

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 4 (1926)

Artikel: Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin
Autor: Friethoff, C.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762164>

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: 09.01.2026

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

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

I.

3. Der Grund des Gegensatzes.

(Fortsetzung.)

Rechtfertigung und Wiedergeburt.

Wird auch, wie bereits angedeutet worden, sowohl von Thomas als von Calvin die Erlösung des gefallen Menschen den Verdiensten Christi¹ zugeschrieben, so gehen doch beide in der Erklärung, wie wir daran Anteil haben, auseinander. Beide sprechen allerdings von Glaube und Gnade, aber *mehr denn anderswo* drücken hier die nämlichen Worte verschiedene Begriffe aus.

Nach *Calvin* erhalten wir Anteil an der Rechtfertigung Christi durch den *Glauben*. Dieser ist die feste und sichere Erkenntnis von Gottes väterlichem Wohlwollen gegen uns, so wie er, dem Zeugnisse des Evangeliums zufolge, um Christi willen uns Vater und Erhalter sein will.²

Wir dürfen dies aber nicht in dem Sinne fassen, als ob dem Glauben als solchem eine *verdienstliche* Kraft zukäme. «Bewirkt doch der Glaube keineswegs die Wohltat der Sündenvergebung, sondern nimmt

¹ Calvin: Inst. Chr. III, 11, 23, ad Sadol. C. R. XXXIII, 397-398 (E. A. 109 a) Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 474 (E. A. 249 b). Thomas: S. Th. III, 1, 4; ibid. 49, 4, S. c. Gent. IV. c. 54.

² Cath. Genev. C. R. XXXIV, 50 (E. A. 16 b): Sic autem definire licet, ut dicamus certam esse ac stabilem cognitionem paternae erga nos Dei benevolentiae, sicut per Evangelium Patrem se nobis, Christi beneficio, ac Servatorem fore testatur.

Inst. Chr. III, 2, 7: Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Ibid. 2, 16; Conf. de foy. C. R. XXXVII, 758 (E. A. 93 b).

diese nur von seiten Christi entgegen. Ausschlaggebend ist nicht das Subjekt und seine Erfahrung, sondern das objektive Werk Christi. Der Glaube selber ist nur ein Glied in der langen Kette des Heiles. »¹ « Der Glaube rechtfertigt nicht kraft seines Wesens oder seines Werkes, in dem Sinne, als wäre er selber Gerechtigkeit, sondern kraft seines Inhaltes, insofern er Glaube an Christus, unsere Gerechtigkeit, ist. »² Nur in diesem Sinne kann man also nach Calvin sagen — und das möchten wir besonders betonen — daß der Mensch durch den « Glauben allein » gerechtfertigt wird, nicht als ob dies ein Glaube wäre *ohne die Liebe*, sondern insofern der Glaube seine rechtfertigende Kraft nicht aus der Liebe schöpft.³ Durch diese Anteilnahme an der Rechtfertigung Christi erlangen wir eine zweifache Gnade: da wir durch seine Unschuld mit Gott ausgesöhnt wurden, haben wir statt eines Richters einen barmherzigen Vater im Himmel und weil er durch seinen Geist uns geheiligt hat, streben wir nach Unschuld und Reinheit des Lebens.⁴

Wir nannten dies eine zweifache Gnade: Denn obschon die Lebenserneuerung notwendig mit der Rechtfertigung verbunden ist, so daß sie voneinander *nicht getrennt* werden dürfen, so sind sie dennoch voneinander *verschieden* und ist die Rechtfertigung *nicht* zugleich auch die Wiedergeburt.⁵ Ja, die Rechtfertigung ist nicht etwas Ethisches, sondern eine juristische Handlung, die in einem Augenblicke vollzogen wird.⁶ Um ihretwillen gilt der Mensch vor Gottes Gericht als gerecht und ist infolgedessen auch Gott wohlgefällig.⁷ Die Wiedergeburt aber, die mit der Rechtfertigung ihren Anfang nimmt, wird das ganze Leben

¹ *Bavinck*, Gereformeerde Dogmatiek¹ (fehlt in der dritten Edition) III, 450: « . . . het geloof brengt op geenerlei manier de weldaad der vergeving tot stand, maar neemt ze alleen uit Christus aan: De nadruk valt niet op het subiect en zijn ervaringen, maar op het objectieve werk van Christus. Het geloof zelf is maar een schakel in de lange keten des heils. »

² *Ibid.* 536: « Het geloof rechtvaardigt niet door zijn wezen of daad, omdat het zelf gerechtigheid is, maar door zijn inhoud, wijl het geloof in Christus onze gerechtigheid is. » cfr. *Inst. Chr.* III 18. 8.

³ *Act. Syn. Trid. C. R. XXXV*, 476 (E. A. 250 b): *Adde, quod hominem sola fide iustificari quum dicimus, fidem non fingimus charitate vacuum: sed ipsam solam iustificationis causam esse intelligimus.* *Ibid.* 450:; 478 (E. A. 242 b. 251 a). *Inst. Chr.* III, 11, 20.

⁴ *Inst. Chr.* III, 11, 1.

⁵ *Inst. Chr.* III, 11, 11: *Tenendum memoria est quod iam dixi, non separari iustificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. Sed quia experientia plus satis notum est, manere semper in iustis reliquias peccati, necesse est longe aliter iustificari quam reformantur in vitae novitatem.* cfr. *Act. Syn. Trid. C. R. XXXV*, 448-449 (E. A. 241 b).

⁶ *Bavinck*³, III, 599.

⁷ *Inst. Chr.* III, 11, 2.

hindurch fortgesetzt und ist niemals vollendet, so daß auch der Wiedergeborene vor dem göttlichen Richterstuhl stets des Todes schuldig bleibt.¹ Diese Rechtfertigung besteht denn auch ausschließlich in der Verzeihung der Sünde durch die *Anrechnung* der Gerechtigkeit Christi.² Der Mensch ist nicht in sich gerecht, sondern er *entlehnt* Christi Gerechtigkeit.³ Obschon wir also mit Christi Gerechtigkeit *bekleidet* sind, so bleibt uns diese doch fremd, und zwar so, daß sie ganz *außer uns* ist und man durchaus nicht von einer innern Qualität sprechen darf.⁴

Kurz, wir können sagen, daß « unsere Gerechtigkeit vor Gott nichts anderes ist als die Genugtuung und Gerechtigkeit Jesu Christi, die, obschon außer uns, doch in Christo unsere Gerechtigkeit wird, da Gott dieselbe uns gibt und so anrechnet, als ob wir sie selber vollbracht hätten, wenn wir sie durch den Glauben annehmen und uns zu eigen machen. »⁵

Daraus ergibt sich folgerichtig, daß die Werke, welche der Wiedergeborene verrichtet, in sich *schlecht* bleiben, weil *sowohl die Person als ihre Werke* nicht aus eigener Würdigkeit, sondern nur aus dem Glauben gerechtfertigt werden. Von der Rechtfertigung der Person hängt

¹ Inst. Chr. III, 11, 11 : Nam hoc secundum sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paulatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint apud eius tribunal mortis iudicio. Iustificat autem non ex parte, sed ut libere, quasi Christi puritate induti, in caelis compareant. cfr. Cont. Mich. Serv. C. R. XXXVI, 483 (E. A. 518 a).

² Inst. Chr. III, 11, 2 : Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos, pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam dicimus. cfr. Conf. de foy. C. R. XXXVII, 756 (E. A. 93 a) ; Vera eccl. reform. rat. C. R. XXXV, 594-595 (E. A. 274 a). Eph. 1, 7.

³ Inst. Chr. III, 11, 23 ; ad Carol. Quint. C. R. XXXIV, 484 (E. A. 46 b) ; adv. Sadol. C. R. XXXIII, 397-398 (E. A. 109 a) ; Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 425. 448 (E. A. 234 a. 241 b) ; Cons. in re Sacr. C. R. XXXV, 735 (E. A. 648 b).

⁴ Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 448-449 (E. A. 241 b. 242 a) : Eam praeterea extra nos constituo : quia in solo Christo iusti sumus In ipso iusti censeamur, quod in nobis non sumus. . . .

Ibid. : falsum tamen esse contendo, ullam iustitiae partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis resideat : sed gratuita acceptione nos esse iustos. Inst. Chr. III, 11, 3.

⁵ Schriftelycke Conferentie, gehovden tot Delft (1613, pag. 6). « dat dese gherechticheydt voor God alleen is de voldoeninghe ende gherechticheydt Jesu Christi, devvelche buyten ons zynde in Christo onse gherechticheydt vvort, door dien ons God de selve gherechticheydt schenckt ende toe-rekent, als of vvy selve die volbracht hadden, vvanneer vvy door t' geloove de selve aen-nemen ende ons toe-eygenen. »

die Rechtfertigung der Werke ab, wie die Wirkung von ihrer Ursache.¹ Daher sind auch die besten Werke der Wiedergeborenen unvollkommen und mit Sünde befleckt und deshalb können die Wiedergeborenen keine Werke verrichten, die nicht durch das Fleisch befleckt und darum strafwürdig wären.² Kein einziges gutes Werk eines Menschen läßt sich geltend machen, das nach dem strengen Urteil Gottes nicht verdammungswürdig wäre. Nur Gottes unendlicher Barmherzigkeit ist es zu verdanken, daß etwas im Himmel einen Lohn empfängt, was einen solchen nicht nur nicht verdient hat, sondern die Strafe des ewigen Todes erlangen würde, hätte nicht Christus die ihm anhaftende Unreinigkeit abgewaschen.³ Wohl belohnt Gott die guten Werke, allein es geschieht aus reiner Barmherzigkeit, da sie keinen Lohn verdienen.⁴ Wir haben überhaupt keinen Teil an ihnen und sie sind *unsere* guten Werke aus keinem andern Grunde, als weil sie *uns verliehen* worden sind.⁵ Auch das ewige Leben kann nicht als Lohn betrachtet werden, obschon Gott dort unsere Werke vergilt.⁶

« Et, en définitive », sagt Doumergue⁷, « tout revient à ceci : les bonnes œuvres découlent de la foi comme la chaleur vient du soleil,

¹ Inst. Chr. III, 17, 10 : Quemadmodum ergo nos ipsi, ubi in Christum insiti sumus, ideo iusti appparemus coram Deo, quia eius (Christi) innocentia conteguntur nostrae iniquitates : sic opera nostra iusta sunt et habentur, quia quicquid aliàs vitii in ipsis est, Christi puritate sepultum non imputatur. Ita merito dicere possumus sola fide non tantum nos, sed opera etiam nostra iustificari.

Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 458 (E. A. 245 a) : Denique non proprio merito, sed fide sola tam persona, quam opera iustificari affirmo, et ex personae iustificatione hanc operum tanquam ex causa effectum pendere.

² Schrift. Conf. tot Delft, p. 13 : « . . . dat oock de beste vvercken der vvedergeborene, alle onvolcomen ende met sonden besmet zyn, ende datse gheen vvercken connen doen, of sy zyn besmet door het Vleysch, ende oock strafvvaerdigh. »

³ Inst. Chr. III, 14, 11 : . . . nullum unquam extitisse pii hominis opus quod, si severo Dei iudicio examinaretur non esset damnabile. cfr. Conf. de foy. C. R. XXXVII, 758 (E. A. 93 b) ad Carol. Quint. C. R. XXXIV, 487 (E. A. 47 b).

Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 463 (E. A. 246 b) : Fit tamen immensa Dei misericordia ut in caelo mercedem habeant, quae non modo nihil tale merebantur, sed mortis aeternae praemium habitura erant, nisi per Christum abstersa esset immundities, qua alioqui foedata erant. cfr. ibid. 472. 481 (E. A. 249 b. 252 b).

⁴ Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 329. 336-337 (E. A. 150 b. 153 b).

⁵ Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 484 (E. A. 253 b). Inst. Chr. III, 15, 7 ; II, 5, 14. 15.

⁶ Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 471 (E. A. 249 a) : Quod vitam aeternam faciunt mercedem in eo ab illis dissentio ; neque enim si in vita aeterna Deus opera remuneratur, inde protinus conficiunt vitam ipsam esse quae in ea rependitur mercedem. cfr. Inst. Chr. III, 18, 2.

⁷ Doumergue, IV, 285.

comme le fruit vient de l'arbre. Il y a nécessité naturelle, organique. Et par conséquent: attention! Tout arbre qui ne produirait pas de bons fruits, prouverait seulement qu'il est mauvais. Toute lumière qui ne produirait pas de chaleur, prouverait seulement qu'elle ne vient pas du soleil. »

Hierin liegt der eigentliche Grund, warum Calvin die von Thomas angebrachte Unterscheidung nicht annehmen konnte und durfte. Wir erinnern uns, daß nach Thomas nur in dem Sinne gesagt werden kann, die Vorherbestimmung erfolge *auf Grund von Verdiensten* als das Verdienst, in seiner Eigenschaft als *ein* Teil der Gesamtwirkung der Vorherbestimmung, disponierende Ursache des Heiles ist, als *des andern* Teiles dieser Gesamtwirkungen.¹ Nach Calvins Lehre aber **muß** auch diese Ursächlichkeit unbedingt verneint werden. Die gute Tat kann nicht Ursache des Heiles sein, auch nicht disponierende Ursache in Form des Verdienstes. Ist es doch einzig der Vorherbestimmung als der Ursache des Glaubens und der Rechtfertigung zuzuschreiben, wenn sowohl die Person als auch deren Werk für gerecht erachtet werden, obschon sie in sich bleiben, was sie waren, d. h. *schlecht*. Denn, abgesehen von dieser Art der Rechtfertigung, ist das gute Werk nicht einmal denkbar.²

Sehen wir nun zu, wie die von Thomas angebrachte Unterscheidung sich folgerichtig aus *seiner* Lehre ergibt.

In der Rechtfertigung des Menschen ist nach Thomas nicht der Glaube das ausschlaggebende Prinzip. Versteht doch Thomas unter Glauben etwas ganz anderes als der Genfer Lehrer, nämlich: die Annahme einer an und für sich dunklen Wahrheit um der Wahrfähigkeit des göttlichen Zeugnisses willen.³ Das ausschlaggebende Prinzip ist vielmehr, wie schon erwähnt, die *heiligmachende Gnade*, also jenes Prinzip, wodurch der Mensch instand gesetzt wird, Werke von übernatürlichem Wert zu vollbringen. Ist doch die Liebe Gottes, wie Thomas sagt, eine aktive Liebe, die nicht, wie es bei der menschlichen Liebe der Fall ist, schon etwas Gutes voraussetzt, da erst Gott durch seine Liebe den Gegenstand seiner Liebe liebenswert macht.⁴

¹ Vgl. Divus Thomas, Heft I, S. 80.

² Vgl. hierzu die Aufstellungen von Doumergue (IV, 358): La prédestination, comme telle, n'est pas le principe d'où la méthode déductive, à priori, a tiré toutes ses parties du système. C'est le postulat auquel la méthode régressive a ramené, à posteriori, toutes les explications de l'expérience.

³ S. Th. I-II, I, 1 et 4.

⁴ S. Th. I-II, 110, 1.

Durch seine besondere Liebe, die er dem Menschen gegenüber beweist, setzt er diesen instand, das Gut des ewigen Lebens zu erlangen.¹ Und wie Gott in der natürlichen Ordnung das Geschöpf nicht ohne weiteres zu seinem Ziele hinbewegt, sondern ihm auch die aktiven Prinzipien verleiht, wodurch diese Bewegung des Geschöpfes sich seiner Natur entsprechend vollzieht, so verleiht er auch dem Menschen, wenn es sich darum handelt, das durch Gottes Liebe in Aussicht gestellte übernatürliche Gut des ewigen Heiles zu erlangen, übernatürliche Qualitäten und Vermögen. Die heiligmachende Gnade nun ist solch eine Qualität²; *übernatürlich* wird sie genannt, weil sie die *natürlichen* Prinzipien in jeder Beziehung unendlich *überragt* und demgemäß nur Gott selber zum Urheber haben kann.³ Die heiligmachende Gnade, deren Träger das Wesen der Seele selbst ist, hat den Glauben, die Hoffnung, die Liebe und alle andern eingegossenen Tugenden im Gefolge.⁴ Als Grundlage der *übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe* ist sie deshalb, wie schon gesagt, das alle Verhältnisse der Natur überragende Prinzip, durch welches der Mensch der *göttlichen Natur* teilhaftig wird und Gott in seinen eigensten Handlungen nachahmt.⁵ Da nun die Gnade, d. h. *die zeitliche Wirkung der ewigen Liebe Gottes* durch die Sünde aus der Seele des Menschen getilgt worden ist, muß bei der Rechtfertigung, wodurch Gott den Menschen aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit⁶ überführt, mit der Verzeihung der Sünde *notwendig* die Eingießung der heiligmachenden Gnade verbunden sein. Verzeihung der Sünde von seiten Gottes ist nach Thomas unmöglich, wenn nicht zugleich auch die

¹ S. Th. I-II, 110, 1: Una quidem (est dilectio) communis secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. II, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni.

² S. Th. I-II, 110, 2: S. Th. I-II, 114, 3: Creaturis autem naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quaedam, quae sunt principia actuum Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

³ S. Th. I-II, 112, 1; de Verit. q. 27 a. 3.

⁴ S. Th. I-II, 110, 4.

⁵ S. Th. III, 2, 10; I, 43, 3.

⁶ S. Th. I-II, 113, 1: dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi.

zeitliche Wirkung der Liebe Gottes damit verbunden ist.¹ Während also Calvin eine *äußere* Rechtfertigung durch den *Glauben* vertritt, lehrt Thomas eine *innere* durch die *Liebe*.

Einen weit größeren Gegensatz zu Calvin aber bedeutet es, wenn nach Thomas bei der Rechtfertigung *auch der Mensch nicht untätig sein darf*. Wenn Gott alle seine Geschöpfe ihrer Natur entsprechend behandelt², dann will er nach Thomas auch den Menschen nicht ohne Mitwirkung des zu seiner Natur gehörigen *liberum arbitrium*³ rechtfertigen, falls der Mensch sich dessen Gebrauchs erfreut.⁴ Damit will aber Thomas keineswegs behaupten, daß der Mensch es in seiner Gewalt habe, das Sittlich-Gute dem Sittlich-Bösen vorzuziehen. Und das ist es, was Calvin bekämpft.⁵ Nach Thomas besteht die Willensfreiheit darin, daß der Mensch das Vermögen in sich hat, einen Gegenstand, nachdem er ihn mit seiner Vernunft geprüft, zu *wollen*, weil er ihm in gewisser Hinsicht als ein Gut erscheint, oder *von sich zu weisen*, da er ihm in einer andern Hinsicht als nicht-gut vorkommt.⁶ So ergibt sich das Wesen der Willensfreiheit einerseits aus der vernünftigen Natur des Menschen und andererseits aus der Beschränktheit, die jedes Gut, das nicht das höchste Gut, Gott selber ist, aufweist.⁷

¹ Ibid. Art. 2: Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. De Verit. q. 28 a. 2.

² Eine ähnliche Stelle bei Calvin: Inst. Chr. II, 3, 14; ibid. I, 18, 2; Contre un certain Cord. C. R. XXXV, 355 (E. A. 406 a); Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 351 (E. A. 158 b).

³ S. Th. I-II, 113, 3: Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque . . . homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii . . . ; cfr. de Verit. q. 28 a. 3.

⁴ Diese Ausnahme betrifft Kinder und Irrsinnige.

⁵ Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 303 (E. A. 141 b): Semper autem testatus sum me de nomine pugnare nolle, si hoc semel constitueretur: libertatem non ad potentiam vel facultatem boni aequae ac mali eligendi . . . referri debere. Ibid. 279. 399 (E. A. 133 a. 175 b).

⁶ Die Lehre von der Vorherbestimmung steht selbstverständlich im engen Zusammenhang mit einer großen Anzahl anderer theologischer Lehrpunkte, die im Interesse eines richtigen Verständnisses unserer Frage nicht übergangen werden können, wenn wir auch auf eine eingehendere Behandlung derselben verzichten müssen. Nur bezüglich der Lehre von der menschlichen Freiheit, der in Thomas' Prädestinationssystem eine so wichtige Rolle zukommt, müssen wir eine Ausnahme machen. Um aber die Gedankenfolge unserer Arbeit nicht zu sehr zu hemmen und doch das gegenseitige Verhältnis beider Theologen in dieser Frage deutlich zu beleuchten, werden wir diesen Gegenstand in einem eigenen *Anhang* behandeln.

⁷ S. Th. I, 82, 1 et 2; ibid. 83, 1 et 3 et 4; I-II, 10, 2; de Malo, q. 6; de Verit. q. 22 a. 5; q. 24 a. 1.

Die von Gott geforderte Tat des *liberum arbitrium* nun ist eine *Einwilligung*, ein Akt des Abscheues vor der Sünde und zugleich ein Akt der Annäherung an Gott.¹ Hiemit wird aber keineswegs der Unabhängigkeit Gottes, der ersten Ursache, ein Eintrag getan, und infolgedessen handelt es sich hier auch nicht um die von Calvin so angefochtene² *Selbstvorbereitung* auf die Gnade. Wir können vielmehr, trotz des so großen Unterschiedes zwischen beiden Theologen, bemerken, daß nach beiden durch den menschlichen Willensentschluß *Gottes primäre Ursächlichkeit durchaus nicht beeinträchtigt wird*. Calvins Satz: « Hartnäckigkeit ist allen gemein und niemandes Wille ist zum Dienste Gottes geneigt, bis Gott selber gibt, was er befiehlt »³, wird Thomas ohne weiteres unterschreiben. Wenn Thomas eine Vorbereitung fordert, so lehrt er gleichzeitig ausdrücklich, daß diese Vorbereitung nur durch die Gnadenhilfe Gottes, der die Seele zum Guten bewegt, zustandekommen kann.⁴ Außer der heiligmachenden Gnade nimmt also Thomas noch eine andere Gnade an, die keine bleibende Qualität, sondern nur aktuelles Eingreifen Gottes ist, das den Menschen innerlich⁵ zum Erkennen, Wollen und Handeln bewegt.⁶ Nur aus diesem Concursus, in dem Gott das *liberum arbitrium* bewegt, der also nicht ein Zusammenwirken gleicher, oder wenigstens koordinierter Kräfte besagt, ergibt sich die genügende Vorbereitung.⁷ Nur in diesem Sinne anerkennt Thomas die Berechtigung des bekannten Wortes: « Gott verweigert seine Gnade demjenigen nicht, der tut, was er kann. »

¹ S. Th. I-II, 113, 7 ad 1; art. 4 et 5; S. c. Gent. III, 158; de Verit. q. 28 a. 4 et 5. Hier hat nach Thomas der Glaube seine Rolle auszufüllen.

² Inst. Chr. III, 17; II, 3, 7-12; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 291 (E. A. 635 a) de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 301 (E. A. 608 b); Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 317, 360, 391 (E. A. 146 b. 161 b. 172 b).

³ De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 301 (E. A. 608 b): Communem omnium contumaciam esse dico, nec cuiusquam affectum esse ad obsequium Dei flexibilem, donec ipse dederit quod iubet.

⁴ S. Th. I-II, 112, 2: . . . quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. cfr. I. c. ad 2; II-II, 24, 3 ad 1.

⁵ S. Th. I-II, 109, 1 ad 2.

⁶ S. Th. I-II, 109, 1; 110, 2.

⁷ S. Th. I-II, 112, 3: Potest igitur praeparatio dupliciter considerari; uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest cfr.

Wer tut, was er kann, d. h. *in Kraft dieser aktuellen Gnade*¹, wird unfehlbar das empfangen, worauf diese Gnade gerichtet ist, da — entsprechend der Lehre von der Vorsehung — Gottes Vorhaben nicht mißlingen kann. Ist der Mensch durch diese göttliche Vorbereitung in den Besitz der heiligmachenden Gnade gekommen und hat er hiemit das *Vermögen* erhalten, Akte von übernatürlichem Werte zu setzen, dann bedarf er *für jeden einzelnen Akt* noch eine neue aktuelle Gnade, um die Möglichkeit in die Tat, das bloße *Können* in ein *Tun* überzuführen.²

Gott und der Mensch.

Finden wir also bei Thomas und Calvin — ungeachtet des Gegensatzes bezüglich ihrer Auffassung vom *Wesen* der Rechtfertigung und Heiligung — eine auffallende Übereinstimmung in ihrer Hochachtung vor Gottes Oberhoheit, die auf der Lehre beider von der Vorsehung beruht, so ist doch anderseits ein tiefgreifender Unterschied nicht zu verkennen in der Frage, ob der Mensch der Gnade widerstehen könne oder nicht. Wenn tatsächlich Gottes Vorhaben nicht mißlingen und zugleich der Mensch der Gnade sich widersetzen kann, so ist dies nur in zweifacher Art und Weise denkbar: entweder bewegt nicht jede Gnade zu tatsächlichem Handeln, oder der Wille behält, trotzdem die Gnade zu tatsächlichem Handeln bewegt, die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben, obschon er von derselben in Wirklichkeit keinen Gebrauch macht.

In diametralem Gegensatz zu Calvin³ nimmt Thomas *beide* Möglichkeiten als reell an. Die erste dieser beiden Möglichkeiten lassen wir beiseite, bis wir auf die persönliche Sünde zu sprechen kommen, und befassen uns für den Augenblick eingehender bloß mit der zweiten.

Auch hier greift Thomas auf die oben⁴ dargelegte Lehre von der Vorsehung zurück: Die göttliche Verursachung des Ganzen und der einzelnen Teile, deren Wirkung *unter keiner Bedingung* ausbleiben kann,

die Parallelstelle bei Calvin: Inst. Chr. II, 3, 10: sed quum ii demum quaerere incipiant, quibus caelestis gratia aspiravit, nec haec saltem portiuncula de eius laude decerpenda erat.

¹ S. Th. I. c. cf. de Verit. q. 23 a. 2.

² S. Th. I-II, 109, 9.

³ Inst. Chr. II, 3, 10: Ac voluntatem movet, non qualiter multis seculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari: sed illam efficaciter afficiendo Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 353 (E. A. 159 a).

⁴ Vgl. Heft I, S. 75 f.

legt den Geschöpfen noch nicht eine starre Notwendigkeit auf. Wir erinnern uns des von Calvin angeführten Beispiels von der Notwendigkeit, mit der die Gebeine Christi unversehrt blieben.¹ — Dieses Prinzip wendet Thomas folgerichtig auf die Freiheit an, d. h. auf das Vermögen des Menschen, kraft dessen er sich gegenüber jeder Sache, die nicht das höchste Gut ist, indifferent verhält, die er wollen kann, insofern er sie als gut und begehrenswert erkennt, und die er auch ablehnen kann, wenn er sie andererseits als nicht begehrenswert erkennt, sofern sie eine gewisse Güte nicht besitzt. — Der Schluß ist handgreiflich: Um der Wirkkraft Gottes willen, dessen Vorhaben nicht vereitelt werden kann, wird des Menschen Wille sich sicher — unausbleiblich — für das entscheiden, was Gott befiehlt. Allein der Wille wird kraft seiner eigenen Natur sich inbezug auf diesen Gegenstand, der nicht das *höchste Gut*, d. h. Gott selber, sondern ein *beschränktes Gut* ist, indifferent verhalten und damit seine Freiheit bewahren.²

Nach Thomas können wir deshalb sagen: « *Es ist notwendig*, daß der Wille zustimmt », aber *nicht*: « Der Wille stimmt *notwendigerweise* zu. » So kann man ja auch im alltäglichen Leben sagen: « Wenn Sokrates sitzt, so ist es notwendig, daß er sitzt »; doch darf man daraus nicht schließen: « Also sitzt er auch *notwendigerweise* », denn er kann aufstehen, wenn er will.³ Tatsächlich wird der Mensch, um der erwähnten unbedingten Wirkkraft Gottes willen, von diesem Vermögen zu widerstreben nicht Gebrauch machen, *obschon er es könnte, wenn er wollte*; Gott gibt ihm eben das Zustimmungswollen.⁴ Man beachte aber, daß dies keinen Zwang bedeutet — Calvin betont das ebenso wie Thomas. — Denn auch unter dem Einfluß dieser göttlichen Bewegung geht die Tat aus dem Willen selbst hervor. Wir

¹ Inst. Chr. I, 16, 9: Unde iterum videmus non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid et absoluta: item consequentis et consequentiae.

² De Malo, q. 6 art. unic. ad 3: Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas: sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. S. Th. I-II, 10, 4; I, 19, 8; I, 22, 4; de Verit. q. 6 a. 3 ad 3; q. 23 a. 5.

³ S. Th. I, 19, 3.

⁴ De Verit. q. 6 art. 2 ad 11: hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina.

stehen also hier vor einer ganz andern Auffassung, als es z. B. die Ansicht des von Calvin angefochtenen Bolsec ist. Liegt doch bei diesem « letztlich die Anschauung zu Grunde, daß der Mensch infolge eines Rechtes des liberum arbitrium die Fähigkeit besitzt, auf die Gnade einzugehen oder ihr zu widerstreben; damit ist des Menschen Heil oder Verderben doch schließlich in seine Hand gelegt. »¹ Auch bei Thomas besteht kraft des liberum arbitrium die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben oder auf sie einzugehen. Gottes Oberhoheit wird aber insofern Genüge getan, als der Mensch *nur aus Gnade auf die Gnade eingeht* und unausbleiblich auf sie eingehen wird, *so oft Gott es will*. Unbeschadet seiner Freiheitslehre kann Thomas Calvin darin beipflichten, daß die Gefahr beseitigt ist, der Mensch widerstrebe der Gnade.² In der Tat! Auch nach Thomas ist die *Gefahr* beseitigt — der Mensch wird ja unbedingt einwilligen, wenn Gott es will; allein die *Möglichkeit* zu widerstreben bleibt, und damit auch die Freiheit.

Kraft dieser Freiheit nun spricht Thomas von *Verdienst*.³ Die Bemerkung Calvins: « Das Lob der guten Werke teilen wir nicht zwischen Gott und dem Menschen »⁴, kann nicht auf Thomas bezogen werden, da auch er anerkennt, daß vermöge des unendlichen Abstandes, der den Menschen von Gott trennt, von Verdienst nur insofern die Rede sein kann, als Gott selber ein solches in Aussicht gestellt hat.⁵ Nach Thomas ist denn auch das gute Werk *an und für sich*, so wie es aus dem freien Willen hervorgeht, für Gott *wertlos*. *Verdienst* ist es nur, *insofern und insoweit* es hervorgeht *aus der Gnade des Heiligen Geistes*.⁶ So aber ist es Verdienst im strengen Sinne des Wortes; Gott

¹ Scheibe, 65.

² Act. Syn. Trid. C. R. XXXV. 474 (E. A. 250 a): Dissentiet quidem a Deo hominis voluntas, quamdiu erit contraria: verum si in obedientiam composita fuerit iam sublatum est dissentendi periculum.

³ S. Th. I-II, 114, 1: Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen; quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti quod non est in aliis creaturis.

⁴ Inst. Chr. III, 15, 3.

⁵ S. Th. I-II, 114, 1 et 2 et 4.

⁶ S. Th. I-II, 114, 3: Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas . . . si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. cfr. ibid. art. 5 et art. 2 ad 1.

selber wird durch dasselbe verpflichtet, nicht unsertwillen, sondern um seiner selbst willen.¹

So sind wir also zur endgültigen Lösung des Problems gelangt, das der erste Teil der Prädestinationslehre aufweist, der Frage nämlich nach dem Verhältnis zwischen der *göttlichen Auserwählung* und den *guten Werken des Menschen*. Während Calvin in folgerichtiger Weiterführung seines Systems jedes Verdienst ablehnt, da sowohl die Person als auch deren Werk *für gut gelten* einzig infolge Anrechnung des Verdienstes Christi, so anerkennt Thomas in ebenso konsequenter Entwicklung seiner Lehre den disponierenden Charakter der guten Werke, insofern sie nämlich kraft der von Christus uns verdienten und mitgeteilten Gnade verdienstlich werden zur Erlangung des ewigen Lebens als des andern Teiles der Gesamtwirkung der Prädestination.

Folgerungen.

Zum Abschlusse dieses ersten Teiles unserer Ausführungen möchten wir nachstehende Folgerungen unterstreichen.

I. Der schon zu Anfang angedeutete Parallelismus beider Theologen in ihrer Auffassung von Gottes Oberhoheit gestaltet sich zu einer auffallenden **Übereinstimmung**: Nicht Gottes Vorherwissen von den guten Werken des Menschen war für ihn Ursache oder Veranlassung zur Vorherbestimmung zur Seligkeit, sondern umgekehrt: die Vorherbestimmung zur Seligkeit ist Ursache der guten Werke.²

II. Gleichzeitig herrscht bei beiden Theologen ein **unversöhnlicher Gegensatz**: Während nach Thomas Gott angeordnet hat, dem Menschen das ewige Heil als *Lohn* um der Verdienste willen zu geben, die er nur vermittels der Gnade sich erworben hat, stellt Calvin den verdienstlichen (und damit den ursächlich-disponierenden) Charakter der menschlichen Werke in Abrede und behauptet, daß wir nur durch das *« Stadium »*³ der guten Werke in den Besitz des ewigen Lebens geführt werden.

(Fortsetzung folgt.)

¹ S. Th. I, II, 114, 1 ad 3: . . . non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

² Calvin: Inst. Chr. III, 21; ibid. 22, 2. 3. 5; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 270-271 (E. A. 598 b), Conf. de foy C. R. XXXVII, 756 (E. A. 93 a).

Thomas: S. Th. I, 23, 5 c. et ad 1; I-II, 90, 1; ibid. 110, 1; S. c. Gent. III, 163; de Verit. q. 6 a. 2, c. et ad 1. 2. 3. 7. 12. 13.

³ Inst. Chr. III, 18, 1: . . . Tametsi ergo sola misericordia suos in vitam suscipiat; quia tamen in eius possessionem ipsos deducit per bonorum operum stadium, ut quo destinavit ordine suum in illis opus impleat: nihil mirum si secundum opera sua dicuntur coronari quibus haud dubie ad recipiendam immortalitatis coronam praeparantur.