

q. 54, a. 3). Da Gott niemals der Urheber des Bösen sein kann, so kann es keine bösen Habitus geben, die der Natur vom Schöpfer ursprünglich eingepflanzt wären. Die Entstehung der bösen Habitus hat lediglich im Mißbrauch des freien Willens und der von ihm abhängigen Seelenkräfte ihren Grund; dieselbe wird von Gott nie gewollt, sondern nur zugelassen und unterliegt, wie alle anderen Uebel, den heiligen und lieb-reichen Absichten der göttlichen Providenz, die aus Bösem Gutes zu gewinnen weiß. Die Möglichkeit, böse Habitus zu contrahiren, ist an sich noch nichts Böses, sondern eine mit der menschlichen Natur verbundene Unvollkommenheit.

Die vorchristlichen Philosophen, denen die übernatürliche Ordnung unbekannt war, kannten keine anderen Habitus, als die der Mensch sich durch fortgesetzten Gebrauch seiner Kräfte erwirbt; der Glaube lehrt uns aber, daß Gott selbst uns durch übernatürliche Einwirkung zu mannigfaltiger Wirksamkeit befähigt, und eine uns auf solchem Wege von Gott unmittelbar verliehene übernatürliche innere Beschaffenheit, wodurch wir zu einer bestimmten Thätigkeit tüchtig und geschickt sind, nennt man *habitus infusus*. Wird dem Menschen durch den *habitus infusus* nur eine Fertigkeit verliehen, welche derselbe auch auf natürlichem Wege durch Uebung der natürlichen Kräfte, wenn auch vielleicht nicht in dem gleichen Grade der Vollkommenheit sich hätte erwerben können, wie die Gabe der Sprachen, mit der Gott seine Apostel ausrüstete, so nennt man einen solchen *habitus secundum modum* oder *per accidens infusus* (2, 1, q. 51, a. 4). Durch letztern werden die Natur und die *habitus naturales* nur innerhalb ihrer eigenen Sphäre vervollkommenet, nicht aber zu einer übernatürlichen, über den natürlichen Bereich absolut hinausgehenden Vollkommenheit erhoben. Befähigt uns aber der *habitus* zu einer Wirksamkeit, welche der bloßen Natur unerreichbar ist, und welche über die unserem Geiste natürliche Sphäre hinausgeht, so nennt man ihn *habitus secundum substantiam* oder *per se infusus*. Solche sind die Habitus der drei göttlichen Tugenden und die der sittlichen Tugenden, insofern die letzteren gleichzeitig mit den ersteren durch übernatürliche Mittheilung verliehen sind, aus ihnen hervorgehen und durch sie übernatürlich verklärt werden. Während die *habitus acquisiti* das Vermögen, das die Natur gibt, voraussetzen und nur jene Fertigkeit verleihen, vermöge welcher wir uns des Vermögens mit Leichtigkeit bedienen (*supponunt posse et dant facile posse*), theilen die *habitus per se infusi* dem Intellect und dem Willen die Fähigkeit und das Vermögen zu übernatürlichen Acten selbst mit (*dant ipsum posse*, 2, 1, q. 51, a. 4) und führen uns zu einer Vollkommenheit, wozu es in den natürlichen Kräften gar keine positive Anlage, sondern nur eine *potentia obedientialis* geben kann. Dieselben können daher niemals durch Uebung der natürlichen Kräfte erworben, sondern müssen über-

natürlich von Gott eingegossen werden (*bona qualitas mentis, quam Deus operatur in nobis sine nobis*, 2, 1, q. 55, a. 4). Was nun die heiligmachende Gnade selbst anbelangt, so versteht sie freilich zunächst und zumeist eine Theilnahme am göttlichen Sein und erhebt die Substanz der Seele, als das Subject, dem sie inhärirt, zu einem übernatürlichen Sein. Wie aber das natürliche Sein oder die Natur des Dinges zugleich das Princip seiner Thätigkeit ist, so wird auch die Gnade als eine höhere, uns eigen gewordene Natur zugleich als das Grundprincip des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Thätigkeit angesehen: *est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis* (2, 1, q. 110, a. 4 ad 2). So ist demnach die Gnade das substantielle Lebensprincip jeglicher übernatürlichen Lebensbethätigung, und gleichwie in der natürlichen Ordnung die Seele auch ihrer Wesenheit nach bei dem Zustandekommen der Lebensacte activ mitwirkt, ebenso kann man auch in der übernatürlichen Ordnung ein actives Mitwirken der Gnade selbst ihrer Wesenheit nach bei den übernatürlichen Lebensacten annehmen. Wenngleich sie nun keine unmittelbare Beziehung zur Thätigkeit hat und deshalb kein *habitus* im eigentlichen Sinn genannt werden kann (in II, dist. 27, q. 1, a. 2 ad 8), so pflegt der theologische Sprachgebrauch sie doch, da sie eine bleibende Beschaffenheit der Seele mit mittelbarer Beziehung zur Thätigkeit ist, als eine *qualitas „per modum habitus“* zu bezeichnen.

Was die Vervollkommnungsfähigkeit des natürlichen *habitus* anbelangt, so stimmen alle Philosophen darin überein, daß derselbe nicht bloß extensiv in Bezug auf seinen Umfang, den Kreis der Objecte, auf die er gerichtet ist, vervollkommenet werden kann, sobald daß er auch einer intensiven Vervollkommnung, einer Steigerung und Verstärkung nach innen hin fähig ist, so daß er eine Eigenschaft, welche er früher in geringerem Grade hatte, nunmehr in höherem Grade besitzt (*Vasqu. in 2, 1, disp. 82, c. 1*); denn eine unläugbare Erfahrung bestätigt, daß wir durch beharrlich fortgesetzte Uebung der natürlichen Thätigkeit eine stets größere Gewandtheit, Sicherheit und Leichtigkeit in derselben erwerben. Von den mannigfaltigen in den Schulen aufgestellten Erklärungsweisen dieser allgemein anerkannten Thatsache erscheint die Suarezsche in Erweiterung des thomistischen Gedankens die einfachste und am meisten befriedigende. Hiernach kann der *habitus* vermöge der ihm als endlicher Qualität wesentlichen Steigerungsfähigkeit zu dem ersten Grade von Vollkommenheit höhere und höhere Grade aufnehmen, welche in innerer Hinordnung zu einander die Steigerungsfähigkeit des *habitus* beständig verwirklichen und ihn selbst dadurch einer höhern Seinsvollendung entgegenführen. Da nun die neuen und höheren Grade nicht getrennt und neben einander fort-