenn er im Sinne des hl. Thomas verstanden wird, der zweite ist falsch und oben schon von uns als unrichtig nachgewiesen.

Der Grund aber, sagt dann P. St., weshalb der hl. Thomas die Notwendigkeit der inneren Bewegung zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung anfangs weniger betont habe, scheine der zu sein, daß er damals noch nicht klar erkannt habe, der erste Akt des Willens sei « quoad exercitium a solo Deo ». Daß nämlich der Wille zum ersten Akt sich nicht selbst bewegen könne, beweise er beständig aus dem 18. Kap. der Eudemischen Ethik des Aristoteles. Nun aber erwähne er weder im *Sentenzenbuche* noch in der *Qu. disp. de Ver.* diese Lehre des Aristoteles. Sie begegne zum ersten Male in *89. Kap. des 3. Buches Contra gent.* und von da an in allen späteren Werken. Und so scheine

[1] Von St. hervorgehoben.

es gekommen zu sein, daß der hl. Thomas von der Zeit an, wo immer er von der Notwendigkeit einer göttlichen Hilfe zu dem Anfange der Rechtfertigung handelte, auch die absolute Notwendigkeit einer inneren Bewegung von seiten Gottes betonte. Das ist, wie es scheint, eine bloße Vermutung P. St.s, für die er einen Beweis nicht erbringen kann.

Das ist die ganze Antwort, die P. St. auf die von ihm erhobene Schwierigkeit zu geben weiß. Daß sie nicht genügt, ist klar genug.

« Altera difficultas, sagt St. weiter (S. 396, n. 257), inde petitur, quod ea motio interna, quam nos descripsimus, neque nomen gratiae mereri neque auxilium gratuitum dici posse videtur, quod tamen S. Thomas affirmat (*I-II q. 109 a. 6*). Nam proprie loquendo in eo tantum consistit, quod Deus voluntati naturalem inclinationem ad bonum indidit ; quid autem in hac re gratuiti cerni potest ? Accedit, quod voluntas ex hac motione universali et indeterminata non minus in actum malum quam in bonum prosilire potest, cum solum ex bono per intellectum proposito dependeat, utrum in bonum verum an in bonum apparens voluntas primo actu suo feratur. »

Was P. St. hierauf antwortet, widerlegt die Schwierigkeit nicht. Aber diese Schwierigkeit scheint auf dem Standpunkte St.s gar nicht vorhanden zu sein, da er kurz vorher, nämlich S. 395, unter f geschrieben hat : « Neque quemquam movere debet, quod Angelicus eam motionem gratuitam et auxilium gratiae appellat. Haec enim denominatio etiam in operibus prioribus occurrit (*2 d. 28 q. 1 a. 4 et de Ver. q. 24 a. 15*), quamvis ibi clarissime doceat, actus illos praeparatorios entitative naturales esse. » Es kommt also nach St. in der Terminologie des hl. Thomas nicht viel darauf an, ob ein Akt als actus gratuitus und aus Gnade hervorgehend bezeichnet wird, und man darf nicht folgern : actus gratuitus et ex gratia procedens, ergo actus supernaturalis ; er kann auch immer noch entitativ natürlich sein.

Dennoch müssen wir den Wortlaut der Antwort, die St. auf seine altera difficultas gibt, uns vorführen, weil wir aus dieser Antwort erst sehen, wohin er hinaus will. « Ad hoc respondemus, so antwortet er S. 397, motum illum internum primum, quo Deus animam ad iustificationis gratiam disponit, non esse nisi motum, *quo in Deum quaerendum tendat*, eumque a S. Thoma vocari gratuitum, quod ex speciali providentiae dispositione Deus hominem ita dirigit et gubernat, ut ei per intellectum conversio ad Deum tamquam bonum proponatur et voluntas ad hoc bonum prosequendum ex inclinatione naturali per

actum indeliberatum excitetur, cum tamen Deus eum etiam alio modo dirigere posset. Ergo non illa motio universalis et indeterminata ad bonum universale, quae ad quemcunque actum liberi arbitrii necessaria est, iam auxilium gratuitum est, sed ille motus primus, quo ad ipsum Deum quaerendum convertitur et attrahitur. »

Ein solcher motus ist aber offenbar etwas Natürliches, und das will P. St. auch sagen. Haben wir ihm vorhin (S. 229) gesagt, die auf die Rechtfertigung disponierenden Akte seien übernatürlich, weil die Rechtfertigung etwas Übernatürliches sei und die zum Ziele hinführenden Akte dem Ziele konform sein müßten, wie der hl. Thomas *I-II q. 109 a. 5* lehre, so macht er jetzt, um die Natürlichkeit der vorbereitenden Akte doch noch zu retten, den verzweifelten Versuch, das Ziel zu einem natürlichen zu machen, nicht zwar so, als wollte er die Rechtfertigungs- oder Konversionsgnade selbst zu etwas Natürlichem machen, aber doch so, daß er neben das Übernatürliche etwas Natürliches als Ziel der entfernt vorbereitenden Akte stellt, den « actus, quo homo in Deum quaerendum tendit ». Er scheint, nachdem er die Lehre des hl. Thomas in unerhörter Weise verdreht und ihrem Sinne nach gründlich gefälscht hat, nun auch die Terminologie des hl. Thomas in Verwirrung bringen zu wollen, damit das eine zum andern passe.

Er äußert S. 398 (n. 259) noch den Skrupel, gegen die Lehre des Aquinaten erhebe sich weiterhin noch der Zweifel, jene inneren motus gratuiti müßten eher äußere als innere Gnaden genannt werden. « Scilicet motus illi sponte ex natura voluntatis oriuntur, quando ei conversio ad Deum ut bonum per intellectum proponitur ; intellectus autem hoc bonum iterum naturali vi proponit, quando ei talia obiecta externa per occasiones, ut concionem, lectionem piorum librorum et alia id genus consideranda obiciuntur. Et sic tandem tota gratuitas illarum motionum ad hoc reducitur, ut Deus hominem per providentiam externam sic dirigit et movet, ut talia obiecta vel exterius exhibeantur vel etiam interius per operationem angelorum proponantur. » Das sei aber gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Augustinus, der sehr oft hervorhebe, vergebens ertönten äußerlich Worte, wenn innerlich nicht Christus lehre. « Ergo praeter obiecta externa et inclinationem naturalem adhuc requiritur immediata operatio Dei in anima. »

Darauf antwortet St., die Übereinstimmung zwischen dem heiligen Augustinus und dem hl. Thomas lasse er fahren (missam facimus), da diese Frage nicht durch einige nebeneinander gestellte Texte aus beiden Lehrern gelöst werden könne, sondern das Werk einer ungeheuern

Arbeit sei. Angenommen aber, doch nicht zugegeben, der hl. Augustinus habe wirklich gelehrt, äußere Worte nützten nichts, wenn nicht Christus die Seele durch einen ihr praeter naturam eingeprägten Impuls innerlich berühre, so sei die Uneinigkeit zwischen den beiden Lehrern offenbar, da der hl. Thomas eine solche motio als unmöglich und der Natur des Willens widerstreitend verwerfe.

Auf den Einwand, der vom Aquinaten gelehrte motus müsse eher gratia externa genannt werden, antwortet St., er könne mit Recht gratia interna genannt werden, « cum aliquid in ipsa anima sit et a Deo intra voluntatem operante efficiatur, quatenus voluntatem eiusque inclinationem in esse tenet ».

P. St. ist noch nicht beruhigt. Er sagt zum Schluß (S. 399), es werde vielleicht jemand sagen : « Nonne haeresim Pelagianam sapit affirmare, hominem actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere posse ? Nonne intolerabile est, S. Doctorem in re tam fundamentali, qualis supernaturalitas gratiae actualis est, ex parte adversariorum gratiae stare ? »

Die Antwort lautet : Der hl. Thomas ist, wenigstens was seine Lehre in der theologischen Summa angeht, weit entfernt von der Pelagianischen Häresie und verstößt in keiner Weise gegen das katholische Dogma. Darin nämlich irrte Pelagius, daß er meinte, der bloße menschliche freie Wille sei kräftig (valere) zu Heilsakten und zum Verdienen des Himmelreiches. Gegen diesen Irrtum hat die katholische Kirche definiert, zu jedem Heilsakte sei die *innere* Gnade (gratiam *internam* [1]) absolut notwendig, durch die Gott den Geist des Menschen erleuchtet und den Willen zum Guten antreibt und entflammt, und zu Akten, die de condigno das ewige Heil verdienen, sei die bloße Natur ohne die Gnade der Rechtfertigung und die uns von Gott eingegossenen Tugenden nicht ausreichend. Beides lehrt der hl. Thomas klar : nämlich die verdienstlichen Akte gingen aus der habituellen Gnade und den eingegossenen Tugenden hervor und der Mensch könne sich auf die Gnade nicht vorbereiten, ohne innere von Gott verursachte Bewegung. « *Illum vero motum internum entitative supernaturalem esse, non est dogma catholicum neque theologice certum* [1], ut cordatiores theologi ipsi concedunt ; immo neque hoc plane certum est, actus ex habitibus infusis elicitos supernaturales esse (cf. *Schiffini* [1], Trat. de div. gratia, Herder, 1901, S. 227 ss.). Itaque ad salvandum

[1] Von St. hervorgehoben.

dogma catholicum de necessitate et gratuitate gratiae per se sufficit dicere, motus illos, quibus homo se ad gratiam iustificationis disponit, *esse supernaturales largiore sensu* [1], scilicet non quidem secundum substantiam, sed *secundum modum* [1], quatenus a Deo nobis dantur ex speciali favore et misericordia, neque liberum arbitrium sine hoc favore quidquam posse in ordine salutis. »

So hätte denn P. St. den hl. Thomas glücklich so weit, daß er ihn nur noch soeben zu den gläubigen Katholiken zählen kann. Das ist aufs tiefste empörend für alle treuen Katholiken, die über den Doctor Angelicus et communis doch wahrhaftig ganz anders denken und wissen, daß er, wie überhaupt in der Theologie, so insbesondere in der Gnadenlehre neben dem hl. Augustinus ihr Führer und der Führer ihrer Theologen ist.

Daß der hl. Thomas die Übernatürlichkeit der auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte deutlich lehrt, haben wir oben (S. 41 f.) gesehen; und zwar meint er eine Übernatürlichkeit im eigentlichen Sinne, da eine solche im weiteren Sinne ihm dem Namen und der Sache nach unbekannt war.

Weiterhin sind wir im Gegensatz zu P. St. der Meinung, daß auch das katholische Dogma so lehrt. Wir beweisen das aus can. 3 der Sess. VI des Konzils von Trient, der so lautet: « Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit. » In einer dem Kanon beigefügten Fußnote wird hingewiesen auf conc. Arausicanum secundum can. 6 und auf das vorhergehende cap. 5. Im can. 3 werden die Akte der Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade genannt und von ihnen gesagt, sie könnten ohne die Gnade des Heiligen Geistes nicht vollzogen werden, und zwar wird das unter Androhung des Anathems zu glauben befohlen. Sie sind daher übernatürlich im eigentlichen und strikten Sinne. Und was der Kanon 3 sagt, wird im vorhergehenden fünften Kapitel noch ausführlicher gesagt und ebenso im sechsten Kapitel, wo der modus praeparationis beschrieben wird. Aus dem dort genannten « diligere incipiunt » sieht man auch, daß bei dieser Vorbereitung die Liebe zunächst als Akt mitgeteilt wird; denn der Habitus der Liebe, der im Augenblicke der Rechtfertigung eingegossen wird, ist kein diligere incipere, sondern volle Liebe. Wird aber die

[1] Von St. hervorgehoben.

Liebe zunächst als Akt mitgeteilt, so gilt das Gleiche auch von den anderen Vorbereitungsmomenten.

Daß es auch entitativ natürliche Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigungsgnade geben könne, wie P. St. annimmt, ist durch das katholische Dogma ausgeschlossen. Man sieht das deutlich aus dem fünften Kapitel der VI. S. des Trid., wo gesagt wird, daß der Anfang der Bekehrung von Gottes Gnade komme, und vielleicht noch deutlicher aus dem 6. canon des Arausicanum secundum, aber auch schon im can. 3 der VI. Sess. Tridentina ist es enthalten, der sagt, daß ohne die zuvorkommende Inspiration des Heiligen Geistes und seinen Beistand der Mensch die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und Buße als Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigungsgnade nicht vollziehen könne, woraus folgt, daß bloß natürliche Akte in keiner Weise auf die Rechtfertigungsgnade vorbereiten können.

Bei den vielen Widersprüchen, die in dem Stuflerschen Buche enthalten sind, dürfen wir uns nicht wundern, daß der Verf., nachdem er das fünfte Kapitel und den folgenden can. 3 der Sess. VI des Conc. Tridentinum im Wortlaut angeführt hat, S. 340 (n. 221) sagt: « Ex his definitionibus ecclesiae manifestum est, ad actus illos, quibus peccatores ad consequendam iustificationis gratiam libere disponuntur, nequaquam sufficere naturam solam, sed opus esse Dei praeveniente et adiuvante gratia, qua cor eorum tangatur, intellectus illustretur, voluntas excitetur et inflammetur. » Wenn es aus den angeführten tridentinischen Definitionen offenbar ist, daß zu den Vorbereitungsakten auf die Rechtfertigungsgnade keineswegs die bloße Natur hinreicht, sondern Gottes zuvorkommende und helfende Gnade notwendig ist, so ist es doch zu Trient, so will uns scheinen, dogmatisch definiert und als zum Glauben gehörend erklärt, daß die genannten Vorbereitungsakte im eigentlichen und strikten Sinne übernatürlich sind, und daß P. St. hier wenigstens (S. 340) das auch anerkennt. Wir können wenigstens seine Worte nicht anders verstehen. Wie ist er denn dazu gekommen, S. 400 zu erklären, daß die von Gott ausgehende und diese Akte bewirkende innere Bewegung entitativ übernatürlich sei, sei kein katholisches Dogma und auch nicht theologisch gewiß? Als wir diese Stuflerschen Worte mit einiger Verwunderung gelesen hatten, haben wir in seinem Buche zurückgeblättert und nochmals die soeben von uns angeführten Worte auf S. 340 gelesen. Als wir dann dort weiterlasen, fanden wir auch angedeutet, wie St. der tridentischen Definition, die er soeben mit klaren Worten anerkannt hatte, entgehen

zu können meint. Er fährt nämlich unmittelbar nach jenen Worten, worin gesagt wird, zu den Vorbereitungsakten auf die Rechtfertigungsgnade sei nach dem Tridentinum die zuvorkommende und helfende Gnade notwendig, so fort: « In quanam autem re illa gratia praeveniens et adiuvans consistat, Concilium minime declaravit; unde mirum non est, quod theologi catholici usque ad nostra tempora de eius natura disceptent. » Aber wenn die Theologen auch über die Natur dieser Gnade nicht einig sind, so sind sie doch einig darin, daß sie wirkliche und eigentliche Gnade und daher etwas Übernatürliches im strikten und eigentlichen Sinne ist. Sind sie aber darin einig, so sind sie auch einig in der Verwerfung des Satzes, den P. St. auf S. 400 schreibt: « Illum vero motum internum entitative supernaturalem esse, non est dogma catholicum neque theologice certum. » Und der P. St. von S. 340 muß, wenn er sich nicht widersprechen will, ihnen beistimmen.

Von jesuitischen Rezensionen des Stuflerschen Werkes sind mir zwei bekannt geworden: die von P. *H. Lange* S. J. in Valkenburg, die in der *Theol. Revue* 1924, 345-352, veröffentlicht wurde, und die von P. *Gabriel Huarte* S. J. in der römischen Zeitschrift *Gregorianum* 1925, fasc. I, p. 81-114, veröffentlichte. P. Lange stimmt zwar nicht allem bei, was er in dem Stuflerschen Buche gefunden hat, aber im ganzen lobt er es doch viel zu viel. Zu der Frage, ob der hl. Thomas wirklich keinen Concursus immediatus lehre und über die göttliche Mitwirkung zur geschöpflichen Tätigkeit ebenso wie *Durandus* denke, sagt er: « Ohne Zweifel bringt St. sehr beachtenswerte Gründe für seine Ansicht. » Beachtenswerte Gründe? Nein, nicht die geringste Beachtung verdienen sie. Ich sehe aus diesem Satze P. Langes, daß er, bevor er ihn schrieb, keine Untersuchung über den Tatbestand angestellt hat. Das hat aber sein Ordensgenosse P. G. Huarte in Rom getan. Wir haben das schon oben, S. 63, bemerkt und gesagt, daß er bei dieser Untersuchung gefunden habe, Durandus habe bei seiner Lehre von dem Concursus mediatus die Lehre des hl. Thomas vor Augen gehabt, *um sie zu bekämpfen*. In der oben genannten Rezension des Stuflerschen Buches im *Gregorianum* 1925 teilt P. Huarte eine Reihe von Texten aus Durandus und aus dem hl. Thomas (von S. 82 an) mit, die klar beweisen, daß der Doctor Angelicus und der Doctor resolutissimus über die genannte Frage nicht dasselbe, sondern kontradiktorisch Entgegengesetztes dachten; dann bemerkt er (S. 91): « Si inspiciantur argumenta Durandi superius prolata, statim apparet ea ad rem quod

attinet convenire cum obiectionibus quas sibi solvendas proponit Angelicus Doctor. » Auch dem P. Lange bleiben trotz der « sehr beachtenswerten Gründe doch schwere Bedenken gegen St.s These ». In dem, was P. St. über das Wirken Gottes in der übernatürlichen Ordnung sagt, stellt sich P. Lange gleichfalls freundlich zu ihm und wagt nicht, wie es doch notwendig gewesen wäre, ihm fest zu widersprechen. Viel urteilsfähiger erweist sich erfreulicherweise auch bezüglich dieses Teils des Stuflerschen Werkes der andere Ordensgenosse des Verf., P. G. Huarte, der diesen Teil im Gregorianum 1925 von S. 96 an behandelt und mit sehr guten Gründen zeigt, daß nicht nur die nachtridentinischen Theologen fast alle, was St. zugebe, sondern auch der hl. Thomas die Übernatürlichkeit der Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigungsgnade lehre. Er hat das Stuflersche Werk richtig verstanden und gut widerlegt. P. Lange wirft den thomistischen Gegnern St.s vor, sie hätten sich nicht einmal bemüht, seine Auffassung und deren Begründung richtig zu verstehen. Ich will angesichts dessen, was P. Lange über das Werk von P. St. geschrieben hat, zu seiner Ehre gern annehmen, daß er selbst es nicht ganz verstanden hat.

P. St. schließt sein Werk ab mit einem « Epilogus » von 17 Seiten. Bemerkenswert ist in demselben für unsere Leser nur, daß derselbe Verf., der das ganze Werk hindurch den hl. Thomas bekämpft hat, hier noch einmal sich den Schein zu geben versucht, als ob er den echten und unverfälschten hl. Thomas verteidigte. Erinnern wir uns, wie er trotz der Deutlichkeit des Textes des hl. Thomas in *Qu. 3 de potentia a. 7* die dort genannten vier modi des göttlichen Wirkens nicht anerkannte, sondern sie auf die zwei ersten zurückzuführen und zu beschränken suchte, und dann lesen wir folgende Worte von ihm im « Epilogus » (S. 401) : « *Deus operatur in qualibet re operante quadruplici modo* [1] ; *a*) inquantum ei virtutem agendi dat ; *b*) inquantum virtutem agendi in esse conservat ; *c*) inquantum eam virtutem ad agendum movet et applicat ; *d*) inquantum causa secunda ut instrumento utitur, ut in virtute Dei ad esse agat. »

Erinnern wir uns ferner, was der Verf. im Werke selbst über den Begriff motio (movere), angeblich im Sinne des hl. Thomas lehrt (vergl. oben S. 49 f.), und dann lese man die folgenden Worte des « Epilogus » (S. 413) : « Secundum doctrinam D. Thomae Deus omnes

[1] Von St. hervorgehoben.

causas secundas vero et proprio sensu ad agendum movet, sicut causa principalis instrumentum movet. »

Ein solcher Epilog paßt zu einem Werke, das sich den Schein gibt, die Lehre des hl. Thomas wiederzugeben. Der Verf. hat sich in die Überzeugung hineingelebt, daß diesem Scheine die Wirklichkeit entspreche. Auch der Leser soll glauben, daß ihm hier die wahre Lehre des hl. Thomas geboten werde, und in dieser Meinung soll ihn das, was er im Epilog liest, bestärken.

---

## Anmerkung der Redaktion.

In einer brieflichen Zuschrift vom 19. März l. J. an die Redaktion des « Divus Thomas » drückt der hochw. Herr P. Stufler die Ansicht aus, Prälat Dörholt hätte ihm im obigen Artikel « *absichtliche und bewußte Fälschung* des hl. Thomas »[1] vorgeworfen. P. Stufler wünscht zu wissen, ob die Redaktion des « Divus Thomas » diesen schweren Vorhalt decke. Darauf folgende kurze Bemerkung.

Die Redaktion des « Divus Thomas » hat nie daran geglaubt und glaubt auch jetzt noch nicht daran, wie wenn Prälat Dörholt dem hochw. P. Stufler den erwähnten Vorwurf einer absichtlichen, bewußten Fälschung gemacht hätte. Sie beruft sich dabei auf die formelle Erklärung Dörholts auf S. 54 des letzten Heftes — auch P. Stufler zitiert die gleiche Seite in seinem Briefe als Hauptstelle. Dort schreibt Prälat Dörholt wortwörtlich: « Wer methodisch Grundsätze und Regeln für die Auslegung des hl. Thomas aufstellt und sich selbst aufs ärgste gegen dieselben verfehlt, sodaß er gerade das Gegenteil von dem tut, was sie vorschreiben, gibt dadurch deutlich zu erkennen, daß es ihm mit seiner äußerlich kundgegebenen Absicht, den wahren Sinn der Worte des hl. Thomas zu erkennen und darzustellen, trotz aller Versicherungen nicht so ganz Ernst ist. So müssen wir *objectiv*[1] urteilen. Damit ist vereinbar, daß der P. Stufler *subjektiv fest glaubt*[1], es sei ihm mit dem Bestreben, den wahren Sinn der Aussprüche des heiligen Lehrers zu erkennen, *heiliger Ernst.*[1] Wir nehmen trotz des genannten objektiven Urteils, zu dem wir logisch genötigt sind, *nicht im geringsten an, daß er absichtlich und in bewußter Weise*[1] sich selbst und

[1] Von uns hervorgehoben.

seine Leser hat täuschen wollen. Nur das wissen wir : das menschliche Herz hat überaus viele Falten und Fältchen und verborgene Winkel, und die Selbsterkenntnis ist im allgemeinen schwer. »

Dieser kategorischen, formellen Erklärung Prälat Dörholts hat die Redaktion des « Divus Thomas » keine weiteren Erklärungen beizufügen. Die Sachlage ist für uns in dem Sinne klar : Prälat Dörholt hat P. Stufler gegenüber den Vorwurf einer absichtlichen, bewußten Thomasfälschung gar nicht gemacht, im Gegenteil, seine bona fides ausdrücklich anerkannt. und infolgedessen ist die Frage, ob die Redaktion jenen Vorwurf billige, gegenstandslos.

*Für die Redaktion :*

**G. M. MANSER O. P.**

---