Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 10 (1896)

Artikel: Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761858

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: 15.07.2025

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

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. IX.)

Aus dem bisher Dargelegten folgt zur Evidenz, daſs der Simultan-Konkurs der Molinisten in keiner Weise für die Unterordnung der Kreatur unter Gott ausreicht. Wie bekannt, verwerfen die Molinisten die Lehre, nach welcher Gott die Potenzen der Kreaturen bewegt, also ihnen eine Kraft oder Form mitteilt, durch welche sie dann selber die Thätigkeit hervorbringen. Nach dem hl. Thomas aber gibt es gar kein anderes Verhältnis der Unter- und Überordnung in der Verursachung, als dasjenige, wodurch die untergeordnete Ursache von der höhern bewegt wird, und in der Kraft der höhern ihre Thätigkeit ausübt. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Summ. theol. 1. p. q. 104. a. 2. — In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda, quia causa secunda non agit, nisi in virtute causae primae. Summ. theol. 1. 2. q. 19. a. 4. — Operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae non excludit quin Deus immediatae in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio et ordo ad effectum. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. — Sed quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum; et hoc non cessat nisi perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7.

Die Sache kann sich aber auch gar nicht anders verhalten. Denn wie kann Gott simultan zu einem Effekte mitwirken? Es kann nur auf zweifache Weise geschehen: entweder durch eine von der Thätigkeit der Kreaturen verschiedene; oder durch die nämliche Thätigkeit mit jener der Kreatur. Durch eine verschiedene Thätigkeit kann es nicht sein, denn in diesem Falle wäre die Thätigkeit Gottes, und jene der Kreatur unvollkommen. Nur auf diese Weise können beide simultan zusammen wirken. Wäre die Thätigkeit des einen Teiles eine vollkommene, so brächte sie den ganzen Effekt hervor, und für den andern Teil bliebe nichts übrig, was er wirken sollte. Numerisch denselben Effekt könnte er unmöglich hervorbringen. Impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum movens, sicut patet in trahentibus navim. Et hoc

ideo, quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. S. Thom. I. Sent. d. 37. q. 3. a. 3. Nun wird es aber doch keinem einfallen zu behaupten, die Thätigkeit Gottes sei eine unvollkommene? Folglich ist der Simultan-Konkurs der Molinisten schon mit Bezug auf den Effekt ganz und gar unmöglich.

Die Molinisten lehren ferner, wie wir bereits erwähnt haben, die sekundären Ursachen bildeten mit Bezug auf ihre eigene Form und die Wirkungen Hauptursachen. Diejenige Ursache aber heifst Hauptursache eines Effektes, die unabhängig von einer andern, nämlich durch die eigene Kraft oder Form eine Wirkung hervorbringt. Agens principale est, quod per suam formam agit. Et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 18. a. 3. — Agens per se, et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectu similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis. Principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam ad alterum transfundere potest. Non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. IV. Sent. d. 19. q. 1. a. 2. qu. 1. Werden nun die Kreaturen von Gott nicht bewegt, erhalten sie von ihm keine Form, durch welche sie thätig sind, sondern wirken sie durch die eigene Form; so haben wir in Wahrheit zwei Hauptursachen eines und desselben Effektes. Gott kann man doch hoffentlich die Bedeutung einer Hauptursache nicht absprechen. Die Instrumentalursache der Kreatur kann Gott offenbar nicht sein. Da stehen wir aber dann vor dem Widerspruche, dafs ein Effekt zwei Hauptursachen aufwiese. Damit hinge ferner der Effekt dann von beiden gleichmäfsig und in erster Linie ab. Keine der beiden Ursachen hätte dann die Bedeutung eines Princips für die andere. Endlich wirkten dann beide diesen Effekt unmittelbar sowohl mit Bezug auf das Suppositum, als auch hinsichtlich der Kraft. Allein das sind lauter Unmöglichkeiten. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior. Et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis, vel talis naturae. Quorum primum commune est omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem, et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde etiam, sicut dicitur in libro de Causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. S. Thom. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7 — Die Kraft der sekundären Ursache wird mit ihrem Effekte erst durch die Kraft der höhern verbunden. Si consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris

causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in libro de Causis, quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. l. c.

Es kann folglich gar keine Rede davon sein, dafs die Kreatur mit Bezug auf ihre eigene Thätigkeit als Hauptursache angesehen werden könne. Somit ist auch der Simultan-Konkurs der Molinisten absolut unmöglich. Denn zwei Hauptursachen können nicht numerisch einen und denselben Effekt hervorbringen.

Es handelt sich indessen bei unserer Frage zunächst gar nicht um den Effekt, welchen die Thätigkeit der Kreatur hervorbringt, sondern um diese Thätigkeit selber. Wir wollen vor allem andern die Antwort auf unsere Frage hören, wie eine und dieselbe Thätigkeit von Gott und zugleich von der Kreatur gesetzt werde. Virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. S. Thom. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. arg. pro. Allein eine und dieselbe Thätigkeit kann von zwei Thätigen gar nicht anders ausgeführt werden als dadurch, dafs das eine dem andern eine Kraft oder Form mitteilt, durch welche es dann die Thätigkeit setzt, oder mit andern Worten: dafs das eine das andere bewegt. Die Einheit der Thätigkeit stützt sich auf die Einheit des formellen Princips dieser Thätigkeit. Darum bemerkt der hl. Thomas, dafs das niederste oder unmittelbare Agens, immediatum supposito, in der Kraft aller höhern Ursachen thätig sei, und nur Eine Form dem Effekte aufgeprägt werde. Die Sache ist von selber klar. Die beiden Agens, Gott und die Kreatur, haben nur Eine Form oder Kraft, indem die Kreatur durch die Kraft Gottes thätig ist. Dafs aber die Thätigkeit Gottes, weil ein ens per essentiam, früher sein müsse, natura et causalitate, als die Thätigkeit der Kreatur, die ein ens per participationem bildet, wurde vorhin ausdrücklich gesagt. In diesem Sinne gibt es darum überhaupt keinen Simultan-Konkurs, sondern nur eine praemotio. Allein der Simultan-Konkurs der Molinisten behauptet noch mehr, nämlich, dafs Gott und die Kreatur Hauptursachen des Effektes bildeten, somit unabhängig von einander den Effekt hervorbrächten. Es ist der höchste Widerspruch, wenn die Molinisten einerseits die Thätigkeit der Kreatur von Gott abhängig sein lassen und anderseits an der Behauptung festhalten, die Kreatur sei Hauptursache. Das Wesen der Hauptursache besteht gerade darin, durch die eigene Form, somit unabhängig von einem andern, thätig zu sein. Wer durch die Kraft oder Form eines andern wirkt, der hängt eben von diesem andern ab, ist folglich nicht Hauptursache.

Dazu kommt ein weiterer Umstand. Die Geschöpfe hängen nicht blofs von Gott ab und sind ihm durchaus untergeordnet, insofern sie existieren, sondern auch, insofern sie Ursachen für anderes sind, also „in ratione causandi et operandi“. Diese Unterordnung der Kreaturen unter Gott ist aber im Sinne des Simultan-Konkurses der Molinisten einfach unmöglich. Nach der Lehre des hl. Thomas ist eine Unterordnung und Abhängigkeit nur da möglich, wo es ein früher und später gibt. Ordo includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Summ. theol. 2. 2. q. 26. a. 1. — Ordo in ratione sua includit tria:

scilicet rationem prioris et posterioris. Unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum, et secundum tempus, et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem contrahitur. I. Sent. d. 20. q. 1. a. 3. qu. 1. — Ebenso ist eine Ordnung nur möglich, wo wir Ein Princip haben. Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter: scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas, ita etiam dicitur ordo. Summ. theol. 1. p. q. 42. a. 3. — Sicut Philosophus dicit prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. 2. 2. q. 26. a. 1. — Vergl. Quodl. 5. a. 19.

Im Systeme der Molinisten nun haben wir weder Ein formelles Princip, noch ein früher und später in der Verursachung oder in der Ursache formell als solcher. Es ist da nicht Ein Princip, denn Gott führt die Potenz nicht in den Akt über, bewegt diese Potenz nicht, teilt ihr keine Form oder Kraft mit, wodurch die Potenz ein agens in actu, also formell eine Ursache würde. Gott wirkt überhaupt gar nicht auf die Potenz. Darum kann die Kreatur als Ursache oder ihre Thätigkeit verursachend, auch nicht Gott untergeordnet sein. Gott bildet ja nicht das Princip dieser Verursachung. Ebenso fehlt dem Simultan-Konkurs der Molinisten das „früher“ der Thätigkeit Gottes, und das „später“ der Thätigkeit des Geschöpfes, worin die Ordnung ihrem innersten Wesen nach besteht. Wo aber keine Ordnung ist, da kann auch keine Unterordnung sein. Der Simultan-Konkurs der Molinisten weist nur ein „neben einander“ auf, aber keinerlei Über- und Unterordnung der Ursachen formell als Ursachen. Die Überordnung Gottes der Würde, Allgemeinheit, Unabhängigkeit nach, von welcher die Molinisten fortwährend reden, beweist absolut gar nichts. Es handelt sich hier gar nicht um die Überordnung Gottes in der Ordnung des Seins, sondern in der Ordnung des Verursachens, in ordine causae efficientis. Wie Gott den Kreaturen das Sein gibt, so mufs er ihnen auch das Verursachen, das Ursache-sein geben. Die Kreaturen müssen in dieser letztern Beziehung so gut von Gott abhängen, Gott untergeordnet sein, wie in der erstern. Wann sind nun die Kreaturen formell Ursachen? Dann und in dem Momente sind sie es, in welchem die Thätigkeit das Sein erhält, aus ihnen heraustritt. Causa est id, ad quod sequitur esse alterius, seu causati; vel causa est principium influens in esse alterius quod est ex ipso. S. Thom. Physic. II. X. Folglich mufs Gott jedesmal die Ursache bilden, dafs die Kreatur formell Ursache ist oder actu causat. Dies aber ist im System der Molinisten durchaus nicht der Fall. Denn der Vater ist nicht die Ursache, dafs das Kind seine Hände an den Schrank legt, also des Kindes, insofern es die Ursache seiner eigenen Thätigkeit abgibt. Der Vater „erlaubt“ dem Kinde, dafs es seine Hände an den Schrank lege. Allein dies ist keine Ursächlichkeit von seiten Gottes, wie wir sie brauchen. Wir müssen auf der Unterordnung der Kreatur unter Gott in ordine causae efficientis bestehen. Diese aber ist nur dann vorhanden, wenn Gott die Kreatur zur Thätigkeit bestimmt oder die Form zu dem Thätigsein appliziert. Das Thätigsein, so haben wir früher gehört, besteht darin, dafs das Agens dasjenige, wodurch es selber in actu ist, einem andern mitteilt.

In actu aber ist ein jedes Ding durch eine Form. Somit besteht das Thätigsein darin, dafs das Agens in actu, die Ursache formell als solche, die Form der Thätigkeit als dem unmittelbaren Effekte mitteilt. Folglich mufs Gott die Ursache sein, dafs die sekundären Ursachen diese ihre Form der Thätigkeit mitteilen. Nur in diesem Falle haben wir eine Unterordnung der sekundären Ursachen als Ursachen unter die erste: Gott. Allein dieser Fall ist nur möglich durch die praemotio physica, durch welche Gott die Potenz der Kreaturen zu der Thätigkeit appliziert, die Kreaturen bewegt, ihnen eine Kraft oder Form mitteilt.

Die Molinisten behaupten nun ihrerseits, der Einfluſs, den Gott auf die Kreaturen in dieser Beziehung ausübt, unterscheide sich nicht von der Erhaltung der Kreaturen und ihrer Kräfte. Dann ist aber die Kreatur nur insofern Gott untergeordnet, als sie von Gott das Sein und die Vermögen oder Potenzen erhalten hat. Allein die Potenz als solche ist nicht aktuelles Princip oder Princip in actu mit Bezug auf ihre Thätigkeit, sondern blofs habituelles, richtiger potentielles Princip. Wäre sie von Natur aus und durch sich aktuelles Princip, so könnte sie von der Thätigkeit nie ablassen, müfste sie ohne Unterbrechung thätig sein, was durchaus nicht zutrifft. Die Kreaturen unterscheiden sich darum ohne alle Frage, wenn sie im Zustande der möglichen, und im Zustande der wirklichen Thätigkeit sich befinden, wenn sie „actu causantes“ sind. Actu causans ist die Kreatur eben nur dann, wenn sie ein aktuelles Princip der Thätigkeit bildet. Wodurch wird sie das? Sehen wir von der praemotio physica ab, so haben wir nur drei Möglichkeiten. Die Potenz wird entweder aktuelles Princip durch ihre Thätigkeit, oder sie ist es von Natur aus, also von Gott durch die Schöpfung; oder endlich wird sie es durch den Simultan-Konkurs. Allein alle diese drei Wege führen nicht zum Ziele. Denn, durch die Thätigkeit kann die Potenz offenbar nicht aktuelles Princip oder Potenz in actu werden. Das, wodurch die Potenz ein agens in actu wird, mufs eine Form, also in diesem Sinne ein actus sein. Intantum aliquid operatur, inquantum est in actu. Unumquodque autem est in actu per formam. Die Thätigkeit aber bildet keine Form, sondern, wie alles Geschaffene, wie jedes Accidens, etwas aus Potenz und Form Zusammengesetztes. Ferner kann die Thätigkeit schon deshalb nicht die Potenz als aktives Princip konstituieren, also in ordine causae efficientis Princip sein, weil sie sich andernfalls selber hervorbrächte. Denn das aktive Princip ist es, durch welches die Thätigkeit hervorgebracht wird. Endlich bildet die Thätigkeit der Kreaturen eine Wirkung, einen Effekt. Somit kann die Potenz unmöglich durch ihre Thätigkeit in actu versetzt, ein agens in actu werden.

Ebensowenig ist es statthaft, anzunehmen, die natürlichen Kräfte reichten für sich genommen aus, um von selber in Thätigkeit überzugehen. Infolgedessen genügt auch nicht die Thätigkeit Gottes, wodurch diese natürlichen Kräfte erhalten werden. Die Behauptung des P. Frins, die Thätigkeit Gottes, wodurch derselbe die Kreaturen zu der Thätigkeit bewegt, unterscheide sich nicht von dem Einflusse Gottes, wodurch er das Sein und die Kräfte der Geschöpfe erhält, ist durchaus falsch. Ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. . . . Et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1. Die Sache ist aber auch klar. Denn, wie vollkommen auch die Kraft des

Geschöpfes sein möge, so bildet sie doch nicht einen actus purus, die reine Wirklichkeit, noch auch ist sie wesentlich mit dem Akte und der Thätigkeit verbunden, andernfalls könnte sie nie ohne Thätigkeit sein, und letztere wäre nicht ein accidens per accidens. Die Kräfte der Kreaturen sind somit von Natur aus und durch sich selber weiter nichts als reine Vermögen oder Potenzen, also „mobilia", nicht aber „moventia". Sobald sie „moventia" sind, sind sie es eben schon als „mota" per praemotionem.

Aber auch der Simultan-Konkurs im Sinne der Molinisten erweist sich als durchaus unzureichend, denn die Kreatur kann nicht in ihren Akt übergehen, aufser auf Grund einer Bewegung durch Gott. Der Einfluſs Gottes bildet somit die Ursache, daſs die Kreaturen formell Ursachen sind. Denn Ursachen sind sie dann, wenn sie ihre eigene Thätigkeit hervorbringen, „quando procedunt in actum". Gott verursacht diesen „processus in actum" der sekundären Ursachen. Folglich ist die Thätigkeit Gottes früher als die der Kreatur. „Actio moventis praecedit actionem mobilis natura et ratione." Durch die praemotio „procedunt creaturae in actum", werden sie ein agens in actu, und aus diesem agens in actu „procedit actio vel operatio".

Die Molinisten behaupten, Gott bewege die Kreaturen nicht, teile ihnen keine Form oder Kraft mit, wodurch sie agens in actu würden. Dies geschehe vielmehr durch die Kreaturen selber. Verhält sich die Sache thatsächlich also, dann brauchen wir überhaupt keinen Simultan-Konkurs. Dieser ist dann vollkommen überflüssig. Denn vermag die Kreatur allein sich selber, also ohne Gott, in actu zu versetzen, agens in actu zu werden, so bringt sie ihre eigene Thätigkeit ebenso leicht, ja noch viel leichter ganz allein durch sich selber zu stande. Quaelibet enim potentia, quantumcunque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. S. Thom. Summ. theol. 2. 2. q. 129. a. 2. — Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Quaest. disp. de potentia. q. 2. a. 1. — Es liegt somit in der Natur der aktiven Potenz oder des agens in actu, daſs eine Thätigkeit heraustrete. Bringt demnach die Kreatur für sich allein es fertig, aktive Potenz oder agens in actu zu werden, so gelingt es ihr ganz gewiſs auch für sich allein, ihre eigene Thätigkeit auszuüben. Kann die Kreatur sich selber eine Vollkommenheit geben, die sie manchmal nicht hat, warum sollte sie dann nicht auch eben diese Vollkommenheit einem andern, nämlich ihrer eigenen Thätigkeit, mitteilen können? Darin aber besteht ihrem innersten Wesen nach die Notwendigkeit des Simultan-Konkurses. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud, per quod agens est actu. S. Thom. l. c. Es ist darum wahrhaftig nicht einzusehen, was dann der Simultan-Konkurs Gottes dabei noch zu thun haben könnte. Nach dem hl. Thomas ist der Simultan-Konkurs Gottes notwendig, weil die Kreatur bloſs Instrumentalursache ist, was aber die Molinisten bestreiten. Nach ihrer Ansicht bilden die Kreaturen hinsichtlich ihrer eigenen Thätigkeit Hauptursachen, nicht instrumentale. Darum ist der Simultan-Konkurs Gottes mit Bezug auf die Thätigkeit der Geschöpfe rein zwecklos. Er paſst aber auch gar nicht in das System hinein. Wenn die Molinisten trotzdem behaupten, die Thätigkeit Gottes sei notwendig für jede Bewegung der Kreaturen, so ist das eben weiter nichts als ein leeres Gerede. Denn diese Thätigkeit ist nicht notwendig zu dem Zwecke, daſs die Kreatur, die früher in der „Ruhe" war, sich also in der Möglichkeit befand, jetzt zur

Wirklichkeit, ad esse in actu gelange. Dazu genügt vollkommen das „Bewegungsquantum", welches Gott am Anfange der Welt in die Welt hineingelegt hat. Und mit Bezug auf die vernünftige Kreatur reicht das „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit" ganz und gar aus. Alles, was Gott jetzt noch thut, ist, dafs er dieses Bewegungsquantum und dieses Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit erhält. Die Kausalität oder praemotio physica war allerdings einmal notwendig, nämlich am Anfange der Welt. „Die ‚physische' Prämotion liegt also im Anbeginn der Zeiten, im Uranfange der Welt." Jetzt bedarf die Kreatur derselben nicht mehr. Wir haben jetzt zahllose Mittelglieder durch Jahrhunderte und Jahrtausende bis hinauf zu Gott. Gott ist darum der erste Beweger und der Prämotor „der Zeit und der Zahl" nach, nicht aber dem „innern Kausalnexus" nach. „Die Philosophie der Vergangenheit" allerdings „betrachtete nicht sowohl das oberflächliche Nacheinander in der Zeit, sondern den innern Kausalnexus, und zwar diesen in doppelter Hinsicht: zuerst als Bewegung, d. h. als passive Veränderung, und dann als bewirkende Ursächlichkeit, d. h. als aktive Veränderung. Auf diesem doppelten Wege zeigte die Philosophie der Vergangenheit, dafs man im Sinne der mechanischen Naturerklärung notwendig zu einer aufsernatürlichen Ursache geführt werde". Allein es war eben die Philosophie „der Vergangenheit", die sich mit dem „innern Kausalnexus" beschäftigte, und zeigte, dafs die aufserweltliche Ursache in der genannten zweifachen Richtung notwendig sei. Die Philosophie „der Gegenwart" beschäftigt sich dann offenbar mit dem oberflächlichen Nacheinander der Zeit und Zahl, wie sie die aufserweltliche Ursache „durch zahllose Mittelglieder hindurch auf den Anfang der Welt" verlegt. Es fragt sich demnach vor allem, welche dieser beiden Philosophieen sich im Besitze der Wahrheit befinde. Und zweitens fragt es sich, zu welcher von diesen beiden Philosophieen die „Thomisten" sich bekennen? Die eine, wie die andere Frage haben wir bereits klar und bestimmt beantwortet.

Daraus geht nun zur Evidenz hervor, dafs Gott nicht die Ursache jeder Bewegung ist, wie die Molinisten uns wollen glauben machen. Er war am Beginne der Welt und Zeiten die Ursache, jetzt ist er es nicht. Gott bildet nicht jetzt die Ursache, durch welche das Vermögen, die Potenz der Kreaturen aus dem Zustande der „Ruhe", der „Möglichkeit" in den der Wirklichkeit übergeführt wird. Nein, das thun bei den unvernünftigen Geschöpfen die zahllosen Mittelglieder, und bei der vernünftigen Kreatur geschieht dies durch das „Übermafs" der Selbstbestimmungsfähigkeit selber." Somit stammt das Seiende, die Vollkommenheit, wodurch die Potenz in der „Ruhe", das agens in potentia, ein agens in der Wirklichkeit, in actu wird, jedenfalls nicht von Gott. Denn das am Anfange der Welt in dieselbe hineingelegte „Bewegungsquantum", und die dem Menschen von Gott mitgeteilte „Selbstbestimmungsfähigkeit" bewirken, wie die Erfahrung lehrt, nicht, dafs die Kreaturen nun immerfort, ohne Unterbrechung thätig sind. Sie befinden sich vielmehr trotzdem manchmal in der „Ruhe", sind blofs ein agens in potentia. Etwas anderes aber als diese zwei Dinge wirkt Gott nicht.

Wie verhält sich nun die Sache mit Bezug auf die Thätigkeit der Kreatur, diese zweite Vollkommenheit der Kreaturen? Wird im System der Molinisten die Thätigkeit der Geschöpfe von Gott gewirkt? Nein, denn die Thätigkeit „überläfst" Gott der Kreatur. „Der Vater überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist. Er

erlaubt dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen.“ Die Kreatur, zumal der Wille in den vernünftigen Geschöpfen, hat, wie P. Frins sagt, eine angeborene aktive Indifferenz, ebenso eine natürliche Bestimmung oder Determinierung zum Gut im allgemeinen. Der Wille kann somit in Kraft der natürlichen Bestimmung zu dem Gut im allgemeinen, die der Wille ohne Frage von Natur aus besitzt, unmittelbar und durch sich, ohne eine neue Bestimmung durch „einen andern“ diesen oder jenen Akt des Wollens oder Nichtwollens setzen. Allerdings wirkt auch Gott zugleich mit. Was wirkt denn eigentlich Gott dabei? den Akt des Wollens, oder Nichtwollens? Keineswegs, sondern der Vater sieht dem Kinde den Wunsch, also den Willensakt an den Augen ab; er accomodiert sich diesem Willensakte des Kindes, er hebt den Schrank. Und obgleich er selber allein den schweren Schrank bewegen könnte, gestattet er dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist. Und so geht's vorwärts nach dem Begehren des Kindes. So Gott der Herr. Was wirkt also Gott? den Wunsch, das Begehren des Kindes? mit einem Worte: wirkt Gott die Thätigkeit der Kreatur? Nein, sondern nur den durch die Thätigkeit hervorgebrachten Effekt.

Es steht somit auch in dieser Beziehung herzlich schlecht um die Beweise des P. Frins und der Molinisten überhaupt, denn:

a) es ist unwahr, dafs die Kreaturen nach der Lehre der „Thomisten“ unter der praemotio physica Gottes die Möglichkeit, Fähigkeit, das Vermögen oder die Potenz für das Gegenteil, für die Unthätigkeit verlieren. Gott hat die Natur und das innerste Wesen der Kreaturen in der Weise eingerichtet, dafs die Geschöpfe thätig, oder auch unthätig sein können, also die Fähigkeit oder Potenz für das eine wie für das andere besitzen. Darum sind sie manchmal in Thätigkeit, manchmal dagegen „ruhen“ sie. Befinden sie sich in Thätigkeit, so behalten sie dabei das „bleibende Vermögen“ bei, in den Zustand der „Ruhe“ überzutreten. „Ruhen“ sie, so haben sie dabei das „bleibende Vermögen“, diesen Zustand zu verlassen und in Thätigkeit überzugehen. Diese innerste Natur und Beschaffenheit der Kreatur wird durch die praemotio physica Gottes nicht geändert, sondern vielmehr gewahrt, weil Gott das, was er geschaffen und so wie er es geschaffen, keineswegs später wieder verändert oder gar zerstört, sondern erhält und schützt.

b) Es ist unwahr, dafs die vernünftigen Kreaturen gemäfs der Doktrin der Thomisten unter der praemotio physica Gottes ihre Freiheit einbüfsen. Gott bewegt, wie soeben gesagt wurde, eine jede Kreatur, also auch die freie, der Natur und Beschaffenheit derselben vollkommen entsprechend. Das innerste Wesen der freien Kreatur aber verlangt, dafs es die Thätigkeit, oder auch die Unthätigkeit als ein Gut wählen, und dieser freien Wahl entsprechend entweder eine Thätigkeit setzen oder in der „Ruhe“ müsse bleiben können. Das Entscheidende für die Freiheit ist das Vermögen, die Fähigkeit zu wählen, einen Akt der Wahl auszuüben und das Vermögen, die Fähigkeit durch eben diesen Akt der Wahl sich für die Thätigkeit oder aber für die Unthätigkeit, als erwähltes Gut, zu entscheiden. Nun werden die freien Kreaturen durch die praemotio physica Gottes geradeso bewegt, wie es ihre Natur und Beschaffenheit vorschreibt. Diese Natur und Beschaffenheit fordert aber, dafs die Kreatur mit Bezug auf jedes Einzelgut frei, nicht aber notwendig bewegt werde. Die Unthätigkeit, sowie

die Thätigkeit, bilden nun in Wahrheit ein Einzelgut, ein bonum particulare. Folglich wird durch die praemotio physica Gottes das Vermögen, die Fähigkeit der freien Kreatur nicht erschöpft, nicht vollkommen ausgefüllt. Daher bleibt die Kreatur ganz und gar frei. Es bleibt die Fähigkeit oder Potenz für das Gegenteil in jeder Weise intakt. Nur das allseitig und in jeder Beziehung vollkommene Gut, das bonum universale, füllt die Potenzen der freien Kreatur vollständig aus. Allein der Gegenstand der Auswahl, die Thätigkeit oder die Unthätigkeit, machen in keiner Weise ein bonum universale aus. Die praemotio physica Gottes nun bewegt die freien Kreaturen gerade zu diesem bonum particulare. Denn sie wird von Gott der Kreatur zu dem Zwecke gegeben, damit dieselbe durch sie die Thätigkeit oder die Unthätigkeit thatsächlich auswähle.

c) Es ist unwahr, dafs die praemotio physica Gottes, die, nach der Lehre der Thomisten, aus sich selber unveränderlich, unfehlbar, unbesiegbar ist, die Freiheit der vernünftigen Kreaturen aufhebt. Denn zum ersten mufs die Wirkung, der Effekt der praemotia physica nach der Natur und Beschaffenheit der sekundären, darf er nicht nach der Natur und Beschaffenheit der ersten Ursache bemessen werden. Die Natur und Beschaffenheit der freien Geschöpfe ist aber eine kontingente oder freie, nicht aber eine notwendige. Wer die Notwendigkeit oder die Kontingenz des Effektes immer nur von der ersten Ursache ableitet, der hat von den Grundsätzen der Philosophie nicht die leiseste Ahnung. Zum zweiten bleibt die Freiheit noch aus dem Grunde gewahrt, weil Gott, die erste Ursache, die freie Kreatur überhaupt nicht mit Notwendigkeit bewegt, sondern der Natur und Beschaffenheit der freien Kreatur vollkommen entsprechend. Diese aber ist bekanntlich eine durchaus freie, nicht eine notwendige.

d) Es ist unwahr, dafs die praemotio physica Gottes die Sünde formell als solche verursache. Denn die Sünde formell als solche besteht in dem Mangel an Ordnung, also in der Unordnung, welche die Disposition der freien Kreatur aufweist. Diese Disposition ist somit schon etwas Mangelhaftes oder Sündhaftes. Und dies um so mehr, als sie bei dem Eintritte der praemotio physica bereits einen bestimmten Grad erreicht hat, eine „dispositio determinata“ geworden ist. Die Thomisten aber haben niemals gelehrt, dafs dieser Mangel an Ordnung diese ordnungswidrige Disposition von der praemotio physica Gottes gewirkt oder hervorgebracht werde. Obgleich nun die sündhafte Thätigkeit, als Thätigkeit einen „vitalen Akt“ bildet, so ist sie dies doch nicht als sündhafte Thätigkeit. Das Sündhafte an dieser Thätigkeit ist vielmehr etwas Freiwilliges, nicht etwas Vitales. Läfst die freie Kreatur die ungeordnete Disposition in sich aufkommen und bis zu jenem Grade wachsen, dafs die Kreatur in eine Thätigkeit überzugehen bereit ist, so haben wir schon den formellen Grund der Sünde vor uns. Allerdings folgt dann naturgemäfs die fehlerhafte oder sündhafte Thätigkeit. Wer nun daraus, dafs die praemotio physica Gottes den „vitalen Akt“ hervorbringt, ohne weiteres schliefst, dafs dann auch alles andere, namentlich das Fehlerhafte, was in irgend einer Weise mit diesem vitalen Akte im Zusammenhange steht, von ihr gewirkt werde, der kennt einfach die Gesetze der Logik nicht, hat darum um so weniger Grund und Recht, gegen die praemotio physica Gottes aufzutreten. Einige Minuten Zeit, die er dem Studium des hl. Thomas widmet, reichen hin, um ihm in dieser Beziehung vollständige Klarheit zu verschaffen. Vergl. Summ. theol. 1. p. q. 49. a. 2. ad 2. — II. Sent. d. 34. q. 1. a. 3. ad 3. —

ib. d. 37. q. 2. a. 1 u. 2. — Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 71. — Quaest. disp. de malo. q. 1. a. 3. ad 4. — ib. a. 2. — ib. q. 16. a. 4. ad 6. — Alle diese Stellen des englischen Lehrers lassen einen Zweifel darüber nicht aufkommen, wo wir eigentlich den wahren Grund der Sünde, formell als solcher zu suchen haben. Effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam. Summ. theol. 1. 2. q. 79. a. 1. ad 3. — Peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei; ib. a. 2.

e) Es ist unwahr, dafs nach der Lehre der Thomisten die Kreaturen ohne die praemotio physica Gottes nicht in eine Thätigkeit übergehen können, dafs die Kreaturen dazu gar keine Möglichkeit, „possibilitas“, haben. Gott hat die Kreaturen für die Thätigkeit geschaffen; diese letztere bildet das Ziel im formellen Sinne, die beatitudo formalis der Kreaturen. Da aber keine Kreatur unmittelbar durch ihre Wesenheit, durch die substantielle Form, thätig sein kann, indem dies Gott allein zukommt, so hat Gott den Kreaturen Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen gegeben, die als nächste Principe für die Thätigkeit bestimmt sind. Diese Fähigkeiten oder Potenzen bilden accidentia propria der Kreaturen, können somit, solange die Kreatur selber Bestand hat, gar nicht verloren gehen. Somit steht es aufser allem Zweifel, dafs die Kreaturen auch ohne praemotio physica Gottes die Fähigkeit oder „possibilitas“ besitzen, thätig zu sein. Keinem Thomisten ist es je in den Sinn gekommen, die Behauptung aufzustellen, die praemotio physica Gottes teile den Kreaturen das Vermögen, die Fähigkeit oder Potenz, nach P. Frins die „possibilitas“ mit, thätig zu sein. Vielmehr lehren alle Thomisten einstimmig mit ihrem Meister, die praemotio physica Gottes führe die Fähigkeiten der Kreaturen aus der Potenz in den Akt über, sie appliziere die Fähigkeiten zu der wirklichen Thätigkeit. Da also gesagt wird, die Fähigkeit der Kreatur werde durch die praemotio physica Gottes aus der Potenz in den Akt versetzt, so kann diese Fähigkeit offenbar nicht das Nichts sein. Es ist ja hier nicht von der Schöpfung die Rede, sondern davon, wie Gott in den Kreaturen wirke und thätig sei. Und ebensowenig kann Gott das Nichts zu einer Thätigkeit applizieren. Besitzen demnach die Kreaturen ohne praemotio physica Gottes, nach den Thomisten, gar keine „possibilitas“, also kein Vermögen, keine Fähigkeit oder Potenz, so werden sie in ordine operativo thatsächlich erst von Gott mittelst der praemotio physica erschaffen. Ohne die praemotio physica sind die Kreaturen in ordine operativo nicht mehr und nicht weniger als das Nichts. Sie haben ja in dieser Ordnung ohne die praemotio nicht einmal die „possibilitas“, wie P. Frins die Thomisten behaupten läfst. Da haben wir dann die merkwürdige Erscheinung, dafs die Kreaturen manchmal, und zwar so oft sie sich in der „Ruhe“ befinden oder unthätig sind, blofs ihrer Wesenheit nach, nämlich mit Bezug auf ihre konstitutiven Principe, aber ohne accidens proprium existieren. Es ist nur die reine Wesenheit vorhanden. Der arme Mensch z. B. hat zur Zeit, wo er nicht prämoviert, folglich aktuell thätig ist, nicht einmal einen Verstand. Es fehlt ihm die „possibilitas“ zu denken, zu wollen und dergleichen. Welche Unsumme von Blödsinn mufs man doch den Thomisten andichten, um sie dann widerlegen zu können!

Gott hat die Kreaturen schon bei ihrem Entstehen mit allen not-

wendigen Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen ausgestattet. Sie erhalten darum durch die praemotio physica weder erst die Fähigkeit selber, noch empfangen sie damit mehr Fähigkeit, als sie vom Anfange an hatten. Mit andern Worten: die praemotio physica Gottes bezieht sich weder auf die Potenz selber, noch auf die Vermehrung dieser Potenz. Wie der Stoff in ordine entitativo durch die Form und das Dasein nicht erst Stoff, oder auch mehr Stoff wird, ebenso wird das Vermögen, die Fähigkeit in ordine operativo durch die praemotio physica nicht erst Potenz, oder mehr Potenz. Nein, die Fähigkeit als solche ist von Natur aus vollkommen. Da sie aber nicht actus purus, reine Wirklichkeit, wie in Gott ist, sondern von Natur aus vielmehr eine reine Potenz bildet, so mufs sie von der praemotio physica in den Akt übergeführt werden, in ordine operativo eine Form und das Dasein erhalten. Durch diese Form und Existenz wird sie Ursache im formellen Sinne oder actu causans. Denn formelle Ursache ist sie nur dann, wenn sie thatsächlich etwas verursacht, ähnlich wie eine Wesenheit dann formell eine Wesenheit ist und existiert, wenn sie thatsächlich eine Form und das Dasein besitzt. Da nun immer und überall die existente Form das unmittelbare den Effekt hervorbringende Princip ausmacht, so ist klar, dafs die praemotio physica Gottes, durch welche der Potenz vorübergehend die genannte Form mitgeteilt wird, der Kreatur nicht erst die Potenz, nach P. Frins die „possibilitas" verleiht, sondern die bereits vorhandene Potenz in jenen Zustand versetzt, in welchem sie thatsächlich im formellen Sinne verursacht, actu causat. Somit wird bei diesem Vorgange die bereits vorhandene Potenz zu der wirklichen, thatsächlichen Thätigkeit appliziert, zu der formellen Ursache gemacht, während sie im stofflichen Sinne oder materiell schon von Natur aus Ursache ist. Nun sagt man aber bekanntlich von demjenigen, er könne etwas, der dazu eine Fähigkeit, eine Potenz besitzt. Die Kreaturen können folglich thätig sein, denn sie haben von Natur aus die für die Thätigkeit entsprechenden Fähigkeiten oder Potenzen.

f) Es ist unwahr, dafs die praemotio physica Gottes dem freien Willen der Kreaturen nichts mehr zu bestimmen oder zu entscheiden übrig lasse, indem sie denselben zu Einem einschränke. Thatsächlich oder in der Wirklichkeit, actu bestimmen kann sich der Wille für den einen der beiden Gegensätze doch nur durch die Auswahl, also durch einen Akt, eine Thätigkeit. Durch den Akt der Auswahl bestimmt der Wille sich selber für die Thätigkeit, oder für die Unthätigkeit als sein Objekt. Wie soll nun der Wille „in der Ruhe" oder in der Unthätigkeit, in welcher er sich von Natur aus und manchmal befindet, durch einen Akt der Auswahl sich für die Thätigkeit oder für die Unthätigkeit als sein Objekt bestimmen? Er müfste doch vor allem sich für diesen Akt der Auswahl bestimmen. Wodurch bestimmt er sich selber zu diesem Akte der Auswahl? Es kann offenbar nur durch einen Akt der Auswahl geschehen. Und zu diesem andern Akte der Auswahl bestimmt er sich abermals durch einen andern Akt. Auf diesem Wege kommen wir richtig in das Unendliche, folglich zu keinem Anfange. Darum bleibt nichts anderes übrig als zu sagen, die praemotio physica Gottes bewege den Willen, so oft er „in der Ruhe" sich befindet, zu dem Akte, wodurch er die Thätigkeit oder die Unthätigkeit auswählt. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Cum enim, quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia,

indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit. Et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum. Et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod incoeperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 4.

Weit entfernt also, dafs die praemotio physica Gottes für den freien Willen ein Hindernis böte, ist gerade sie der Grund, dafs der Wille thatsächlich auswählt, indem sie den Willen aus der „Ruhe“ in jenen Zustand versetzt, in welchem er selber die Auswahl trifft. Sie gibt demnach dem freien Willen dasjenige, wodurch er sich selber zu dem Einen, entweder zu der Thätigkeit oder zu der Unthätigkeit bestimmt. Wie sollte denn die blofse Fähigkeit, die „ruhende Potenz“ sich selber bestimmen? Wodurch könnte sie dies zu stande bringen? Sich selber zu der wirklichen oder aktuellen Auswahl bestimmen kann nur dasjenige, was selber Wirklichkeit hat, also in actu ist. Die blofse Fähigkeit aber befindet sich in ordine operativo nicht in der Wirklichkeit, in actu, sondern in der Möglichkeit, in potentia. Aber durch die praemotio physica Gottes wird sie in actu versetzt. Die Molinisten behaupten, die freie Fähigkeit sei ein aktives Vermögen, eine potentia in actu, und sie bilde trotzdem eine indifferente Potenz in dem Sinne, dafs sie weder für die Thätigkeit, noch für die Unthätigkeit actu, der Wirklichkeit nach bestimmt sei. Allein darin liegt ein arger Widerspruch. Denn in actu befindet sich ein jedes Ding durch eine Form. Jede Form aber bestimmt ihr Substrat, in welchem sie sich befindet. Nun ist nach den Molinisten die freie Potenz eine aktive Potenz oder potentia in actu. Sie besitzt folglich eine Form. Allein diese bestimmt nicht ihr Substrat, ihre Potenz. Somit ist der Aktus oder die Form das Princip der Bestimmung, welches indessen gar nichts bestimmt, mit andern Worten: die Form ist Form und Nicht-Form zugleich. Jeder Anfänger in der Logik weifs, dafs die differentia specifica sich wie die Form verhält und dafs durch eben diese differentia specifica das Substrat bestimmt wird. Das Specifikativum ist zugleich das Distinktivum. Distinkt aber kann ein Ding nur durch eine Bestimmung sein, denn das Nichtbestimmte ist allgemeiner Natur. Die blofsen Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen der Kreatur sind nun thatsächlich unbestimmt oder indifferent. Darum nennt St. Thomas sie agens in potentia. Sind die aktiven Potenzen oder die Potenzen in actu ebenfalls unbestimmt oder indifferent, ein agens in potentia, so unterscheiden sie sich nicht von den blofsen Fähigkeiten oder dem agens in potentia. Warum heifsen sie dann aktive Potenzen, potentiae in actu. Das ist ja der helle Widerspruch. Daraus leuchtet von selber ein, dafs die aktiven Potenzen, die potentia in actu bestimmt sein müssen, somit das Princip der Bestimmung, eine Form, in sich haben. Dafs aber dieses Princip der Bestimmung nicht die Thätigkeit selber sein könne, haben wir früher nachgewiesen. Die Thätigkeit selber ist nicht etwas

in der Potenz selber, was doch das bestimmende Princip unter allen Umständen sein mufs, sondern etwas aus der Potenz Heraustretendes: aliquid fluens ab agente et cum motu. Ferner geht die Thätigkeit aus dem bereits bestimmten Agens hervor. Folglich ist das Princip, welches die Potenzen bestimmt, die von Gott vorübergehend mitgeteilte Kraft oder Form, die praemotio physica. Dadurch ist die Potenz bestimmt oder in actu, potentia activa, was eins und dasselbe bedeutet. Aber eine aktive Potenz oder potentia in actu, die doch noch unbestimmt, indifferent sein soll, das ist einfach ein philosophischer Widersinn. Und diesen Unsinn fordern die Molinisten für ihre Freiheit. Nach ihnen ist der Wille eine aktive Potenz, also eine potentia in actu, und diese potentia in actu mufs die „potestas" haben „ad se vertendum in partem quamlibet", mufs somit unbestimmt oder indifferent sein. Das heifst mit andern Worten: der Wille mufs aktive und passive, potentia in actu et in potentia zugleich sein können.

g) Es ist unwahr, dafs der kreatürliche Wille, um frei zu sein, müsse den Einflufs Gottes besiegen, demselben ausweichen, ihn selber verhindern, demselben zuvorkommen können. Eine Freiheit, wie die soeben beschriebene, besitzt Gott allein, kann nur Gott allein haben. Die Molinisten fordern für ihre Freiheit aus mehreren Gründen etwas rein Unmögliches. Zum ersten wird verlangt, dafs der kreatürliche Wille müsse den Einflufs Gottes besiegen können. Da nun die Molinisten fortwährend von der aktiven Modifizierung des göttlichen Einflusses reden, also den Einflufs Gottes durch die Thätigkeit der Kreaturen modifiziert werden lassen, so kann man dieses „besiegen können" nur dahin verstehen, die Kreatur müsse, um frei zu sein, durch ihre Thätigkeit den Einflufs Gottes unmöglich machen können. Allein diese Behauptung setzt in Gott eine Potentialität voraus, zerstört somit den Begriff und das Wesen Gottes. In aliqua actione potest esse resistentia dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur. Alio modo ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus. In omni actione ubi agens non patitur, prima resistentia non habet locum, sed secunda solum. Und in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus. S. Thom. IV. Sent. d. 11. q. 1. a. 3. q. 3. ad 2. — Contrarium inventum in subjecto resistit actione dupliciter. Uno modo inquantum agit in ipsum agentem, quod patet in mutuo agentibus et patientibus. Alio modo impedimentum praestando in ipso susceptibili ad receptionem formae. Primo modo non potest esse aliqua resistentia ad divinam actionem, quia ipse est agens nullo modo patiens. Et ideo resistentia in actione ejus non est nisi ex parte effectus recipientis. Contrarium autem impedit, ne suum contrarium in subjectum recipiatur, formaliter, non active, inquantum scilicet facit potentiam non esse propriam illi formae. l. c. d. 17. q. 1. a. 5. qu. 1. ad 2.

Wenn nun die freie Kreatur, um frei zu sein, die Thätigkeit Gottes, oder, was dasselbe ist, den Einflufs Gottes mufs besiegen u. s. w. können, so kann dies nur dadurch geschehen, dafs die Kreatur auf die Thätigkeit Gottes einwirkt durch ihre eigene Thätigkeit. Allein die Thätigkeit Gottes ist real eins und dasselbe mit Gott selber. Folglich wirkt die Thätigkeit der Kreatur auf Gott, auf das agens ein. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Macht Gottes geschwächt werden kann, Gott ebenfalls leidend oder patiens ist. Damit hört Gott jedoch sofort auf, Gott zu sein.

Zum zweiten wird aber dafür die Kreatur Gott. Denn nicht allein das aktiv, nämlich durch eine Thätigkeit Modifizierende, sondern auch das formell Modifizierende ist schlechthin früher und schlechthin vollkommener als das, was dadurch „modifiziert“ wird. Illud quod est formale in unoquoque est excellentius in eo, quia per formam materia completur. In qualibet autem quod est ex parte patientis vel recipientis est quasi materiale. S. Thom. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 2. qu. 3. — Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Summ. theol. 1. 2. q. 13. a. 1. — Quandocunque enim duo suut principia moventia vel agentia ad invicem ordinata id quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente est sicut materiale. Quaest. disp. de veritate. q. 14. a. 5. Nun haben wir im Sinne der Molinisten thatsächlich zwei Thätigkeiten, nämlich die Thätigkeit oder den Einfluſs Gottes und die Thätigkeit der Kreatur. Die Thätigkeit Gottes wird aktiv, d. h. durch eine Thätigkeit der Kreatur „modifiziert“. Was heiſst aber „modifizieren“? Offenbar, wollen wir nicht alle Principien der Philosophie auf den Kopf stellen, nichts anderes als bestimmen. Somit heiſst aktiv modifizieren soviel als formell bestimmen. Folglich verhält sich das, was aktiv oder formell bestimmt wird, wie der Stoff. Nun wird nach den Molinisten die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Kreatur „modifiziert“ oder formell bestimmt. Darum verhält sich die Thätigkeit Gottes wie der Stoff. Allein die Form ist schlechthin vollkommener als der Stoff, als das, was sich wie der Stoff verhält. Wer die Grundsätze der Philosophie überhaupt noch gelten läſst, der kann in gar keiner Weise in Abrede stellen, daſs das formell oder auch wirksam Bestimmende früher und vollkommener sein müsse als das zu Bestimmende. Nun ist aber die Thätigkeit Gottes mit Gott selber identisch, so daſs es nichts Vollkommeneres geben kann als diese Thätigkeit. Darum kann unmöglich die Kreatur durch ihre Thätigkeit oder aktiv den Einfluſs Gottes „modifizieren“, dem Wirken Gottes zuvorkommen, ohne Gott selbst zu sein. Die Kreatur kann nur mit Bezug auf das Sein und auf die Thätigkeit Gott unterworfen, niemals aber Gott übergeordnet sein, wie S. Thomas in der Summa contra gentes ausdrücklich erklärt. (lib. 3. c. 149.) Am Schlusse der Beweisführung heiſst es nämlich daselbst: hinc est quod dicitur: non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit. Tit. 3, 5. Et: non volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis est Dei. Rom. 9, 16. Quia scilicet oportet ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo agenti, sed primo moventi. Attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur. Non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur: converte nos Domine ad te, et convertemur, Thren. 5, 21, per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen ex persona Dei dictum: convertimini ad me, et convertar ad vos: Zachar. 1, 3, non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Stellt nun P. Frins die Frage, wie man noch von der Freiheit reden

könne, wenn der Mensch den Einfluſs Gottes weder zu besiegen, noch zu hindern, noch zu vermeiden, oder demselben zuvorzukommen vermöge, so antworten wir, daſs man gerade in diesem Falle von der kreatürlichen Freiheit sprechen könne. Werden für die Freiheit alle die soeben aufgezählten Eigenschaften gefordert, so haben wir nicht mehr die Freiheit der Geschöpfe, sondern die Freiheit Gottes vor uns. Gott allein kann durch gar nichts gehindert werden, weil er von allen andern unabhängig ist: Gottes Wille ist keinem untergeordnet.

h) Es ist unwahr, daſs zu der Freiheit des kreatürlichen Willens der aktuell freie Gebrauch der Potenz notwendig sei, in dem Sinne nämlich, daſs die Entscheidung, ob er handeln oder nicht handeln, dieses oder jenes thun wolle, ausschlieſslich bei der thätigen Potenz, also nicht ebenfalls bei „einem andern“ stehe. Die Behauptung des P. Frins: „Sed ad libertatem insuper requiri actualem liberum usum potentiae, ita ut apud ipsam potentiam agentem, non vero apud alium, decisio sit, velitne agere nec ne, hoccine an illud velit agere“ reklamiert nicht mehr und nicht weniger als die Unabhängigkeit des Menschen „von diesem andern“, von Gott. Des langen Satzes kurzer Sinn ist: der Mensch muſs, um frei zu sein, die causa prima bilden; was der heil. Thomas bekanntlich beständig in Abrede stellt. Liegt die Entscheidung für die Thätigkeit oder für die Unthätigkeit bei dem Willen, nicht bei „dem andern“, so ist diese Entscheidung offenbar unabhängig von „diesem andern“. Und diesen Begriff der Freiheit des Menschen, meint der Autor, haben alle andern Autoren, überhaupt alle Menschen mit Ausnahme einiger Neu-Thomisten. Nein, den Begriff der Unabhängigkeit von Gott, des dominiums über Gott, haben glücklicherweise nicht gar viele Menschen. Die meisten lassen zwischen der Freiheit Gottes und jener der Menschen noch einen wesentlichen Unterschied gelten. Der bei weitem gröſsere Teil der Menschen anerkennt, daſs die Kreaturen notwendig sowohl mit Bezug auf das Sein, als auch hinsichtlich der Thätigkeit von ihrem Schöpfer abhängen und daſs somit die freien Kreaturen über ihre Thätigkeit nicht die oberste oder erste, sondern bloſs die sekundäre, von Gott durchaus abhängige Herrschaft besitzen. Folglich erstreckt sich, nach seiner Ansicht, das „dominium“ des freien Geschöpfes nicht auf alles, was zu der Thätigkeit notwendig ist, also nicht auch auf die praemotio physica Gottes. Wie kommen nun die meisten Menschen zu dieser Anschauung? Es geschieht auf folgende Weise. Sie sagen sich nämlich: im Begriffe der sekundären Ursache, des untergeordneten freien Wesens liegt allerdings die Macht, einen der beiden Gegensätze zu verwirklichen. Allein dieser Begriff schlieſst ebenso in sich, daſs diese Verwirklichung durch Gott gehindert werden könne. Die Kreatur besitzt somit zwar ein „dominium“ im wahren Sinne, aber es ist eben jenes dominium, welches allein der Kreatur, der zweiten Ursache eigen sein kann. Diese Herrschaft des freien Geschöpfes darf sich unmöglich so weit ausdehnen, wie das dominium Gottes. Die Herrschaft Gottes nun schlieſst ihrem Begriffe und Wesen nach die Macht oder Potenz in sich, eine Thätigkeit zu setzen, bei welcher zugleich alle Hindernisse aus dem Wege geräumt werden. Da aber die Freiheit Gottes sich wesentlich, nicht bloſs graduell, von der Freiheit der Kreaturen unterscheidet, so kann die Macht oder Potenz, alle Hindernisse, also auch den Einfluſs Gottes zu entfernen, der Kreatur unmöglich zukommen. Damit würde der Wesensunterschied dieser Freiheit offenbar aufgehoben. Folglich kann weder die Setzung, noch die Entfernung des

göttlichen Einflusses in der Macht oder Potenz des freien Geschöpfes, der causa secunda liegen, andernfalls hörte die Kreatur auf sekundäre Ursache zu sein und würde causa prima. Die freie Kreatur hat somit die Macht oder Potenz thätig oder unthätig zu sein, diesen oder jenen Akt zu setzen. Aber die wirkliche, thatsächliche Ausführung hängt durchaus von Gott ab. Der kreatürliche Wille kann keine Herrschaft haben über den Einfluſs Gottes, über die praemotio physica, sondern umgekehrt, muſs die Herrschaft Gottes über den geschaffenen Willen in allweg anerkannt werden.

i) Es ist unwahr, daſs der kreatürliche Wille, um für die That, oder für die Unterlassung derselben verantwortlich zu sein, den Einfluſs Gottes, die praemotio physica müsse überwinden, beseitigen, hindern, demselben zuvorkommen können. Denn verantwortlich ist nicht allein derjenige, der eine Gabe, ein Geschenk Gottes einfach zurückweist, sondern auch derjenige, der sich selber in eine Verfassung versetzt, daſs er unwürdig ist, dieses Geschenk zu empfangen. Die praemotio physica Gottes wird dem Menschen gegeben, damit er in der Wirklichkeit, also thatsächlich handle, nicht aber zu dem Zwecke, daſs er handeln könne. Dem Vermögen oder der Potenz des freien Geschöpfes entspricht die mögliche Thätigkeit, folglich auch die mögliche praemotio physica Gottes. Sowie die Kreatur eine Thätigkeit zu setzen oder zu unterlassen fähig ist, ebenso hat sie die Fähigkeit, den Einfluſs Gottes zu empfangen oder nicht zu empfangen. Das Vermögen, die Potenz der Kreaturen bildet etwas Wirkliches, Reales. Allein als Potenz muſs ihr ebenfalls etwas Wirkliches, Reales, nämlich eine Thätigkeit entsprechen. Potentia dicitur ad actum. Dem Vermögen in der Potenz entspricht die Thätigkeit in der Potenz, dem Vermögen in actu die Thätigkeit in actu. Aber auch der Einfluſs Gottes, die praemotio physica hat diese Beziehung zu dem Vermögen und zu der Thätigkeit. Darum entspricht dem Vermögen in der Potenz die praemotio physica in der Potenz und dem Vermögen in actu die praemotio physica in actu. Wie darum die freie Kreatur thätig sein, eine Thätigkeit haben kann, ebenso kann sie die praemotio physica, den Einfluſs Gottes haben. Besitzt die freie Kreatur die wirkliche oder aktuelle praemotio physica zu der Zeit, wo sie dieselbe haben sollte und könnte, in Wahrheit nicht, so wird ihr allerdings auch die wirkliche oder aktuelle Thätigkeit fehlen. Allein sie trägt dann bereits die Schuld, daſs ihr die wirkliche praemotio physica von Gott nicht mitgeteilt wurde. Sie hat nämlich derselben ein Hindernis in den Weg gestellt und dadurch die Mitteilung der praemotio physica unmöglich gemacht. Gott gibt seinen Einfluſs nur der dafür richtig disponierten Kreatur. Um frei von Schuld zu sein, müſste Gott ihr die praemotio physica verweigern, obgleich sie dafür sich in der richtigen Disposition befände, oder Gott müſste auch die Ursache ihrer schlechten, oder des völligen Mangels einer Disposition bilden. Das eine wie das andere ist indessen durchaus unrichtig. Erreicht somit die praemotio physica Gottes das von ihr angestrebte Ziel, die wirkliche, vollkommene Thätigkeit nicht, oder wird sie von Gott überhaupt gar nicht gegeben, so ist die Schuld auf Seite der Disposition des freien Geschöpfes zu suchen. Die freie Kreatur kann beides haben: die aktuelle praemotio physica und die Thätigkeit. Vermag die Kreatur auch nicht frei über die praemotio physica zu verfügen in dem Sinne, daſs sie dieselbe annimmt, abweist, derselben zuvorkommt u. s. w., so ist sie doch im stande materiell oder stofflich, nämlich durch ihre verschiedene Disposition bei der Aufnahme, oder daſs dieselbe überhaupt ihr gegeben, oder

aber nicht gegeben werde, bestimmend einzuwirken. An der schlechten That ist folglich die freie Kreatur schuld, weil ihre schlechte Neigung der praemotio physica Gottes vorausgeht, an der Unterlassung der That trägt sie die Schuld, weil diese schlechte Neigung den Grund abgibt, dafs die praemotio physica für die That von Gott nicht mitgeteilt wird. In diesem Sinne kann man allerdings von einem Widerstande, von einem Hindernisse oder Ausweichen, ja selbst von einem Zuvorkommen der freien Kreatur gegenüber der praemotio physica Gottes sprechen. Allein dies ist etwas ganz anderes, himmelweit Verschiedenes von dem Widerstande, dem Zuvorkommen der freien Kreatur, wie dieselben in einer Entscheidung des freien Willens sich offenbaren. In diesem letzteren Falle haben wir es mit einer Thätigkeit, mit der Auswahl des freien Willens zu thun.

Wer wird nun im Ernste bestreiten, dafs die freie Kreatur verantwortlich sei für jene Thätigkeit, die unter der praemotio physica vor sich geht, aber schlecht genannt werden mufs, weil sie auf eine schlechte Neigung folgte, aus einer schlechten Neigung hervorging? Diese schlechte Neigung wurde ja nicht von der praemotio physica Gottes verursacht, sondern war bereits vorhanden, als die praemotio eintrat. Wer wird leugnen können, dafs die freie Kreatur die Verantwortung für die Unterlassung der Thätigkeit trage, die deshalb statthat, weil die verkehrte oder schlechte Disposition der Kreatur den Eintritt der praemotio physica verhindert? Die Neigung der freien Kreatur geht nicht nach der Richtung hin, in welcher die praemotio physica und infolgedessen die Thätigkeit der Kreatur erfolgen sollte, sondern die Kreatur neigt sich nach der gerade entgegengesetzten Richtung, nämlich zur Unterlassung der vorgeschriebenen Thätigkeit.

k) Es ist unwahr, dafs die freie Kreatur nicht verantwortlich gemacht werden könne, wenn sie blofs die Potenz und zwar, wie P. Frins sagt, eine „nudam et inefficacem potentiam“ hat. Das Gesetz oder Gebot nimmt bei der Auferlegung der Verpflichtung keine Rücksicht darauf, ob der Wille bestimmt oder unbestimmt ist. Im Gegenteil mufs es von der Bestimmung zu dem einen oder zu dem andern Teile vollständig absehen oder abstrahieren. Folglich achtet das Gesetz auch nicht auf die wirklich vorhandene praemotio physica und auf den wirklichen Akt des Willens, sondern nur auf die mögliche praemotio physica und auf die mögliche Thätigkeit des Willens. Sobald der Kreatur etwas möglich ist, d. h. sobald sie dafür ein Vermögen, eine Fähigkeit oder Potenz besitzt, wird sie von der Verpflichtung getroffen. Die freie Kreatur nun hat die Fähigkeit, das Vermögen oder die Potenz, eine Thätigkeit zu setzen oder auch zu unterlassen. Die praemotio physica Gottes verleiht dem Geschöpfe keine Fähigkeit oder Potenz, kein Vermögen. Folglich ist die freie Kreatur auch ohne die praemotio physica zu der Thätigkeit verpflichtet. Die „nuda et inefficax potentia“ reicht vollkommen hin, um den Menschen zu verpflichten. Dafs diese „nuda potentia“ vollständig genüge und keinerlei Bestimmung des Willens erforderlich sei, läfst sich ohne viele Mühe beweisen. Nehmen wir den Fall an: jemand übertritt thatsächlich das Gebot Gottes. In diesem Momente selbst ist er sicher nicht bestimmt für die thatsächliche Erfüllung des Gesetzes. Denn wenn er es in der Wirklichkeit verletzt, so kann er es nicht zugleich in der Wirklichkeit erfüllen. Zwei aktuelle Gegensätze vertragen sich schlechterdings nicht. Somit besitzt der Mensch im Momente der wirklichen Übertretung des Gebotes für die thatsächliche Erfüllung desselben

nur die Potenz oder Fähigkeit, die „nudam et inefficacem potentiam“ im Sinne des P. Frins. Genügt nun die Potenz nicht, um den Menschen verantwortlich zu machen, so ist er im Momente der Übertretung des Gesetzes offenbar nicht verantwortlich oder schuldig. Wie man aber dann von einer Verletzung des Gebotes reden könne, ist freilich nicht mehr zu begreifen. Wir werden folglich anerkennen müssen, dafs die Verpflichtung des Gebotes auch während der thatsächlichen Übertretung noch vorhanden ist und den Übertreter schuldig spricht oder verantwortlich macht. Damit ist bewiesen, dafs die Gebote weiter nichts voraussetzen, um zu verpflichten und verantwortlich zu machen, als die Möglichkeit, d. h. das Vermögen, die Fähigkeit oder Potenz für die beiden Gegensätze. Wäre dem anders, so könnte der Wille in dem Augenblicke, wo er ein Gesetz aktuell übertritt, dieser Verletzung nicht schuldig sein, indem er ja in diesem Augenblicke nur das Vermögen, die Potenz für die thatsächliche Erfüllung des Gebotes besitzt. Dieses Vermögen ist in dem Momente der Übertretung eine „pura et inefficax potentia“, denn der Wille kann unmöglich ein Gebot „efficaciter“ erfüllen und zugleich übertreten. Eine Potenz für zwei kontradiktorische Gegensätze in actu besitzt überhaupt kein Wesen, nicht einmal Gott.

Vermag demnach die freie Kreatur auch nicht den Einfluſs Gottes zu besiegen u. s. w., so ist sie doch im stande, diesen Einfluſs durch ihre schlechte Disposition zu verhindern, die Ursache abzugeben, dafs Gott wegen dieser schlechten Disposition sie nicht zu der Thätigkeit bewegt. Darum trägt sie dafür die volle Verantwortung. Ebenso ist sie schuldig, dafs eine schlechte Thätigkeit erfolgt, weil sie die schlechte Disposition in dem Grade anwachsen liefs, in dispositionem determinatam, dafs die praemotio physica und damit die Thätigkeit selber erfolgte.

Die Behauptung des P. Frins, dafs die „nuda et inefficax potentia“ für die Freiheit nicht hinreiche, folglich den Menschen nicht verantwortlich und schuldig mache, führt zu sehr gefährlichen Schlüssen. Damit wäre der Mensch ohne die Gnade gar nicht verantwortlich für die Nichterfüllung der Gebote. Oder hat der Mensch vielleicht für die Güter der Übernatur mehr als eine nudam et inefficacem potentiam? Doch davon später.

Schliefsen wir diesen Teil unserer Bemerkungen zu der Kritik des P. Frins ab. Die Schwierigkeiten, welche der Autor den „Thomisten“ gegenüber geltend macht, bestehen nicht, weil die Thomisten das, was P. Frins sie sagen läfst, gar nicht lehren. Ihre Doktrin lautet vielmehr in der Wirklichkeit und Wahrheit also:

a) Es mufs durchaus eine doppelte Ordnung unterschieden werden, nämlich die Ordnung des Seins, ordo essendi, und die Ordnung des Wirkens, der Thätigkeit, ordo operandi. Die eine Ordnung unterscheidet sich von der andern nicht allein unserer Auffassung, sondern der Sache nach, also real.

b) Die Ordnung des Wirkens hat zwar notwendig die des Seins zu ihrer Voraussetzung, allein sie folgt nicht ebenso notwendig aus der Ordnnng des Seins. Dies will mit andern Worten besagen: die Kreaturen sind deshalb, weil sie existieren, nicht schon eo ipso thätig oder wirkend. Die Existenz allein bildet somit durchaus nicht den Grund des Wirkens, die causa sufficiens und efficiens ihrer Thätigkeit.

c) Die Kreaturen haben in sich betrachtet und aus sich selber weder ein Sein, noch ein Wirken. Vielmehr bilden sie mit Bezug anf diese

doppelte Ordnung in sich und aus sich weiter nichts als etwas Mögliches, keineswegs aber etwas Wirkliches.

d) Darum mufs Gott die Ursache des Seins und Wirkens der Kreaturen bilden. Gott verleiht in der That seinen Geschöpfen das Sein, aber auch das Wirken. Allein dies geschieht nicht auf dieselbe Weise. Das Sein erhalten die Geschöpfe von Gott, um es beständig, ohne Unterbrechung, solange er will, zu behalten, Überdies gibt Gott den Kreaturen gleich am Anfange das wirkliche Sein. Hinsichtlich des Wirkens dagegen haben die Kreaturen von Gott zunächst blofs die Fähigkeiten, Vermögen oder Potenzen, die für das Wirken bestimmt sind, das Wirken zu ihrem Zwecke und Ziele haben. Wenngleich die Kreaturen demnach das wirkliche Sein besitzen, so haben sie damit noch nicht das wirkliche Handeln oder Thätigsein. Das Sein gehört, wenn wir von der Kreatur, also von der Wesenheit, sprechen, reduktiv zu dieser Substanz oder Wesenheit; das Wirken dagegen bildet ein accidens per accidens, kann somit bald vorhanden, bald nicht vorhanden sein. Das Sein dagegen weist diese Unterbrechung nicht auf, kann dieselbe füglich auch nicht in sich haben, weil es zu der Wesenheit gehört.

e) Die Thätigkeit unterscheidet sich in den Kreaturen real von der Wesenheit und von den Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen derselben. Von der Wesenheit, weil sie ein Accidens, von den Fähigkeiten, weil sie ein Accidens per accidens ist, während die Potenzen ein Accidens proprium ausmachen.

f) Wo immer sich das Wirken, die Thätigkeit der Sache nach vom Wesen und dem Vermögen, von der Potenz unterscheidet, da ist diese Thätigkeit „vornehmer", vollkommener als das Vermögen oder die Potenz dieses Wesens. Dieser reale Unterschied findet sich nun in allen Kreaturen ohne Ausnahme. In Gott allein sind Wesenheit, Potenz und Thätigkeit sachlich eins und dasselbe. Anderseits aber bilden die Kreaturen und deren Vermögen oder Potenzen die Ursache eben dieses Wirkens, dieser Thätigkeit. Die Thätigkeit ist folglich ein Effekt der Kreaturen und ihrer Vermögen. Es gibt keine Ursache ohne eine entsprechende Wirkung und umgekehrt.

g) Die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen bringen als solche keine wirkliche Thätigkeit hervor, sind somit als solche nicht die Ursache des thatsächlichen Wirkens, denn die Fähigkeit oder Potenz als solche besagt ihrem innersten Wesen nach nichts als Möglichkeit, als Fähigkeit, eine wirkliche Thätigkeit zu setzen. Allein die wirkliche Thätigkeit geht nicht aus einer möglichen, sondern nur aus einer wirklichen Ursache hervor. Darum müssen die Vermögen oder Fähigkeiten vorerst Wirklichkeit werden, dürfen sie nicht blofse Möglichkeiten bleiben. Denn die Ursache mufs ihren Effekt der Kraft nach in sich enthalten, weil er aus ihr heraustritt. Allein die blofse Möglichkeit enthält der Kraft oder Form nach durchaus keinen wirklichen, sondern ebenfalls nur einen möglichen Effekt. Die Form oder Kraft ist also dasjenige, was einen wirklichen Effekt zu stande bringt. Sie bildet das Princip einer wirklichen Thätigkeit. Und gerade diese Form der Kraft mangelt den Vermögen oder Potenzen der Geschöpfe von Natur aus und manchmal auch dann, wenn sie vorher noch im Besitze dieser Kraft waren. Sie fallen dann wieder zurück in den Zustand der Möglichkeit, der blofsen Fähigkeit oder Potenz, der ihnen von Natur aus eigen ist.

h) Aus diesem soeben genannten Zustande, in welchem die Kreaturen von Natur aus und manchmal auch sonst sich befinden, kommen dieselben

nur heraus durch denjenigen, der weder von Natur aus, noch sonst je in diesem Zustande ist, durch Gott. Gott ist von Natur aus und immerfort in actu, denn Wesenheit, Potenz und Thätigkeit machen in ihm eins und dasselbe aus. Er allein hat darum die Macht oder Form, die der Kreatur nach alle Effekte der Kreaturen enthält. Darum mufs Gott diese Kraft oder Form den Kreaturen, die derselben von Natur aus und manchmal auch sonst entbehren, vorübergehend mitteilen, er mufs die Kreaturen bewegen, zu ihrer Thätigkeit bestimmen. Ohne diese von Gott mitgeteilte Form, Kraft, Bewegung, bleiben die Fähigkeiten der Kreaturen das, was sie von Natur aus und manchmal sind, passive Potenzen oder blofse Vermögen, Fähigkeiten. Darum sind die Potenzen der Kreaturen von Natur aus nicht aktive, sondern passive Fähigkeiten. Aktive werden sie durch die Bewegung von Gott, die „per modum intentionis" in der Potenz aufgenommen wird.

i) Die Kreaturen brauchen die Bewegung durch Gott aus einem doppelten Grunde. Einmal, damit sie aktive Potenzen oder potentia in actu werden, was sie, wie gesagt, von Natur aus und manchmal nicht sind. Dann aber auch, damit sie die Thätigkeit hervorbringen, die „vornehmer" ist als sie selber. Bei dem ersten Vorgange, nämlich wenn sie aktive Potenzen werden, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werden, sind die Kreaturen selber nicht thätig. Denn sie erhalten durch diese Überführung erst das formelle Princip für ihre Thätigkeit, eine Kraft. Ohne dieses Princip und bevor sie sich im Besitze dieses Princips befinden, können sie nicht eine wirkliche Thätigkeit setzen. Bei dem zweiten Vorgange sind sie selber thätig, aber auf Grund jener mitgeteilten Kraft, also als Instrumente in der Hand Gottes. Als Instrumente Gottes vermögen sie die Thätigkeit hervorzubringen, obgleich diese letztere „vornehmer" ist als sie selber ihrer Natur und Fähigkeit nach. Denn die Kraft Gottes ist stets „vornehmer" als irgend eine kreatürliche Thätigkeit. Dies ist die wirkliche Lehre der „Thomisten" von der praemotio physica im allgemeinen, jede Kreatur betreffend.

Die Schwierigkeiten, welche P. Frins den „Thomisten" gegenüber mit Bezug auf die Freiheit vorbringt, bestehen nicht und zwar aus einem doppelten Grunde. Zum ersten, weil die Thomisten das gar nicht sagen, was der Autor behauptet. Zum zweiten, weil der Autor von der kreatürlichen Freiheit nicht den geringsten Begriff hat.

a) Gott bewegt jede Kreatur so, wie es ihrem Wesen, ihrer Natur und den Fähigkeiten oder Potenzen durchaus angemessen ist. Nun hat Gott die Natur der Dinge so eingerichtet, dafs dieselbe Potenzen oder Vermögen besitzt, die accidentia propria bilden. Diese accidentia propria sind unverlierbar, d. h. sie bleiben solange bestehen, als das Wesen der Kreatur dauert oder das Sein hat. Bewegt also Gott die Kreatur zu einer Thätigkeit, so verliert dieselbe nicht das Vermögen, die Potenz für die Unthätigkeit. Und umgekehrt, bewegt Gott die Kreatur nicht, so büfst dieselbe keineswegs das Vermögen oder die Potenz für die Thätigkeit ein. Die Bewegung durch Gott ändert gar nichts an der Natur und Beschaffenheit der Potenzen. Dieselben bleiben in dieser Beziehung so, wie sie Gott bei der Schöpfung eingerichtet hat. Davon, dafs eine Kreatur unter der Bewegung, oder ohne die Bewegung Gottes jedesmal die entgegenstehende Fähigkeit, d. h. die Potenz für das Gegenteil einbüfsen, kann in gar keiner Weise die Rede sein. Dadurch würde ja die ursprüngliche Natur und Beschaffenheit der Kreaturen durch Gott selber zerstört. — Noch eine andere

Eigenschaft der Kreaturen, die sich in der Naturanlage derselben vorfindet, mufs hier besprochen werden. Manche Kreaturen, nämlich die vernünftigen, bestimmen sich selber zu der Thätigkeit oder zu der Unthätigkeit, indem sie sowohl die Thätigkeit wie die Unthätigkeit auswählen. Andere dagegen bestimmen sich nicht selber, sondern werden bestimmt. Auch in dieser Beziehung ändert die Bewegung Gottes durchaus nichts an der Natur und Beschaffenheit der Kreaturen. Gott, der Urheber der Natur, bewegt die Kreaturen so, dafs die einen sich selber bestimmen, die andern aber nicht, gerade wie es der Natur entspricht. Gott zerstört weder die Natur und Beschaffenheit der einen, noch die der andern, denn in seinem innersten Wesen liegt es, das, was er geschaffen hat, so wie es ist, zu erhalten, nicht aber es zu verderben.

b) Die kreatürliche Freiheit besteht darin, dafs jenes Wesen, welches frei ist, sich selber für die Thätigkeit oder für die Unthätigkeit bestimme, also die eine oder die andere auswähle. Allein es gehört durchaus nicht zu der kreatürlichen Freiheit, dafs das Wesen, welches frei ist, sich selber ganz allein bestimme und jede höhere Ursache ausschliefse. Eine Freiheit dieser Art besitzt ausschliefslich Gott. Ein Zweifel darüber kann nicht aufkommen. Man möge uns entschuldigen, wenn wir noch einmal die Lehre des hl. Thomas hier wiedergeben, denn sie ist entscheidend für die ganze Streitfrage. Liberum arbitrium est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est. Sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Summ. theol. 1. p. q. 83. a. 1. ad 3. — Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis. Sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum causa secunda non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum non excluditur, quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum. Unde non tollitur ratio libertatis. Quaest. disp. de veritate. q. 24. a. 1. ad 3. — Cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum. Cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et motum. Manifestum est autem quod, cum aliquid movet alterum, non ex ipso quod est movens ponitur quod est primum movens. Unde non excluditur quin ab alio moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet. Similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum moveat. Et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii. Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. ad 4. — Vergl. Summ. theol. 1. p. q. 105. a. 4. ad 2.

Die Thomisten stellen nun in keiner Weise in Abrede, dafs die Natur und Vermögen der vernünftigen Geschöpfe für die Freiheit, d. h. für die Selbstbestimmung angelegt sind, darum sich auch wirklich selber bestimmen. Was sie entschieden negieren ist blofs, dafs sie sich allein, d. h. mit Ausschlufs Gottes, selber bestimmen. Sie leugnen somit, dafs die freien Kreaturen die erste Ursache, causa prima ihrer eigenen Selbstbestimmung bilden können. Eine Freiheit dieser Art schreiben

sie einzig und allein Gott zu. Die kreatürliche Freiheit aber kann nicht der Freiheit Gottes gleich sein.

c) Obgleich nicht die Kreatur, sondern Gott die erste Ursache der Selbstbestimmung des Geschöpfes ausmacht, so bleibt die Kreatur doch im wahrsten Sinne frei. Denn das, was die Kreatur zu stande bringt, vermag Gott, so oft es eine Vollkommenheit ist, ebenfalls. Nun bestimmt die Kreatur sich selber, und darin besteht für sie eine grofse Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit kann somit auch Gott bewirken, andernfalls wäre es um seine Allmacht geschehen. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura. Unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis inquantum est actio, non solum est a voluntate, ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a. 8. — Die grofse Macht Gottes, nämlich die „efficacia", „infallibilitas", „insuperabilitas" des göttlichen Wirkens beweist nicht allein durchaus nichts gegen die Freiheit des Willens der Geschöpfe, sondern legt vielmehr das stärkste Argument für die Freiheit des Willens in die Wagschale. Denn je mächtiger, stärker das Bewegende ist, desto mehr verähnlicht es sich das von ihm Bewegte sowohl mit Bezug auf das Sein selber als auch in Hinsicht auf die Art und Weise, auf den „modus" des Seins. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi et essendi. . . . Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus vult fieri. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 8. — Gott vermag also, wie gesagt, hoffentlich doch wenigstens soviel wie die Kreatur, die sich selber frei bestimmt.

d) Aber die freie Kreatur verliert doch durch die Bewegung Gottes ihre „Indifferenz"? — Allerdings verliert sie dadurch eine „Indifferenz", nämlich die der Trägheit, Unthätigkeit, des „Nichtsthuns". Aber diese verliert die freie Kreatur ja auch dann, wenn sie sich selber allein bewegt. Zudem ist diese Indifferenz durchaus keine Vollkommenheit, gehört somit auch nicht zu dem Wesen der Freiheit. Keine einzige Kreatur ist für die Unthätigkeit geschaffen und bestimmt. Die andere „Indifferenz", die wesentlich zu der Freiheit gehört, wird dem Willen durch die Bewegung Gottes in keiner Weise genommen. Denn gerade diese Bewegung bewirkt, dafs der Wille so will, wie er wollen würde, falls er sich ganz allein bewegte. Sie bewirkt mit einem Worte auch den Modus. Darin besteht gerade ihre „efficacia". — Allein, bemerken die Molinisten, der von Gott bewegte Wille wird so zu Einem bestimmt, dafs er nicht das Gegenteil thun kann. Es ist gerade so ein Widerspruch, dafs der von Gott bewegte Wille nicht handle, als dafs er das Gegenteil ausführe. — Der nämliche Widerspruch ist auch vorhanden, falls der Wille sich ganz allein bewegt. Denn er kann dann ebensowenig zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Akte verbinden. Man kann nur den Akt mit der entgegengesetzten Potenz verbinden. Gott aber ändert durchaus nichts an der Natur der Dinge, so oft er dieselben bewegt. Was und wie die freie Kreatur wirkt, das wird auch von Gott und zwar in derselben Weise gewirkt. Blofs das Fehlerhafte macht davon eine Ausnahme, indem Gott niemals fehlerhaft wirken kann. Darum behält der freie Wille unter der Bewegung Gottes das Vermögen, die Potenz für die Unthätigkeit bei und wenn er auch nicht bewegt wird,

so hat er nichtsdestoweniger die Fähigkeit oder Potenz für die Thätigkeit. Aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est: sicut dicimus quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est: sicut si dicerem quod lapis potest moveri sursum; non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur: praedestinatus iste potest in peccato mori, si consideretur potentia ipsius, verum est. Si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam: scilicet consideratio subjecti cum forma, et sine forma. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 3. ad 7.

Aus alledem geht hervor, dafs die freie Kreatur sich bei der Bewegung Gottes oder mit Bezug auf die praemotio physica gerade so und nicht anders verhält, als wenn sie sich ganz allein bestimmte und bewegte. Alle jene Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Potenzen und Impotenzen, die der freie Wille in diesem letztern Falle aufweisen müfste, hat er auch hinsichtlich der praemotio physica. Aber er besitzt unter der praemotio deren nicht eine mehr oder eine weniger.

e) Die Molinisten werfen den Thomisten vor, sie hätten einen ganz falschen Begriff vom Willen und von der Freiheit. P. Frins a. a. O. S. 36. Allein die Wahrheit ist vielmehr die, dafs die Molinisten von diesen beiden einen durchaus falschen Begriff haben. Die Molinisten beanspruchen nämlich für sich den Willen und die Freiheit Gottes. Nach den Molinisten ist der Wille von Natur aus eine aktive Potenz, also eine potentia in actu. Allein eine potentia in actu ist von Natur aus Gott allein. Vgl. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 1. — Gemäfs der Theorie der Molinisten darf Gott den Willen nicht bestimmen. Der Wille mufs ausschliefslich sich selber bestimmen, andernfalls wäre er nicht frei. Aber der Wille, welcher ausschliefslich sich selber bestimmt, ist der Wille Gottes. Die causa prima bestimmt ausschliefslich sich selber. Folglich ist der ausschliefslich sich selber bestimmende Wille causa prima. Allein die causa prima nennen wir Gott. Nach den Molinisten mufs der freie Wille die Macht oder Potenz haben, den Einflufs Gottes anzunehmen oder auch abzuweisen. Allein der Wille, welcher die Macht hat, den Einflufs einer jeden Ursache anzunehmen oder abzuweisen, ist der Wille Gottes. Gott allein hängt von gar keiner Ursache ab. Gott allein steht über allen andern Ursachen. Der kreatürliche Wille dagegen steht unter Gott, mufs unter Gott stehen. Darum kann dieser Wille nicht die Macht über die mit Gott selber real identische praemotio physica haben. Damit hinge Gott von der freien Kreatur ab, nicht umgekehrt, die freie Kreatur von Gott. Es kann folglich nicht in der Macht des freien Willens liegen, die praemotio physica anzunehmen oder abzuweisen: recipere, vel non recipere; wohl aber steht es in der Macht des Willens, diese praemotio durch eine entgegengesetzte Neigung, nicht durch einen Akt der Auswahl, sondern durch eine Neigung oder Disposition, also materiell zu bestimmen. Vgl. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. unic. ad 3. Darum bemerkt das Concilium von Trient sess. 6. can. 4 liberum arbitrium motum et excitatum a Deo posse dissentire, si velit. Es heifst nicht: liberum arbitrium posse dissentire, ne moveatur et excitetur a Deo, sondern liberum arbitrium motum et excitatum posse dissentire. Folglich hat der Wille keine Macht über die praemotio

physica Gottes, insofern dieselbe von seiten Gottes in Betracht kommt, sondern nur von seiten der durch dieselbe in uns hervorgebrachten Wirkung. Von seiten Gottes ist und bleibt es immer wahr: impossibile est, ut Deus moveat voluntatem, et voluntas non moveatur. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. Dasselbe müfste übrigens auch von dem Willen gesagt werden, der sich ganz allein bewegte. Bestimmt dieser Wille sich einmal wirksam, dann ist es unmöglich, dafs er nicht bestimmt, nicht bewegt werde. Ist dann diese Bestimmung oder Bewegung eine notwendige? Niemand wird dies behaupten. Warum will man denn immer aus der praemotio physica sofort eine Notwendigkeit herleiten? Es ist in der That kein anderer vernünftiger Grund dafür vorhanden, als der, dafs man für die kreatürliche Freiheit, die Unabhängigkeit von Gott, und damit die Freiheit Gottes, der causa prima, fordert.

Der freie Wille der Geschöpfe bildet demnach von Natur aus weder eine aktive Potenz, eine potentia in actu, noch verlangt er zur Wahrung seiner Freiheit, dafs er sich ausschliefslich allein bestimme, dafs Gott ihn nicht bestimmen dürfe. Wohl aber besteht er durchaus auf der Forderung, dafs Gott ihn nicht mit Notwendigkeit bestimme, d. h., dafs er sich selber ebenfalls bestimme und nicht von Gott allein bestimmt werde. Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit. S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 68. Gott hat nun thatsächlich die Natur des Willens in dieser Art eingerichtet, dafs derselbe sich ebenfalls selber bestimme, allerdings unter der Bewegung Gottes. Darum ist der Wille zwar frei, aber nicht frei wie Gott, frei von Gott.

f) Die Philosophie der „Vergangenheit“ war somit in unserer Frage vollkommen orientiert, wie die Molinisten, gegen ihren Willen, selber bezeugen. Nach der „alten Philosophie“ genügt es nicht, dafs eine der Naturursachen der Zeit und der Zahl nach die erste sei. Es mufs eine Ursache geben, die selbst nicht verursacht ist, die also nicht der Zeit und der Zahl, sondern der Natur und dem Vorrange nach die erste ist, weil sie der Grund aller verursachten Ursachen ist. Es ist also der „innere Kausalnexus“, nicht das „oberflächliche Nacheinander in der Zeit und Zahl“, was die Philosophie der „Vergangenheit“ zunächst und am allermeisten ins Auge fafste. Dieser „innere Kausalnexus“ ergibt sich vor allem aus der „passiven“ Bewegung oder Veränderung in sämtlichen Kreaturen. Die freien Geschöpfe machen davon keinerlei Ausnahme. Der Verstand und Wille der freien Kreaturen ist so gut von Natur aus und manchmal auch sonst, eine „passive“ Potenz, wie die Kräfte oder Vermögen der Naturdinge. Die aristotelische Lehre, sagt der Molinist P. Pesch, fafste die Kräfte weder als für sich bestehende Dinge, noch als blofse Bewegungszustände oder leere Raumbeziehungen, sondern als Beschaffenheiten, Qualitäten, als wirklich positive Eigenschaften oder Vermögen der Naturkörper, insofern dieselben, von irgendwoher in Thätigkeit versetzt, wirklich im stande seien, irgend einen Effekt hervorzubringen. Zu dieser Auffassung wurde man durch die Beobachtung hingeleitet, dafs die Dinge oftmals in aktueller Thätigkeit begriffen sind, von der sie auch ablassen, und zwar

mit der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell produzierenden Thätigkeitszustand überzutreten. Dann ist also unbedingt in dem Dinge eine Fähigkeit vorauszusetzen, welche bald ruht, bald in irgend einem Grade je nach ihrem Charakter in eine bestimmte Wirksamkeit tritt. . . . Das Vermögen ist nicht eine wirkliche Thätigkeit, denn dieses geht erst aus ihm hervor. (A. a. O. I. B. S. 608.)

Also das Vermögen, welches bald „ruht", mufs von irgendwoher in Thätigkeit versetzt werden. Von woher etwa? Die Philosophie „der Vergangenheit" zeigte, auf Grund des „innern Kausalnexus", dafs es eine aufserweltliche Ursache sein müsse, die das „ruhende Vermögen" in Thätigkeit versetzt. Dieser „innere Kausalnexus" war für diese Philosophie das Entscheidende, nicht das „oberflächliche Nacheinander der Zeit und der Zahl". Da nun der Wille der freien Kreaturen ebenfalls ein Vermögen ist, welches bald „ruht", so fordert der „innere Kausalnexus" auch für dieses „ruhende Vermögen" eine „aufserweltliche Ursache", wodurch es in Thätigkeit versetzt werde. Das Vermögen selbst mag, sei es in den Naturdingen, sei es in den freien Geschöpfen, noch so vollkommen sein, es mag das denkbar höchste „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit" besitzen, dennoch wird es nicht von sich selbst in Thätigkeit übergehen, sondern mufs erst der Natur und Kausalität nach früher von Gott dazu bewegt werden. So verlangt es der „innere Kausalnexus". Ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. . . . Manifestum est autem quod, sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1.

Diese Vorsehung Gottes nun hat die Natur und Beschaffenheit einer jeden Kreatur in ganz bestimmter Weise eingerichtet. Und da jedes Geschöpf für seine eigene Thätigkeit bestimmt ist, in dieser Thätigkeit formell sein letztes Ziel hat, so ist es die nämliche Vorsehung Gottes, die eine jede Kreatur zu der eigenen Thätigkeit so bewegt, wie es der Natur und Beschaffenheit derselben entspricht. Dies gilt ebenso von den freien Geschöpfen wie von den Naturdingen. Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam. Unde etiamsi voluntatem hominis in aliud mutat, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud in quod mutatur, voluntarie velit. S. Thom. II. Sent. d. 25. q. 1. a. 2. ad 1. — Ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum conditionem eorum: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. Si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio non

exluditur quin moveatur ex se, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. Summ. theol. 1. p. q. 105. a. 4. ad 3.

Die vier oder fünf Hauptgrundsätze der Philosophie der „Vergangenheit", die wir im Vorausgehenden kennen gelernt haben, machen jedes Buch der Molinisten gegen die praemotio physica überflüssig. Sie lauten in Kürze:

Erster Grundsatz: Die Kreaturen haben nicht blofs eine Wesenheit bei ihrer Schöpfung von Gott erhalten, sondern auch Vermögen, Fähigkeiten oder Potenzen, die das Princip der Thätigkeit bilden, somit für die Thätigkeit bestimmt sind, in der Thätigkeit ihren Zweck und ihr Ziel haben.

Zweiter Grundsatz: Diese Fähigkeiten oder Potenzen sind so enge mit dem Wesen der Kreaturen verbunden, dafs kein Geschöpf je ohne sie existiert oder ein Sein besitzt. Darum heifsen diese Potenzen accidentia propria.

Dritter Grundsatz: Diese Potenzen sind bald in Thätigkeit, bald „ruhen" sie, ohne jedoch in diesem letztern Falle die Fähigkeit, wiederum in Thätigkeit überzugehen, zu verlieren. Die Potenzen der Kreaturen sind mit andern Worten „bleibende Befähigungen", wie P. Pesch mit Recht sagt.

Vierter Grundsatz: Gott bewegt eine jede Kreatur ihrer Natur und Beschaffenheit entsprechend. Auf die Art und Weise, wie Gott die Natur und Potenzen der Dinge bei der Schöpfung eingerichtet hat, werden sie auch von Gott bewegt, nehmen sie den Einfluſs Gottes auf. Die Bewegung Gottes ändert nichts.

Fünfter Grundsatz: Die Notwendigkeit oder die Kontingenz beziehungsweise Freiheit der Kreaturen darf nicht nach der Notwendigkeit oder nach der Kontingenz der höhern, ersten, sondern mufs nach der Notwendigkeit oder nach der Kontingenz der sekundären, unmittelbaren Ursache betrachtet werden. Ist die sekundäre Ursache ihrer Natur und Beschaffenheit nach eine kontingente, freie, so mufs es auch die Thätigkeit sein, welche aus ihr hervorgeht, selbst wenn die höhere, erste Ursache eine notwendige sein sollte. Es hat auch diesbezüglich das Princip seine volle Geltung: „Conclusio semper debiliorem sequitur partem".

Wollen demnach die Molinisten die praemotio physica bekämpfen, so ist es vor allem andern ihre Pflicht, den Nachweis zu liefern, dafs diese Grundsätze falsch seien. Wollen sie den hl. Thomas als Gegner der praemotio physica hinstellen, so müssen sie darthun, dafs der englische Lehrer diese Grundsätze nicht verteidigt habe. Behaupten sie endlich, die „Neu-Thomisten" seien vom hl. Thomas abgewichen, so fordern wir von ihnen den Beweis, dafs die „Neu-Thomisten" diese Grundsätze nicht lehren. Bis diese Beweise alle vorliegen, sagen die „Neu-Thomisten" nach wie vor mit ihrem Meister: quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; und: motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1; und: Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149.