

sicherte. Die Klagen der Theoretiker, die Varianten der Handschriften, die Unmöglichkeit des Auswendiglernens und Auswendigbehaltens sind die Stützpunkte.

(Schluss folgt im nächsten Hefte.)

Die Benedictiner-Universität Salzburg und der hl. Thomas von Aquin.

(Von P. Rupert Mittermüller.)

(Vergleiche Heft II. d. J., S. 361—373.)

III.

Die Professoren der Benedictiner-Universität zu Salzburg haben sich anderthalb Jahrhunderte lang an den hl. Thomas und dessen Schule gehalten. Die Folge davon war, dass sie den Ansichten des Duns Scotus und seiner Anhänger sowohl in der Philosophie, als in der Theologie gegenüber treten mussten. Das Hauptsächliche dieses Widerstreites darzulegen, dürfte nicht ganz zwecklos sein.

A) Philosophie.

I. Logik.

Auf dem Gebiete der Philosophie, und zwar in der Logik, war der erste Differenzpunkt die logisch-metaphysische Lehre von der Distinction (Unterscheidung) und den Universalien (allgemeinen Ideen und abstrakten Begriffen).

I. Die Scotisten begnügten sich nicht mit der gewöhnlich angenommenen Eintheilung der Distinctio in eine realis entitativa (sive stricte talis, sive virtualis, sive modalis) und in eine logica (Distinctio rationis), sondern erfanden auch eine Distinctio formalis actualis ex natura rei, welche a) in der nämlichen Sache zwei actuell distincte und getrennte Formalitäten unterscheidet, wovon die eine nicht nothwendig die andere in sich schliesst, und welche daher b) auch in den metaphysischen Seinsstufen (Graden) einen actualen, in der Sache selbst liegenden Unterschied statuirt, und c) in Folge davon behauptet, die Natur sei an sich und so wie sie sich in den Dingen befindet, formaliter eine allgemeine (universelle) ohne Rücksicht auf eine Verstandesthätigkeit.

Dieser Ansicht traten die Salzburger Philosophen allenthalben entgegen. a) Was diese Unterscheidung überhaupt anbe-

langt, so schreibt P. Placidus Renz sen. von Weingarten (philos. I. 116. 119), es gebe keine *Distinctio Scotistica*, i. e. *Formalis ex natura rei*, weil sich zwischen einer *Distinctio realis* und einer *Distinctio rationis (logica)* kein Mittelding denken lasse. — P. Bernhard Oberhauser von Ettal (philos. aristot. thom. I. 186—189) zieht eine solche *Distinctio formalis actualis ex natura rei* geradezu eines innern Widerspruchs [omne enim ens est vel in ratione vel in re; atqui omnis *Distinctio formalis seu positiva cujuslibet rei est ens (entitas)*, ergo omnis *distinctio vel est in re (realis)*, vel in ratione (logica)].

b) In Betreff der metaphysischen Grade sagt Sfondrati von Sct. Gallen (cursus philosoph. III. 286), die Seinsstufen werden nicht unterschieden *Distinctione Scotistica formali ex natura rei*; denn die nämliche Seele, welche das *principium sentiendi* ist, gelte auch als das *principium ratiocinandi*. Und P. Oberhauser fügt bei, die Seins- oder Wesensstufen seien *Prädicate unius ejusdemque realiter entis*; daher können sie *de illo uno eodemque ente per identitatem realem* ausgesagt werden; es gebe also keine *Distinctio formalis*, sondern nur eine *virtualis*.

c) Rücksichtlich der Universalien, bemerkt P. Matthäus Weiss von Andechs (*Logica* p. 224), die Dinge seien nicht *prout sunt extra nostrum intellectum universell*, sondern *prout sunt in intellectu*. — Da es keine scotistische *Distinctio formalis ex natura rei* gebe, schreibt P. Oberhauser (l. c. I. 123. 125), so könne es auch keine Natur geben, welche *formaliter und actualiter e parte rei universell* wäre. — Dasselbe behauptet Sfondrati (curs. phil. I. 227) und sagt, man dürfe nicht annehmen, dass es *e parte rei* eine Natur gebe, welche die Fähigkeit und Tauglichkeit habe, *esse in multis cum unitate formali positiva*; denn das Fundament dieser vorgeblichen Einheit sei nur die falsche *Distinctio formalis Scotistica*. — Das Gleiche findet sich bei P. Anton Stroz von S. Lambert (quaest. speculativo — moral. p. 57); auch er glaubt ein scotistisches Universale aus dem Grunde verwerfen zu müssen, weil eben die scotistische *Distinctio formalis ex natura rei* nicht existire; denn die *unitas universalis* werde bewirkt *per solum intellectum humanum praescindentem naturam realiter multiplicatam ab ejusdem singularitibus seu ratione plurium individuali*. — Alle diese Autoren

stützen sich auf den hl. Thomas, der den Satz aufstelle, *Universale solum esse in anima (intellectu)*. — Die beiden PP. Placidus Renz, senior et junior, geben keine andere Entscheidung. Der Aeltere schreibt (*philos. I. 155*), die Natur könne nicht als das Materiale des Universale gelten, weil sie von dem Singulären, in welchem sie sich befindet, nicht *ex natura rei* formaliter verschieden sei, und fügt (*philos. I. 181*) hinzu, die Natur habe a parte rei und unabhängig vom Intellectus keine Tauglichkeit (*aptitudo*) ad essendum in multis, was doch zum Formale eines Universale vor Allem nöthig wäre. — Der jüngere Renz spricht sich (*philos. II. 89—123*) noch weitläufiger, als der Aeltere, gegen das scotistische Universale aus.

2. Ihre *Distinctio formalis actualis ex natura rei* wendeten die Scotisten selbst auf Gott, auf dessen Natur, Attribute und Relationen an, weshalb ihnen P. Benedict Schmier von Ottobeuern (*theol. schol. II. 69*) vorwirft, dass sie dadurch in Gott eine *compositio formalis* statuiren, während der hl. Thomas sage: »*Quod dicitur: Deitas vel vita vel aliquid hujusmodi est in Deo, hoc est referendum ad diversitatem, quae est in acceptione intellectus nostri.*«

3. Je mehr übrigens die Scotisten ihre *Distinctio formalis actualis ex natura rei* hervorhoben, desto mehr betonten und vertheidigten die Thomisten und die Salzburger Philosophen die Wahrheit der *Distinctio virtualis intrinseca*, wonach wir in einer und derselben Sache allerdings *ex parte intellectus* verschiedene Kräfte (*virtutes*), die in sich nicht getrennt sind, unterscheiden können und müssen, obschon nur Eine *simplex formalitas* vorhanden sei, nicht zwei, wie die Scotisten wollen. Es muss eine *Distinctio virtualis intrinseca* geben, lesen wir bei Renz sen. (*II. 51*); denn wo eine *virtualis multiplicitas*, da auch eine *virtualis distinctio*. Und P. Ludwig Babenstuber von Ettal (*Philos. Salzburg. I. 100*) schreibt: In geschaffenen Dingen gibt es eine innere virtuelle *Distinctio* und die metaphysischen Seinsstufen (z. B. *animalitas* und *rationalitas*) unterscheiden sich *distinctio virtuali intrinseca*.¹⁾

¹⁾ Ganz im nämlichen Sinne sprechen sich aus Sfondrati (*III. 286*) und P. Sebast. Mayrlechner von Kremsmünster (*appar. philosoph. p. 57—59.*).

II. Physik.

1. Nach der Anschauung der Scotisten wäre eine sogenannte *Replicatio corporis* wenigstens von Seite Gottes möglich, so dass der nämliche Leib *simul et semel circumscriptive* an zwei Orten sein könnte; allein die Salzburger Thomisten, namentlich Renz jun. (IV. 117), P. Rudolf Wisser von S. Lambert (theses de physico auditu n. 19.), P. Carl Grueber von Kremsmünster (theatrum naturale p. 48) und Andere verwerfen diese Ansicht und behaupten, dass dieses nicht einmal auf übernatürliche Weise geschehen könne, weil es einen innern Widerspruch in sich enthalte (*corpus enim replicatum esset idem numero corpus, et non esset*).

2. Aehnlich den Güntherianern der Neuzeit setzten die Scotisten der vernünftigen Seele des Menschen eine sogenannte Leibseele (*forma corporeitatis*) an die Seite, wogegen sich die Salzburger Philosophen stets heftig ereiferten und an dem Satze festhielten, dass die vernünftige Seele alle andern Formen des Leibes ersetze und dass überhaupt mehrere substantielle Formen die nämliche Materie nicht informiren oder beseelen können, mithin auch nicht eine Leibseele neben der Geistseele. P. Jacob Molitor von Ottobeuern stellte schon a. 1629 den Satz auf (*Pronunciatum VI. de generatione*): »*Forma corporeitatis Scotistica philosopho debet esse exotica.*« Wozu. meint P. Marian Schwab von Scheiern (*theoremata antiquo-nova ex philos. peripat. p. 25. a. 1644*), eine eigene Form für die Körperlichkeit, da die vernünftige Seele ebendadurch, dass sie Seele ist, die vollkommenste Form ist? Ist sie auch ihrem Sein nach geistig, so ist sie doch ihrer Kraft und Fähigkeit nach körperlich, d. h. sie kann die Materie beseelen.¹⁾ Gott selbst vermag nicht, wie P. Sebast. Mayrlechner (*apparatus philos. p. 179*) auseinandersetzt, durch seine Allmacht zu bewirken, dass mehrere substantielle Formen, welche nicht einander untergeordnet wären, die nämliche Materie beseelen, und P. Plac. Renz jun. fügt hinzu (*philos. III. 203*), die scotistische Behauptung enthalte nicht nur einen inneren Widerspruch, sondern werde auch durch die tägliche

¹⁾ Aehnlich P. Ulrich Freyberger von Salzburg (*disput. philos. de anima p. 4.*) und P. Sebast. Rhör von Ottobeuern (*de generatione thesi VIII.*) und P. Plac. Renz sen. (*philos. III. 284.*).

Erfahrung widergelegt. Erst dann, wenn die Seele, die Wesensform des Leibes, entwichen ist, tritt die *Forma cadaverica* an ihre Stelle, bemerkt P. Rudolf Wiser (*de anima thes.* 1.).

3. Verwandt mit dem Differenzpunkte von der Leibseele und zwei oder mehreren gleichzeitigen Formen ist die scotistische Ansicht von einem besondern *Vinculum modale*, das die Einigung der Materie mit der Form vermitteln und bewirken soll. Dem gegenüber behaupten alle Salzburger Philosophen, dass Materie und Form durch und aus sich selbst vereinigt werden (*non unione modali superaddita*)¹⁾, und dass sie, um Eins zu sein, nichts als die *causa efficiens* brauchen. Was könnte auch, fragt P. Amand Pachler von Sct. Peter in Salzburg, das für ein Band sein, das die vernünftige Seele an den Leib knüpft (*rationes philos. n. V.*)? Müsste es ein materielles sein, so wird ja eben die Materie selbst als solche unmittelbar die Form anfassen und berühren können, da sie deren *connatürliche* Potenz ist und zu ihr ein *innigeres* Verhältniss hat, als das neue materielle Band haben könnte. Müsste es ein geistiges Band sein, wie kann dieses die Materie unmittelbar berühren und anfassen, wenn *ex hypothesi* die viel vollkommenere und ebenfalls geistige Form der vernünftigen Seele dieses nicht unmittelbar zu leisten vermöchte, da sie doch der *connaturale* Akt der Materie ist und als solcher ein *innigeres* Verhältniss zur Materie hat, als das neue geistige Band? Cardinal Sfondrati (II. 86) spricht sich dahin aus, dass die Scotisten, wenn sie eine von Materie und Form verschiedene *Entitas modalis* behufs der formellen und substanziellen Vereinigung beider voraussetzen, auch das Ungereimte einer *unio unionis* und in Folge dessen eines *processus in infinitum* zugeben müssen.

4. Die Scotisten dehnen ihr *vinculum modale* (*unio modalis*) sogar auf die *hypostatische* Vereinigung der Menschheit Christi mit der Gottheit aus und werden daher auch in dieser Beziehung von den Salzburger Thomisten bekämpft, namentlich von P. Alanus Pfeiffer aus Admont (*de Verbo incarnato* p. 136)²⁾

¹⁾ Vergl. P. Odilo Neumann von Oxenhausen (*partus philos.*), P. Simon Fyrbas von Scheiern (*syntagm. phys. n. VI.*), P. Carl Grueber (*theatrum naturale*), P. Bernhard Oberhauser (*philos. II. 69*), P. Rudolf Wiser (*de phys. auditu n. VII.*)

²⁾ *In unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans. l. c.*

und von P. Placid. Renz jun. (philos. III. 231), welch' letzterer von dem natürlichen Verhältnisse der Materie zur Form den Schluss auf die übernatürliche hypostatische Vereinigung Christi macht. Wie dort, meint er, so könne auch hier kein *modus superadditus* und kein *medium superadditum* Platz greifen.¹⁾

5. Das Verhältniss von Materie und Form erzeugt noch einen weitem Differenzpunkt. Die Scotisten sagen, es sei eine Trennung von Materie und Form nicht absolut unmöglich, nicht undenkbar. Die Salzburger mit den Thomisten lehren das Gegentheil. Sfondrati (II. 56) schreibt: Wie die Materie nicht vermöge einer eigenen Existenz existirt, sondern nur vermöge der Existenz der Form, so kann sie auch nicht einmal durch göttliche Macht von jeder substantziellen Form getrennt sein oder bestehen. P. Bernhard Oberhauser (II. 42) drückt sich also aus: Behaupten, dass die Materie ohne Form vorausgehe, hiesse soviel, als von einem *Ens actu* reden, das ohne *actus* sei, hiesse einen Widerspruch behaupten. Dasselbe sagen P. Anton Stroz (compend. super univers. phys. p. 18.), P. Odilo Neumann (partus philos. p. 66) und eine Menge Anderer.

III. Metaphysik.

1. Die Scotisten wollen auch in erschaffenen Dingen keinen realen Unterschied zwischen *Essentia* und *Existentia* anerkennen und stossen dadurch auf den Widerspruch der Salzburger Professoren. P. Odilo Neumann (p. 47.) stützt diesen Unterschied darauf, dass die *Essenz* an sich und abgesehen von der Existenz geringer und unvollkommener sei, als wenn sie mit der Existenz verbunden gedacht wird; denn erst in Verbindung mit ihr sei sie eine *actualitas* oder ein *verus actus*. — Aehnlich drückt sich P. Renz sen. (philos. III. 474) aus. Die Existenz gehöre nicht nothwendig zum Begriffe der *Essenz* geschaffener Dinge, da die *Essenz* an sich nur eine *Potenz* sei, die nach der Existenz verlange und sie aufnehme.²⁾ Wäre der Engel nicht

¹⁾ P. Benedict Schnüer (theol. IV. 10): *Thomistae, quibus omnia entia modalia exosa sunt, illam unionem formalem a partibus simul et in recto sumtis minime distinguunt et dicunt: unio formalis seu passiva nihil importat realiter distinctum ab extremis unitis.*

²⁾ cf. P. Alanus Ritter von Wessobrunn (discurs. metaphys.), P. Babenstuber (IV. 37.), P. Bernhard Ruedorffer von Seon (de anima p. 110).

zusammengesetzt aus Essenz und Existenz, so würde er realiter ein *actus purus et simplicissimus* sein, was er doch nicht ist und was Gott allein sein kann.

2. Gemeiniglich erklären die Scotisten die grössere Intensität der Qualität eines Dinges durch Hinzufügung einer neuen Qualität, beziehungsweise einer neuen und höhern Stufe dieser Qualität. Die Vertreter der Salzburger Schule bestreiten allgemein diese Erklärungsweise. P. Carl Jakob von Andechs schreibt schon a. 1648 (*triga virtutum*), die dem Menschen inwohnende göttliche Liebe werde nicht vermehrt durch Beigabe eines neuen Grades, sondern durch Vertiefung, d. h. tiefere Einwurzelung in das Subject oder durch Vermehrung der Hitze und Heftigkeit. Auch nach Placid. Renz sen. (III. 188) wird die Intensität der Qualität nicht durch Hinzufügung neuer Qualität, sondern *per majorem ejusdem qualitatis in subjecto radicationem* vermehrt, indem ja die Qualität nur ein *Accidens* sei.¹⁾

3. Ein grosser wissenschaftlicher Zwiespalt besteht über das Tätigkeitsprinzip, indem die Scotisten es auf die Substanzen selbst, die Thomisten nur auf die *Accidentien* zurück führen. Der Leitstern ist für die letzteren der Ausspruch des hl. Thomas, dass die *essentia animae* nicht zugleich ihre *potentia operativa* sein könne, sondern diese von jener unterschieden werden müsse. Demgemäss behauptet Sfondrati (II. 243), die *Accidentien* seien so nothwendig als die *prima operandi principia* anzusehen, dass es einen innern Widerspruch enthalte, zu sagen, die Substanz wirke unmittelbar und zunächst oder bringe etwas hervor. Die Substanz als *Ens per se existens*, fügt P. Placid. Renz jun. (III. 357) hinzu, habe unmittelbar nur einen *respectus ad existentiam*, also könne sie nicht zunächst einen *respectus ad operationem* haben. Der ältere Renz aber erklärt sich dahin (II. 176), dass in Geschöpfen das Sein und Handeln durchaus verschiedene Akte seien, darum müsse auch das Prinzip des Handelns von dem Prinzip des Seins verschieden sein und könne die Substanz nicht zugleich die *potentia operativa* sein.²⁾

¹⁾ cf. Sfondrati (*curs. philos.* II. 358.)

²⁾ cf. P. Anton Suroz (*compend. phys.* p. 64) und P. Bernhard Oberhauser (II. 106.)

IV. Ethik.

Die Ethik oder Moralphilosophie spaltet die Scotisten von den Thomisten hauptsächlich in fünf Punkten.

1. Behaupten die Thomisten mit St. Thomas gegen Scotus und dessen Anhänger, der Eine, letzte formale Zweck alles menschlichen Wollens könne nur das Gute und die Seligkeit sein. Dafür streiten insbesondere P. Carl Schrenckh von Sct. Peter (tractat. theol. in primam secundae p. 45) und P. Paul Mezger von Sct. Peter (theol. II. 16).

2. Verfechten die Scotisten die Meinung, dass es reipsa et in individuo überlegte und doch zugleich moralisch indifferente Akte des Menschen gebe. Dem widersprechen die thomistischen Salzburger, namentlich P. Carl Jakob (theoremat. ex Summa angel. Doct.) und P. Paul Mezger (II. 95) und läugnen die Möglichkeit eines actus humanus indifferens in individuo.

3. Bezweifeln die Scotisten, ob der menschliche Wille wirklich das Böse nur sub ratione boni, nicht aber auch sub ratione mali wollen könne. P. Carl Jakob (de actu humano n. VIII) wundert sich, wie der feine und scharfsinnige Geist eines Scotus nicht bemerkt habe, dass sein Zweifel dem Lichte der natürlichen Vernunft widerstrebe, da doch schon Aristoteles erkannt habe, neminem in vitia ruere, nisi inescatum aliqua specie boni. P. Ludwig Babenstuber stimmt seinem Vorgänger bei und sagt, weil das Böse als solches (qua malum) nichts anstrebenswerthes an sich habe, so könne es der Wille, dessen Object nur das Gute sei, auch nicht sub ratione mali lieben.

4. Wollen die Scotisten den spezifischen oder Art-Unterschied der Sünden von dem Verstosse gegen entgegengesetzte Tugenden¹⁾ herleiten, so dass sie dort, wo ein Gegensatz zu verschiedenen Tugenden ersichtlich ist, auch verschiedene spezifische Sünden voraussetzen. Die Thomisten sind damit nicht einverstanden und sagen (z. B. P. Paul Mezger II. 200 und P. Renz sen. theol. IV. 60), es gebe auch innerhalb des Umfanges einer jeden einzelnen Tugend verschiedene Art-Sünden; darum müsse man mit dem hl. Thomas die wesentliche und spezifische

¹⁾ ex privatione debitae rectitudinis et virtutis oppositae.

Verschiedenheit der Sünden ex objecto in genere moris formaliter spectato (ab objectis specie distinctis) ableiten.

5. Es ist die Ansicht der Scotisten, dass ein und derselbe sündhafte Akt in gleicher Weise von Gott und dem Menschen herkomme; er sei jedoch formaliter nur eine Sünde, insoferne und insoweit er vom Menschen, nicht aber, insoferne er von Gott komme, denn nur der Mensch, nicht aber Gott sei verpflichtet, den Akt nicht zu setzen. Wider diese Auffassung wenden die thomistischen Gegner, namentlich P. Paul Mezger (II. 233, 234.) und Placid. Renz sen. (theol. IV. 284—295) ein, es sei dabei übersehen, dass es auch actus ex se et intrinsece mali gebe, die auch Gott nicht setzen könne und dürfe, wenn er sich nicht zur Ursache der Sünde machen wolle. Darum sei es nothwendig, mit St. Thomas zu sagen, das Physische (die Entitas) des Aktes der Sünde sei nicht böse, keine Sünde, weil es von einer causa efficiens (Gott und dem Menschen) herstamme. Dass aber dieser physisch gute Akt moralisch, d. h. in Rücksicht auf die ethische Ordnung und im Zusammenhange mit dieser nicht gut sei, das komme nur von einer causa deficiens, vom Einflusse des bösen Willens des Menschen her.

B) T h e o l o g i e.

I. Glaube.

Auf dem Gebiete der Theologie waren die Differenzpunkte noch zahlreicher.

Die Scotisten sagen: Da der katholische Glaubensakt zugleich vom Verstande ausgeht, so ist er nicht rein übernatürlich, namentlich nicht in Bezug auf seine ganze Wesenheit (entitas) ausschliesslich übernatürlich, sondern die natürliche Wesenheit des Aktes empfängt nur von den übernatürlichen Prinzipien und Ursachen, die auf dessen Erzeugung Einfluss ausüben, einen gewissen modus supernaturalis, mit andern Worten: Die motio und affectio des Willens sei beim Glauben nicht entitative und quoad substantiam, sondern nur quoad modum operandi übernatürlich.¹⁾ P. Gregor Wibmperger von Kremsmünster (de virtu-

¹⁾ Aehnlich dachte auch Molina und seine älteren Anhänger in Betreff der übernatürlichen Akte.

tibus theolog. p. 107), P. Romuald Dreyer von Ettal (de fide divina p. 16, 23. 60) und P. Paul Mezger (III. 125) suchen dem gegenüber mit Eifer zu beweisen, dass der ganze Glaubensakt, also auch die *pia motio et affectio* des Willens in sich und seiner ganzen Wesenheit nach wegen des übernatürlichen Objects und Motivs übernatürlich sei und sein müsse; denn der *modus* könne unmöglich übernatürlich sein, wenn nicht auch die ganze Substanz übernatürlich sei, da die Art (*species*) des Aktes entitative und *quoad substantiam* vom Objecte und von seinem formalen Motive, welche beim kathol. Glauben übernatürlich seien, abhängen.

II. Gott.

1. Der Scotismus läugnet, dass es Wahrheiten und Sätze gebe, welche *per se et secundum se* (d. h. *a priori*) bekannt seien, nicht aber auch *quoad nos*, wie dieses z. B. bei der Wahrheit vom Dasein Gottes der Fall ist. Indess Sfondrati (*curs. phil. I. 529*), Paul Mezger (*I. 16*) und viele andere Benedictiner Salzburgs stützen ihren Widerspruch auf den hl. Thomas, der ausdrücklich die entgegengesetzte Theses vertheidiget, und lassen das Dasein Gottes nur für die Himmelsbewohner *per se* (*a priori*) bekannt sein, leiten dagegen rücksichtlich der Menschen auf Erden die Kenntniss vom Dasein Gottes von einem Beweise *a posteriori* ab.

2. Die beim philosophischen Gebiete bereits erörterte scotistische *Distinctio formalis actualis ex natura rei* übt ihren Einfluss auch auf die Lehre von Gott aus. Die Scotisten nehmen nicht eine vollständige Identität in Gott an, sondern statuiren eine formale *a parte rei* stammende Vielfachheit zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Personen und den Attributen Gottes, d. h. sie halten in Bezug auf Gott an ihrer *Distinctio formalis actualis ex natura rei* fest.¹⁾ Sie lehren demnach, dass die göttliche Substanz formaliter *ex natura rei* von der göttlichen Vaterschaft verschieden sei, der Vater formaliter verschieden sei von seiner Vaterschaft, Gott formaliter verschieden

¹⁾ *Ante omne opus intellectus actu distinguuntur formaliter ex natura rei*, lautet die scotistische Formel.

sei von seiner Weisheit, Güte u. s. w., auch seine Weisheit formaliter verschieden sei von seiner Güte etc.

Die Salzburger Thomisten sind mit dieser Auffassung sehr unzufrieden und betonen ihre *Distinctio virtualis*, indem sie behaupten, dass die göttliche Natur, die Personen und Eigenschaften in Gott *sola ratione et intelligentia seu actu intelligendi* unterschieden werden. Schon ein Concil von Rheims unter Eugen III. a. 1148., schreibt P. Thomas Ringmayr von Wessobrunn (*de mysterio SS. Trinitat. p. 24*), habe erklärt, dass die *Abstracta vere de Deo et de se invicem* ausgesagt werden können. Und das *Concilium Lateranense IV.* hat, wie P. Paul Mezger (*I. 36—39*) weitläufiger auseinandersetzt, *omni modam identitatem et simplicitatem a parte rei inter divinam essentiam et personas (idem est iudicium de attributis)* definirt. In Gott könne nicht *aliud et aliud* gefunden werden, sagt der hl. Bernhard (*serm. 80 in cant.*), und der hl. Isidor (*de summo bono seu libro I. sentent. c. I. num. 6.*) schreibe: »*Non est aliud ipse (Deus), aliud, quod in ipso est.*«

3. Eine weitere Differenz besteht in Bezug auf die Dreipersonlichkeit, indem die Scotisten den Satz aufstellen, die Akte des Zeugens und Hauchens (*generandi et spirandi*) seien von den Akten des Erkennens und Wollens in Gott *adaequate* verschieden, so dass der *Intellectus divinus* zwei verschiedene Akte habe, den *actus intelligendi et dicendi*, und der Wille Gottes gleichfalls zwei Akte, den *actus volendi et spirandi*, von denen der eine den andern formaliter nicht in sich einschliesse.

Die Salzburger thomistische Schule verwirft diese Unterscheidung namentlich durch ihren Vertreter P. Placid. Renz sen. (*theol. I. 623*), welcher lehrt, dass die *processiones divinae (actus notionales)* nicht *adäquat* verschieden seien von den wesentlichen Erkenntniss- und Willensakten in Gott, sondern dass die aktive Zeugung des Sohnes (*generatio seu dictio*) formaliter im Erkenntnissacte selbst bestehe und ihm lediglich die *relatio Patris* beifüge, die active Hauchung des hl. Geistes aber formaliter im Wollen oder Lieben Gottes bestehe und ihm nur die *relatio Spiratoris* hinzufüge.

4. Da Gott der Gegenstand der ewigen Seligkeit ist, so fragt es sich, worin das Wesen der Seligkeit der vernünftigen

Geschöpfe bestehe, ob in einem Akte der Erkenntniss, beziehungsweise des Schauens, oder aber des Wollens, beziehungsweise der Liebe und heiliger Lust. Die letztere Ansicht wird von den Scotisten festgehalten, die erstere von den Thomisten, also auch von den Salzburgern vertheidiget. Da Gott *penitus intelligibilis* ist, so kann er nicht anders, als durch den *intellectus* (Erkenntnisskraft) (Schauen) erfasst werden. Das ist die Doctrin des P. Carl Jakob (*de actu humano* n. IV). Weil ferner der höchste Grad der Liebe in dieser Welt nicht die Beseligung mit sich bringt, dagegen der geringste Grad der Anschauung (*visio*) Gottes in der andern Welt ganz und wahrhaft selig macht, so ist das dem P. Benedict Schmier (*theol.* III. 27.) ein Beweis, dass das Formelle, Wesentliche und Primäre der Seligkeit nur im Akte der Erkenntniss bestehe, womit auch P. Paul Mezger (II. 24), P. Carl Schrenckh (*tract. theol.* p. 55) und P. Hermann Schollner von Oberaltach (*praelect.* III. 53) übereinstimmen, obschon der letztere gleich P. Carl Jakob zugibt, dass die Anschauung nothwendig einen Akt des Willens, der Liebe und heiliger Lust zur Folge habe, der als secundärer Bestandtheil der Seligkeit angesehen werden könne.

III. Engel.

1. Die Scotisten halten dafür, dass die Engel *solo numero* in ihrer Art (*species*) könnten vervielfältigt werden, dass also nicht jeder Engel für sich eine eigene Art (*species*) bilde. Aber ihre thomistischen Gegner ziehen die Lehre des hl. Thomas vor, der es für eine unbedingte, selbst auf Gott sich ausdehnende Unmöglichkeit erklärt, dass es mehrere Engel der nämlichen Art gebe. Vertreter dieser Lehre sind P. Placid. Renz sen. (*theol.* II. 39), P. Paul Mezger (I. 252), P. Benedict Schmier (*de angelis* q. II.) und Andere. Sie beziehen sich auch auf Aristoteles, der den Satz aufstellt: »*quaecumque numero multa sunt, materiam habent.*«

2. Den Scotisten erscheint die Annahme möglich, dass die Engel von den äussern Objecten *Species* (Bilder, Gestalten) empfangen und dass sie durch ihre natürlichen Geisteskräfte mit Gewissheit übernatürliche Wahrheiten und Geheimnisse erkennen. Allein P. Benedict Schmier (*theol.* V. 22, 48.) erwidert im Namen der Thomisten darauf, dass die Scotisten in

ersterer Hinsicht den Unterschied zwischen Engeln und Menschen aufheben, die rein intellectuellen Wesen von sinnlichen Eindrücken abhängig machen und dadurch gegen deren Natur verstossen, in letzterer Beziehung aber die Worte des Apostels vergessen: »Quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.« (I. Cor. II. 11.)

IV. Adam und Sündenfall.

1. Was den Urzustand des ersten Menschen betrifft, so nehmen die Scotisten an, der Mensch hätte im Unschuldszustande lässliche Sünden begehen können. Das läugnen die Salzburger Thomisten. An ihrer Spitze führt P. Placid. Renz sen. (theol. IV. 371) als Gegengrund an, dass auch die lässliche Sünde eine Unordnung, Betrübniß, Aufregung etc. zur Folge habe, was Alles nicht mit dem Stande der Unversehrtheit vereinbar gewesen wäre.

2. Die Makel der Sünde oder die habituelle Sünde, welche Adam und in ihm alle Menschen incurriert haben und die auch noch jetzt jeder Christ durch eine schwere Gesetzesübertretung incurriert, wird von den Scotisten hauptsächlich und formaliter in die Verpflichtung zur Strafe, der man unterworfen wird (in passiva ordinatione et relatione ad poenam) gesetzt, während die benedictinischen Gegner, z. B. Placid. Renz sen. (theol. IV. 387) und Paul Mezger (II. 236) sie in den schuldbaren Verlust der heiligmachenden Gnade, beziehungsweise in den reatus culpae, durch welchen der Verlust der Gnade herbeigeführt wird, verlegen. Ueberdiess bemerkt P. Benedict Schmier (XI. 85), im Stande der reinen Natur wäre der Mangel der heiligmachenden Gnade keine Schuld und Makel gewesen, darum müsse das Wesen der habituellen Sünde mehr in das, was den Mangel der heiligen Gnade verursacht, d. h. in die Schuld, als in den Mangel selbst gesetzt werden.

V. Gnadenlehre.

1. In der Gnadenlehre zeigt sich der Widerstreit beider Schulen in der Auffassung des Wesens, der Wirkungen und Beziehungen der heiligmachenden Gnade. Die Scotisten wollen keine reale Verschiedenheit der habituellen Liebe von der habitu-

ellen Gnade anerkennen. Die Salzburger Professoren halten mit den Thomisten an der realen und essentiellen Verschiedenheit beider fest. So P. Augustin Reding von Einsiedeln (theol. schol. III. 81) und P. Gregor Wibmperger (de divina gratia p. 106) und Andere. Der Habitus als Vermögen und Kraft, bemerkt P. Placid. Renz sen. (theol. VI. 144), ist nur Vervollkommnung und Erfüllung (complementum) einer Essenz; also setzt die habituelle Liebe als Vermögen und Kraft die heiligmachende Gnade als eine zu vervollkommnende und zu vollendende Essenz voraus. Aehnliche Folgerungen macht P. Paul Mezger (de gratia p. 59. und theol. III. 79.) und sagt, wenn die habituelle Liebe als Potenz und Vermögen eine Theilnahme an der göttlichen Liebe und dem göttlichen Wollen sei, so müsse die heiligmachende Gnade als Theilnahme an der göttlichen Natur eine physische Essenz und als solche von der Liebe als einer Potenz realiter verschieden sein.

2. Die Scotisten halten ferner dafür, dass 1. zur Rechtfertigung des Sünders ausser der inneren heiligmachenden Gnade auch erforderlich sei eine besondere äussere Wohlgeogenheit und Gunst Gottes, welche die Sünden verzeiht und den Sünder wieder zum Freunde annimmt; dass 2. durch die ausserordentliche absolute Macht Gottes die Sünden durch bloss äussere Vergebung, also ohne innere Gnade und ohne innere Reinigung und Umwandlung nachgelassen werden könnten; und dass 3. durch die absolute Macht Gottes die heiligmachende Gnade zugleich mit der Todsünde im nämlichen Subjecte zusammen bestehen könnte. Alle diese Aufstellungen verwerfen die Salzburger Gegner und sagen mit P. Paul Mezger (III. 92. und de gratia p. 50. 53.), dass die heiligmachende Gnade die eine und einzige formale Ursache der Rechtfertigung sei sowohl der Wirklichkeit, als der Möglichkeit nach, und dass im nämlichen Subjecte nicht einmal Gottes absolute Macht die Sünde und Gnade beisammen erhalten könnte, weil zwischen dem Gnadenstande und dem Sündenstande ein innerer wesentlicher Gegensatz, eine unbedingte Unvereinbarkeit bestehe. Aus diesem Grunde behauptet auch P. Gregor Wimperger (de divina gratia p. 101. 221.), durch blossen Vergleich (pactum), durch bloss äussere Zuwendung der Gunst, könne selbst Gott keinen Sünder zu seinem Adoptivkinde machen

und ihn rechtfertigen; denn keine *privatio* könne ohne eine entgegengesetzte Form gehoben und entfernt werden. — Nur der heiligmachenden Gnade, schreibt P. Reding (theol. III. 81.), kommt es physisch und *ex natura rei* zu, den Sünder formaliter der göttlichen Natur theilhaft zu machen, ihn an Kindesstatt anzunehmen und dessen Sünden zu tilgen. — Dass es nicht möglich sei, durch einen nur äusserlich erklärten Willensakt Gottes die Sünden zu tilgen, beweist P. Placid Renz sen. (theol. V. 361. 371.) durch Hinweis auf den philosophischen Satz, dass keine Sache *de contradictorio in contradictorium* übergehen könne ohne eine reale Umwandlung oder Veränderung.

3. Die Nachlassung der Todsünde, welche nur durch die heiligmachende Gnade geschehen kann, führt auf die Frage von der Tilgung der lässlichen Sünden. In diesem Betreffe lehrt der Scotismus, dass die Schuld der lässlichen Sünde durch jedes verdienstliche, d. h. im Gnadenstande vollbrachte gute Werk getilgt werde, ohne dass thatsächlich eine formelle, oder doch virtuelle Reue vorhergehen oder vorhanden sein müsste. Gegen diese Meinung tritt die Salzburger Schule auf und behauptet die Nothwendigkeit eines eigentlichen Reueaktes, indem sie z. B. in den Schriften des P. Desiderius Schapperger (*poenitentia* p. 210), des P. Placid. Renz sen. (theol. XII. 120) und Anderer darzuthun sucht, dass keine Schuld aufhören könne, wenn nicht zuvor der Wille durch einen dem sündhaften Akte entgegengesetzten Reueakt umgewandelt und verbessert ist. Anders, sagt, sie verhalte es sich mit der Tilgung der Strafe, anders mit der Tilgung der Schuld; jene könne geschehen durch blosser Genugthuung, diese nur durch formelle oder wenigstens virtuelle *Retractation* oder Abkehr des Willens.

VI. Menschwerdung.

1. Es ist ein Lieblingsgedanke aller Scotisten, dass die Menschwerdung Gottes auch ohne Rücksicht auf die Sünde des Menschen von Ewigkeit her von Gott bestimmt und beschlossen gewesen sei. Die Thomisten dagegen vertheidigen mit S. Thomas ebenso einmüthig den Satz: *Peccato non existente incarnatio non fuisset*. P. Carl Jakob (*de Verbo Dei incarnato*) spricht sich bereits a. 1642 in diesem Sinne aus; desgleichen P. Alan

Pfeiffer von Admont (de Verbo incarn. p. 110), auch P. Gregor Wimperger (de incarn. p. 68) und P. Paul Mezger (IV. 42.) Namentlich behauptet P. Augustin Reding (theol. schol. IV. 64), in Gott sei ein einziges, auch virtuell untheilbares Decret, wodurch die Incarnation efficaciter vorherbestimmt und verordnet wurde, und dieses sei auf das Vorherwissen der Sünde Adams basirt.

2. Der Scotismus stösst sich an der Lehre des hl. Thomas, dass Christi Person eine zusammengesetzte sei. Die Salzburger Theologen beharrten nichts, desto minder bei der Meinung, dass Christi Person wahrhaft und im eigentlichen Sinne des Wortes aus der Menschheit und göttlichen Persönlichkeit zusammengesetzt sei, ¹⁾ und da Er nur Eine Person ist, so muss eben diese wahrhaft eine zusammengesetzte sein nach dem logischen Grundsatz: *ubi est distinctorum unio, ibi compositio*. Das zu beweisen bemühen sich P. Carl Jakob (de Verbo Dei incarn. n. VII.), P. Gregor Wimperger (l. c. p. 124), P. Alan Pfeiffer (l. c. p. 134), P. Benedict Schmier (theol. VI. 7.) und die Uebrigen.

3. In zwei weitern auf die Menschwerdung sich beziehenden Fragen gehen die beiden Schulen auseinander. Die Scotisten antworten auf die Frage, ob zwei oder auch alle drei göttlichen Personen die nämliche erschaffene Natur an- und aufzunehmen vermöchten, und ob Christus auch eine selbst-erworbene menschliche Wissenschaft hatte und sie vermehrte, unbedingt vermeinend; die Thomisten aber bejahen beide Fragen, namentlich geschieht das von P. Alan Pfeiffer (de Verbo incarn. p. 163. 257.), von p. Benedict Schmier (VI. p. 21—36 und 125—129), von P. Paul Mezger (IV. 66.). Was den ersten Punkt betrifft, so sagen sie, es gehe aus der Wahrheit, dass die drei göttlichen Personen in Einer göttlichen Natur subsistiren, die Gewissheit hervor, dass sie auch in Einer menschlichen und geschaffenen Natur subsistiren könnten. Und was den zweiten Punkt anbelangt, so erscheint es ihnen als unglaublich, dass eines der Vermögen und eine der Kräfte der Seele Christi, nämlich der Verstand, ²⁾ unvollkommen geblieben und nicht in actum versetzt worden sei.

¹⁾ Natürlich leugnen sie dadurch nicht, dass Christus secundum quod est Ens als simplicissimus bezeichnet werden müsse (zu vergl. die Zeitschrift »Divus Thomas« commentarium academiis et lycaeis scholasticam spectantibus inserviens. Fascicul. Junii Placentiae 1883).

²⁾ intellectus agens.

4. Scotus und seine Schüler bezweifeln die schlechtsinnige und innere Unendlichkeit der Verdienste Christi und des Werthes seiner Erlösung und Genugthuung. Die Salzburger Thomisten aber treten alle für die Wahrheit ein, dass Christi Genugthuung und der verdienstliche und satisfactorische Werth seiner Werke an und für sich, einfach und intrinsece in genere moris unendlich sei, ohne dass dieser Werth von einer vorhergehenden Annahme des himmlischen Vaters abhängig gedacht werden müsste. In diesem Sinne sprechen sich besonders P. Augustin Reding (controvers. schol. n. 36) und P. Benedict Schmier (VI. 67) aus. P. Alan Pfeiffer gibt zwar zu (Verbum incarn.), dass die Handlungen Christi, insoferne sie eben physische und moralische Acte seien, eine endliche Entität haben; aber er bleibt dabei, dass sie, insoferne sie vom Gottmenschen kommen, unendlichen Werth haben. Dies erläutert P. Placid. Renz sen. (theol. IX. 49) durch das Axiom: »Der Werth der Genugthuung ist um so grösser, je höher die Würdigkeit der genugthuenden Person ist; ist diese unendlich, so auch der Werth des Werkes.«

VII. Sacramente.

1. Die Sacramente geben als Mysterien oder Geheimnisse gemäss ihrer Natur und ihrem Namen Gelegenheit zu Meinungsverschiedenheiten. Die Scotisten wollen den Sacramenten nur eine moralische Wirksamkeit zuerkennen, während ihre Gegner, zumal die Salzburger Benedictiner, sie allgemein als physisch-reale Werkzeuge bezeichnen. Die Gnade ist in den Sacramenten, schreibt P. Augustin Reding (Veritas Trid. II. 42.), wie die Wirkung in ihrer causa instrumentalis et effectrix. Warum auch, fragt derselbe Autor (controvers. n. 43.), sollte Gott ein natürliches Wesen, der gleichen Materie und Form des Sacramentes ist, nicht als physisches Werkzeug gebrauchen und befähigen können, auf dass es die heiligmachende Gnade verursache? Christus selbst, fügt P. Placid. Renz sen. (theol. X. 128.) bei, bezeichnet das Wasser als vermittelnde Ursache und als physisches Instrument der Taufgnade (renasci ex aqua). Dem P. Paul Mezger (IV. 176. 177.) will es scheinen, dass eben die Verbindung der Ausdrücke »ex aqua et Spiritu S.« hinlänglich andeute, es sei das Wasser nicht weniger eine physische, freilich nur instrumentale

Ursache der Wiedergeburt, als der heil. Geist eine physisch-reale, aber auch principale Ursache ist.

2. Den Scotisten gefällt die Ansicht nicht, dass die Eucharistie als Sacrament gleich den andern Sacramenten aus Elementen und Worten bestehe. Sie bestreiten dieses aus dem Grunde, weil das Sacrament, d. h. die Gegenwart Christi, fort-dauere, während die Consecrationsworte (die Form) vorübergehen. Allein die Salzburger Theologen beharren auf ihrer Meinung, dass das Sacrament der Eucharistie keineswegs eine Ausnahme von der Regel mache. Die Consecrationsworte, schreibt P. Reding (theol. V. 16.), sind, wenn man sie formaliter quoad significationem auffasst, allerdings auch fortdauernd wenigstens virtualiter (in verbo fidei). Und P. Placid. Renz sen. (theol. X. 50.) erklärt sich die Sache so, dass die Consecrationsworte der Kraft nach (virtualiter) in den Gestalten fort dauern, insoferne diese immerfort von den einmal gesprochenen Worten formaliter die Bestimmung und Eigenschaft haben und behalten, sichtbare Zeichen Christi und der geistlichen Nahrung zu sein.

3. In Bezug auf die Art, wie Christus in der Eucharistie gegenwärtig wird, ziehen die Scotisten die sogenannte *adductio* (*actio adductiva*) vor, wodurch der Leib und das Blut Christi eine neue Art, gegenwärtig zu sein, erlangte. Allein die gegen-rischen Benedictiner, z. B. P. Marian Schwab (*tragemata theol. ex convivio euchar.*), P. Paul Renz sen. (theol. XI. 225.) und Andere suchen darzuthun, dass die scotistische Anschauungsweise eine unzulässige locale Bewegung des Leibes Christi voraussetze und gegen den strengen Begriff der wirklichen Transsubstantiation verstosse, wenigstens das Aufhören der Substanz des Brodes und Weines nicht als absolut nothwendig und von selbst gegeben erscheinen lasse.

4. Eine besondere Eigenheit des Scotismus besteht darin, dass er das Wesen des Messopfers in die Communion des Priesters setzt. Alle Thomisten widersprechen ihm und betonen die Consecration der beiden absolut unzertrennlichen Gestalten ¹⁾

¹⁾ P. Aug. Reding (*controvers. 45.*) meint, ein Priester würde ungiltig das Brod consecriren, wenn im Voraus den Willen hätte, den Wein nicht zu consecriren, d. h. nicht zu opfern.

als das Essenzielle des eucharistischen Opfers. Für diese Lehre treten ein: P. Placid. Renz sen. (theol. XI. 301.), P. Paul Mezger (IV. 317), P. Ludwig Babenstuber (Ethica supernat. p. 901.) etc.

5. Auch rücksichtlich des Buss sacramentes gibt es eine Differenz, nämlich in Betreff der Form und Materie dieses Sacramentes. Der Scotismus hält an der singulären Meinung fest, dass die ganze Wesenheit des Buss sacramentes in der alleinigen Absolution bestehe, weil durch diese ausschliesslich die die Sünden tilgende Gnade verursacht werde. Zudem habe das Buss sacrament die Form eines Gerichtes; bei diesem sei aber die Sentenz des Richters das Wesentliche, Ganze und Alleinige. Die Salzburger sagen dem gegenüber durch die Werke des P. Desiderius Schapperger (poenitent. theol. p. 11.), des P. Paul Mezger (IV. 378.) und Anderer, dass die Acte des Pönitenten in Folge der tridentinischen Entscheidung als Materie zum Wesen des Buss sacramentes gehören. Die Sentenz des Richters sei zwar die pars formalis et determinativa des Gerichtes, aber zum Wesen des Gerichtes sei auch Anklage, Zeugschaft, Bekenntniss, Beweise etc. zu rechnen. Aehnlich spende der Priester das Buss sacrament in dem Sinne, dass er in der Absolution den vorzüglichsten Theil, die Form, gebe, nicht aber in dem Sinne, dass alle Theile des Sacramentes von ihm allein kommen.

Die meisten Differenzpunkte dürften hiemit erschöpft sein; nur einer erübrigt noch, der aber, weil er zu wichtig und zu umfassend ist, einer eigenen, folgenden Abhandlung vorbehalten und überwiesen werden muss, nämlich der Einfluss des Schöpfers auf die Thätigkeit der Geschöpfe.
