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-761865

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

DIE NEU-THOMISTEN.

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

Was ist nun diese gratia congrua? Der Autor unterscheidet eine gratia congrua und eine gratia non congrua, tadelt Billuart, dafs er die gratia non congrua der Molinisten gratiam incongruam nenne. Diese beiden, die non congrua und die congrua oder efficax, unterscheiden sich von einander nicht entitativ und innerlich. Der ganze Unterschied stammt vom Gebrauche, welchen der freie Wille von den ihm durch die anregende Gnade mitgeteilten moralischen und physischen Kräften machen wird. Wenn der Wille durch diese Kräfte bewegt, vermehrt und unterstützt die heilsame Zustimmung thatsächlich gibt, so ist und war die Gnade congrua, wenn nicht, so war die Gnade nicht congrua. Congrua ist also die Gnade wegen der freien zukünftigen thatsächlichen Zustimmung. S. 44 Anmerkung.

Das ist nun eine ganz kuriose Logik. Die Gnade ist und war congrua, weil der Wille in Zukunft der Gnade thatsächlich zustimmen wird, also auf Grund der zukünftigen thatsächlichen Bestimmung. An und für sich aber oder innerlich, entitativ ist die non congrua und congrua ein und dasselbe. Jeder, der noch etwas auf die Logik hält, würde sagen, die Gnade ist durch die zukünftige thatsächliche Beistimmung congrua geworden. Der Autor aber sagt, sie ist und war congrua. Der zweite logische Widerspruch liegt darin, dafs die Gnade, die innerlich, entitativ non congrua und congrua zugleich ist, gratia congrua werden kann. Denn unterscheidet sich die non congrua von der congrua nicht entitativ und innerlich, so ist sie entweder non congrua, oder congrua, oder beides zugleich. Ist sie beides zugleich, so kann sie nicht erst durch die künftige thatsächliche Beistimmung congrua werden. Sie war es ja schon früher. Dasselbe gilt im zweiten Falle. Somit bleibt nur die dritte, beziehungsweise die erste Möglichkeit offen, nämlich: die Gnade ist an sich innerlich und entitativ non congrua. In diesem Falle kann man dann allerdings sagen, die Gnade sei durch die zukünftige thatsächliche Beistimmung congrua geworden, aber es verstöfst gegen alle Gesetze der Logik, zu behaupten, sie ist und war congrua. Ebenso unlogisch ist es, zu sagen, die non congrua unterscheide sich nicht innerlich und entitativ von der congrua. Denn dies heifst mit andern Worten thatsächlich handeln und thatsächlich nicht handeln sind innerlich, entitativ eins und dasselbe; das, wodurch der Mensch thatsächlich handelt, unterscheidet sich nicht innerlich und entitativ von dem, wodurch er thatsächlich nicht handelt. Beide haben dasselbe Formalprincip.

Die logisch richtige, aus der Theorie der Molinisten abgeleitete Wahrheit, ist nun die, dafs die Gnade entitativ und innerlich „non congrua“ genannt werden mufs, aber durch die zukünftige thatsächliche Beistimmung des Menschen congrua oder efficax wird. In unserer Frage handelt es sich nun um die aktuelle, nicht um die habituelle Gnade. Die aktuelle Gnade besteht ihrem innersten Wesen nach in einer Bewegung durch Gott per modum transeuntis. Diese Bewegung nun, die

an sich entitativ und innerlich „non congrua“ ist, wird durch die zukünftige, thatsächliche Beistimmung des Menschen eine „congrua“. Wie kann dies geschehen? Offenbar nur dadurch, dafs diese Bewegung durch die Zustimmung bestimmt, verändert wird. Die Zustimmung mufs verändernd, bestimmend auf diese Bewegung einwirken, andernfalls bliebe sie das, was sie früher entitativ und innerlich war: „non congrua“. Das einwirkende Princip, in unserm Falle die Zustimmung, verhält sich dann wie das formelle, die Bewegung oder gratia „non congrua“ wie das stoffliche Element. Die Bewegung durch Gott erhält das „Congrua-sein“ von der Zustimmung des Menschen. Folglich bildet sie den Stoff, und die Zustimmung ist die Form und das Agens. Darum ist die Zustimmung von Seite des Menschen vornehmer, vollkommener als die Bewegung Gottes. Illud quod est formale in unoquoque est excellentius in eo, quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis est quasi materiale. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 2. qu. 3. Allein die Bewegung Gottes ist virtus divina, ist Gott selber. Folglich ist die Zustimmung des Menschen vornehmer, vollkommener als Gott selber. So leben denn die Molinisten nicht nur mit der Theologie, sondern auch mit der Philosophie beständig auf dem Kriegsfufse. Was unser Autor nur dunkel andeutet, das spricht ein anderer Molinist, P. Pesch, klar und offen aus: die Thätigkeit Gottes wird durch die Thätigkeit der Kreatur „modifiziert.“

Oder haben die Molinisten vielleicht Neigung, zu bestreiten, dafs das zu Modifizierende zu dem Modifizierenden sich verhalte wie der Stoff, das Stoffliche, zu der Form, dem Formellen? Sind sie vielleicht gesonnen, in Abrede zu stellen, dafs die Form der Natur und Kausalität nach oder simpliciter früher, vornehmer und vollkommener sei als der Stoff? In diesem Falle haben sie mit allen Grundsätzen der Philosophie gebrochen. Darum ist es theologisch und philosophisch durch und durch unwahr, dafs die gratia „non congrua“, die Bewegung Gottes, gratia „congrua“ werde durch die zukünftige thatsächliche Beistimmung des Menschen.

Verstehen aber die Molinisten die Sache in der Weise, dafs Gott die gratia „congrua“ oder „efficax“ gibt, weil er die zukünftige, thatsächliche Beistimmung voraussieht, so spricht dagegen der von uns früher angeführte Artikel des hl. Thomas, den der Autor gelesen haben muss, indem er ihn citiert. In diesem Artikel heifst es aber, dafs die Voraussicht der guten Werke nicht die Ursache der Vorherbestimmung sein könne, weil dies „contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum“ wäre. Diese Ansicht verstöfst aber nicht allein gegen die hl. Schrift und die Aussprüche der Heiligen, sondern auch gegen die Vernunft. Denn diese zukünftigen guten Werke können nur dann Berücksichtigung finden, wenn sie irgendwie auf den Willen Gottes bestimmend einwirken. Welchen Sinn und Zweck sollten sie sonst haben? Nun ist es aber gegen alle Vernunft, dafs etwas Geschaffenes, und das sind die guten Werke der Menschen, bestimmend auf den Willen Gottes einwirken. Secundum hoc potest esse aliquid Praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. So der hl. Thomas in dem früher angezogenen Artikel. Dafs die guten Werke nicht bestimmend auf Gott einwirken können, lesen wir ebenfalls in jenem Artikel. Finis autem divinae voluntatis est ipsa ejus bonitas, quae non dependet ab aliquo alio. Unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget. Also wir

fragen noch einmal: welche Bedeutung, welchen Sinn und Zweck für Gott, für die Austeilung seiner Gnade, sollen die guten Werke haben? Haben aber diese selber keinerlei Einflufs auf den Willen Gottes, dann besitzt die Voraussicht dieser Werke ebensowenig einen. Die Voraussicht, als solche, übt überhaupt keinen Einflufs aus, ist nicht Ursache der Dinge, non est causa Praedestinationis. Mit Recht bemerkt darum der englische Lehrer: dafs die certitudo Praescientiae nicht ausreiche. Ordnet Gott den vorherbestimmten wie jeden andern Menschen zum Heile, nur mit dem Unterschiede, dafs er voraus weifs, der vorherbestimmte werde das Heil erlangen, so unterscheidet sich der vorherbestimmte vom nicht vorherbestimmten keineswegs durch die Hinordnung zum Ziele, ex parte ordinis, sondern nur durch das Vorauswissen der Wirkung, des Erfolges. Dies aber ist durch und durch falsch, contra sacram Scripturam et dicta Sanctorum.

So verhält es sich aber thatsächlich mit der Gnade der Molinisten. Denn nach ihnen ist die Gnade an sich entitativ und innerlich „non congrua". Gott sieht aber voraus, dafs die einen dieser Gnade zustimmen werden, die andern nicht. Gibt nun Gott diesen, von welchen er voraussieht, dafs sie beistimmen werden, infolge dieser Voraussicht eine gratia „congrua" oder „efficax"? Durchaus nicht. Die Gnade bleibt entitativ und innerlich, also von Seite Gottes und ihrem Wesen nach das, was sie ist, „non congrua". Congrua oder efficax wird sie einzig und allein durch die Beistimmung des Menschen. Differentia pendet ab usu, quem libera voluntas cum collatis sibi excitante gratia viribus moralibus et physicis factura est.

Die Sache wäre noch allenfalls begreiflich, obgleich durchaus falsch, behaupteten die Molinisten, Gott verleihe jenen, von denen er weifs, dafs sie beistimmen werden, auf Grund dieser Vorraussicht, eine innerlich und entitativ andere Gnade, die gratia congrua oder efficax; allein die Behauptung, die Gnade selber, also die Bewegung von Seite Gottes, sei innerlich und entitativ für die Zustimmenden und Nichtzustimmenden die gleiche oder nämliche, den Unterschied bewirke ganz allein der Mensch durch seine Zustimmung, das hat ein für allemal gar keinen Sinn. Da bringt der natürliche Akt des Willens, also die actio vitalis in einem übernatürlichen Gute, in der Gnade eine Wirkung hervor, die alle Gesetze der Philosophie auf den Kopf stellt. Die gratia „non congrua" wird „congrua" durch die blofse Zustimmung des Willens. Wunder nehmen mufs es überdies, dafs die Molinisten, trotzdem sie die Bewegung Gottes, also die virtus und actio Dei, die mit Gott selber real identisch ist, von der Zustimmung oder Thätigkeit der Kreatur „modifiziert" werden lassen, noch behaupten, Gottes Rechte und Herrschaft blieben dabei vollkommen intakt. Das ist ein wunderbares „dominium" Gottes über die Geschöpfe, das von den Kreaturen durch deren Zustimmung oder Thätigkeit „modifiziert" wird! Und diese Modifizierung wird noch dazu bewerkstelligt durch die Thätigkeit der Kreatur!

Bezüglich der Autorität des hl. Augustin, auf welche sich der Autor für seine gratia „congrua" beruft, haben wir früher schon einige Bemerkungen gemacht. Dafs diese Stelle überhaupt gar nicht von der wirksamen Gnade, sondern von der Gnade des Glaubens, also von der Vorbereitung zu der wirksamen oder von der gratia sufficiens handelt, das weifs jeder, der die Stelle einmal gelesen hat. Der Anfang der Stelle lautet nämlich: Propterea etiam voluntas qua credimus dono Dei attribuitur, quia de libero existit arbitrio quod cum crearemur ac coepimus.

Es handelt sich darum, ob Gott der Urheber des Glaubens einzig und allein nur deshalb genannt werden könne und müsse, weil er uns die Freiheit anerschaffen hat und diese Freiheit es eben ist, die den Glauben annimmt. Darauf die Antwort des hl. Augustin, dafs Gott nicht aus diesem Grunde allein der Begründer unseres Glaubens genannt werden müsse, sondern auch wegen der innern und äufsern Gnaden, die er dem Menschen mitteilt. Unser Autor hat im Texte einige Kürzungen vorgenommen, die natürlich dem Zwecke des Autors dienen. Ebenso sind von ihm einige Ergänzungen angebracht. Wir hoffen darum auf die gütige Nachsicht unserer Leser, wenn wir den Text, wie er im heil. Augustin selbst steht, hiehersetzen. Attendat et videat non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus: sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat; sive intrinsece ubi nemo habet in potestate quidei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat neque enim credere potest quolibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. Der übrige Teil der Stelle ist bei unserm Autor echt.

In dieser Stelle ist, wie jedermann sieht, von der Gnade des Glaubens als dem initium justificationis die Rede. Dafs somit diese Stelle mit der wirksamen Gnade, durch welche die justificatio selber hervorgebracht wird, nicht das mindeste zu thun hat, begreift ebenfalls jedermann. Es ist indefs diese Stelle aus S. Augustin nicht die einzige. S. 49 beruft sich unser Autor auf S. Augustin: epist. 186 ad. Paulin. cap. 2—Enchiridio: cap. 32—In primo ad Simplic. cap. 2, N. 12. Der Autor glaubt umsomehr auf den hl. Augustin sich stützen zu können, als derselbe, nach der Versicherung unseres Autors, alle oder beinahe alle Elemente in seinen Werken enthält, mit welchen einige Jahrhunderte später P. Molina sein System aufgebaut hat.

Die Wahrheit und die Thatsache, welche unser Autor hier ohne weiters in ihr gerades Gegenteil verkehrt, ist die, dafs S. Augustin ein entschiedener Gegner des P. Molina genannt werden mufs. Dies wird übrigens von P. Molina selber offen zugegeben. P. Molina sagt: Credens autem Augustinus cum iis, quae de gratia adversus haeresim Pelagianam ex Scripturis rectissime docuerat, conjunctum esse. Praedestinationem Dei aeternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo praevisi sed solum secundum Dei electionemet beneplacitum juxta eam sententiam Paulum ad Rom.: 9, multis in suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud primae ad Timoth. 2: „vult omnes homines salvos fieri"; ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis praedestinatis intelligeretur. Quae doctrina plurimos ex fidelibus praesertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam. Ne enim hujusmodi doctrinae adhaererent, haeresi potius Pelagianae ex parte assentiendum putabant, variosque alios errores circa parvulorum Praedestinationem confingebant. Id quod inter alia testantur duae illae epistolae a Prospero et Hilario Arelatensi episcopo ea de re ad Augustinum missae, quae inter opera Augustini ante librum de Praedestinatione

sanctorum habentur .... Sententiam vero Augustini secutus est Divus Thomas et post eum plerique scholasticorum. Concordia. q. 23. a. 4 et 5. disp. V. membr ult. edit. nov. pag. 546. — Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, Praescientia et Praedestinatione, quam toto art. 13. q. 14. et art. 6. q. 19. q. 22 et tota hac quaest. tradidimus sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis in locis tradidimus, initi judicamus. Quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia Praescientia et Praedestinatione cohaerere non posse, neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent, facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent exstinctae. A. a. O. S. 546. — Neque vero dubito, quin ab Augustino et caeteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de Praedestinatione sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, Praescientia et Praedestinatione, si eis proposita fuisset. A. a. O. S. 550.

Daraus kann jedermann ohne viele Mühe ersehen, inwieweit nicht bloſs die Texte, sondern alle, oder beinahe alle Grundsätze des heil. Augustin mehrere Jahrhunderte später P. Molina verwendet hat, um sein System aufzustellen. Der hl. Thomas sowie S. Augustin sind nach dem eigenen Geständnisse entschiedene Gegner der Lehre des P. Molina von der Vorherbestimmung mit Rücksicht oder in Voraussicht der Verdienste; den übrigen Vätern, bekennt P. Molina selber, war dieses sein System unbekannt: trotzdem hat P. Molina die meisten Elemente der Doktrin des hl. Augustin zu einem System zusammengefügt! Was doch Autoren alles niederschreiben! Sententiam vero Augustini secutus est Divus Thomas et post eum plerique scholasticorum. Diese zwei Sätze lassen sich nicht vereinigen.

Wir haben an einer früheren Stelle gesagt, daſs es einen Widerspruch bedeute, wenn man behaupte, der Willensakt, die actio vitalis in der natürlichen Ordnung vermöge die Gnade zu einer gratia „congrua" zu machen. Denn diese gratia ist ja als motio divina etwas Übernatürliches, in ordine supernaturali gegeben. Dagegen erklärt nun der Autor S. 45 folgendes: der Wille wird ja vorherbewegt von der anregenden Gnade und im Zustimmungsakte selbst ist der Wille physisch und innerlich gestärkt und unterstützt von der Gnade. Er bestimmt sich demnach durchaus nicht mit seinen natürlichen Kräften allein für den heilsamen Akt.

Diese Antwort des Autors löst die Frage nicht. Denn was ist die anregende Gnade? Nach der Versicherung des Autors an einer frühern Stelle ist es die moralische Beeinflussung durch Gott. Aber der moralische Einfluſs ist nicht subjektiv im Willen, sondern im Verstande. Der übernatürlich erleuchtete Verstand wirkt aber nicht im Willen, sondern auf den Willen. Damit ein Willensakt zustande komme, müſste diese moralische Bewegung im Willen als ihrem Substrate sein. Darum betont der hl. Thomas fortwährend, Gott wirke im Willen. Der Verstand wirkt auf den Willen nur darstellend, nicht denselben innerlich bewegend. Die moralische Bewegung erklärt somit ganz und gar nichts. — Der Wille ist physisch und innerlich

gestärkt und unterstützt durch die Gnade. Sehr wohl! Welchen Effekt bringt diese Stärkung und Unterstützung der Gnade hervor? Ist es diese Gnade selber, die den Willensakt hervorbringt, thatsächlich verursacht? Wenn ja, dann müssen wir eben diese Gnade eine wirksame nennen. Wenn nein, dann kommt doch schliefslich, trotz alles Hin- und Herredens, das Ganze auf den Willen als solchen an. Zudem ist es ganz und gar falsch, dafs der Wille physisch und innerlich unterstützt werde, falls die Molinisten ihrem System halbwegs treu bleiben wollen. Denn sie sprechen, und der Autor sagt es hier ja ausdrücklich, davon, dafs die physische und innerliche Unterstützung dem Willen in ipso actu productionis zu teil werde, also zu einer Zeit, wo der Wille sich schon in actu befindet, indem der Akt als Wirkung aus ihm hervorgeht. Diese Unterstützung ist somit eine simultane und greift dann ein, wenn der Wille sich für die Thätigkeit bereits entschieden oder determiniert hat. Eine Determinierung des Willens durch die Gnade lassen die Molinisten überhaupt nicht zu. Der Wille mufs vielmehr, um frei zu sein und zu bleiben, ausschliefslich sich selber determinieren. Jeder Eingriff, selbst von Seite Gottes, würde sofort die Freiheit zerstören. Diese physische und innerliche Unterstützung durch die Gnade ist somit ein leeres Gerede. Eine unwirksame Unterstützung dient zu nichts, und eine andere lassen die Molinisten nicht zu.

Wie sehr die Molinisten der ganzen strittigen Frage aus dem Wege zu gehen suchen, beweist gerade die soeben vernommene Antwort unseres Autors. „Der Wille bestimmt durchaus nicht sich selber allein mittelst der natürlichen Kräfte zu dem heilsamen Akte.“ Allein, um den „heilsamen Akt“ handelt es sich zunächst gar nicht, sondern um die Gnade. Nach der Theorie der Molinisten bildet die gratia „non congrua“ entitativ und innerlich eins und dasselbe mit der gratia „congrua“. Die Gnade wird und ist aber eine „congrua“ durch die Beistimmung der Kreatur. Somit haben wir es hier unmittelbar mit der Gnade, nicht aber mit dem „heilsamen Werke“ zu thun. Die Gnade bildet den Gegenstand, das Objekt für die Beistimmung, nicht das heilsame Werk. Oder sind den Molinisten vielleicht die Gnade und das heilsame Werk auch entitativ und innerlich identische Dinge? Es scheint fast so, wie aus ihrer Beweisführung hervorgeht. Und doch bildet gemäfs den Gesetzen des Denkens und den Grundsätzen des Glaubens das heilsame Werk einen Effekt, eine Wirkung der Gnade und der freien Zustimmung des Willens. Wir hätten dann in diesem Falle wiederum die bekannte Thatsache vor uns, dafs die Molinisten alle Gesetze des Denkens mit Füfsen treten.

Es bleibt somit nichts anderes übrig, als den entitativen und innerlichen Unterschied zwischen der Gnade und dem heilsamen Werke anzuerkennen. Dann aber besitzt der soeben angeführte Beweis unseres Autors absolut keine Kraft. Wir erklären, es sei und bleibe unmöglich, dafs der Wille aus seinen natürlichen Kräften einem übernatürlichen Gute, nämlich der Gnade, beistimme und dieselbe dadurch zu einer gratia „congrua“ mache. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio commensuratur virtuti agentis. Nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Summ. theol. 2. 2. q. 130. a. 1. Hält nun der Autor vielleicht dafür, die Beistimmung zu der Gnade übersteige nicht die Fähigkeit des Willens? In diesem Falle hätte der Autor allen Grund, sich vor der Häresie der Pelagianer zu fürchten. Darum war es höchst unvorsichtig vom Autor, die „Thomisten an diese Furcht zu

erinnern". Übersteigt nun aber der Wahrheit gemäfs die Gnade, sei es die „non congrua" oder die „congrua", die Fähigkeiten des natürlichen Willens, so frägt es sich, wie und wodurch der Wille zu der Beistimmung gelange. Die Gnade bewegt in unserm Falle zwar den Willen, aber nur objektiv, indem sie den Gegenstand, das Objekt für die Zustimmung des Willens bildet Allein, die objektive Bewegung ist nach dem hl. Thomas nicht „sufficiens et efficax". Stimmt also der Wille nichtsdestoweniger dieser Gnade bei, so kann es nur aus seinen natürlichen Kräften geschehen. Bei diesem Steine des Anstofses kommen die Molinisten ein für allemal nicht vorbei. Wir fragen ja vorläufig gar nicht um die Zustimmung zu dem „heilsamen Werke", sondern um die Zustimmung zu der angebotenen Gnade, die im Sinne der Molinisten entitativ und innerlich „non congrua" und „congrua" zugleich, eigentlich eine wahre Zwittergestalt ist. Es handelt sich vorerst um diese im wahren Sinne geschlechtlose Gnade, die entweder „non congrua" ist, wenn der Wille nicht beistimmt, oder eine „congrua" wird, falls der Wille seine Zustimmung erteilt.

Wer oder was bewirkt, dafs der Wille dieser Gnade, diesem übernatürlichen Objekte beistimmt? Vielleicht der Wille als natürliche Fähigkeit? Dann steht die Häresie der Pelagianer, oder wenigstens der Semipelagianer drohend vor uns. Behaupten die Molinisten, diese Beistimmung des Willens erfolge nicht durch die natürliche Fähigkeit des Willens allein, sondern auch durch die Gnade Gottes, so kommen sie nur noch tiefer in die Sackgasse hinein. Wir fragen dann neuerdings, wodurch stimmt der Wille dieser letztern Gnade bei? Inwiefern bewirkt Gott durch eine Gnade, dafs der Wille der dargebotenen Gnade zustimme? Es würde sich ja doch wiederum fragen, wie und wodurch der Wille dieser letztern Gnade beistimme, ob durch seine natürliche Fähigkeit, oder abermals durch eine andere Gnade. Damit kämen wir entweder aus dem Pelagianismus oder Semipelagianismus, oder aber aus dem Fortschreiten in das Unendliche gar nicht mehr heraus. Dies wäre um so mehr der Fall, als der Konkurs Gottes, also die dargebotene Gnade, gar nicht auf den Willen selber wirkt, denselben direkt und unmittelbar gar nicht affiziert. Der Konkurs Gottes, also auf dem Gebiete der Übernatur oder Gnade, die gratia oblata, berührt nach den Molinisten gar nicht den Willen als Potenz. Denn, erklärt unser Autor, die Molinisten behaupten: „concursum Dei directe et immediate tantummodo afficere actum, imo terminative spectatum esse unum idemque cum actu actioneque, nulloque vero modo directe et per se afficere potentiam voluntatis ut sic". A. a. O. S. 25. — Folglich bleibt noch immer die Frage offen, wodurch dieser Wille, der vom Konkurs Gottes direkt und per se gar nicht berührt wird, dazu komme, der dargebotenen Gnade im Sinne der Molinisten beizustimmen. Durch eine andere Gnade kann es nicht geschehen, weil dieselbe ebensowenig direkt und per se den Willen affizieren könnte und würde. Für die Molinisten besteht ja ein und dasselbe Hindernis. Der Wille stimmt demnach der dargebotenen Gnade, gratiae oblatae, einzig und allein aus seinen natürlichen Kräften bei.

Darum ist es weiter nichts als ein leeres Gerede, wenn die Molinisten fortwährend betonen, es gebe in der Kreatur kein Seiendes, keinen Akt, keine Thätigkeit, welche nicht von Gott wahrhaft und physisch hervorgebracht würde. Wie sie in der natürlichen Ordnung unter diesem Seienden nicht eine Form, einen Akt, sondern den Effekt, die Wirkung oder Thätigkeit verstehen, ebenso fassen sie in der über-

natürlichen Ordnung nicht die Beistimmung zu der Gnade, sondern zu dem „heilsamen Werke“, also zu dem Effekte der Gnade und Zustimmung ins Auge. Zudem ist es ganz und gar sinnlos, die Thomisten zu bekämpfen, weil ihre hinreichende Gnade, die gratia sufficiens, keinen heilsamen Akt besitze, notwendig ohne einen solchen Akt sei. Diese Gnade der „Thomisten“ hat einen heilsamen Akt, mufs notwendig einen solchen haben.

Besieht man sich die Theorie der Molinisten näher, so findet man alsbald, dafs die Gnade der Molinisten, und zwar weder die „non congrua“, noch die „congrua“ ebenfalls ein heilsames Werk hervorbringt. Und in der That! S. 38 Anmerkung sagt unser Autor folgendes: die blofs hinreichende oder specifisch hinreichende Gnade entbehrt immer thatsächlich des heilsamen Werkes. Die specifisch wirksame Gnade dagegen hat immer das heilsame Werk. Warum verhält die Sache sich so? Die hinreichende Gnade besitzt alle physischen Momente, welche der wirksamen zukommen. Der ganze Unterschied zwischen der ausreichenden und wirksamen Gnade besteht darin, dafs der Wille von der einen thatsächlich Gebrauch machen will, von der andern hingegen nicht.

Hier haben wir schwarz auf weifs den Beweis der Molinisten, dafs ihre Gnade eigentlich ganz und gar nicht wirkt. Mit Bezug auf die specifisch oder blofs ausreichende Gnade ist die Sache ohne dies klar, denn diese ist immer thatsächlich ohne das heilsame Werk. Aber auch hinsichtlich der specifisch wirksamen Gnade kann ein Zweifel nicht aufkommen. Denn diese Gnade besitzt als solche, innerlich oder ihrer Natur nach, kein physisch neues Element, sondern nur die Zustimmung des Willens. Hat etwa die Gnade diese Zustimmung hervorgebracht? Nein, davon kann gar nicht die Rede sein. Denn diese wirksame Gnade besitzt nicht mehr und auch nicht weniger physische Elemente als die blofs hinreichende. Die hinreichende aber bringt niemals eine Wirkung hervor. Daraus folgt aber dann, dafs auch die wirksame keinen Effekt hervorbringt. Die Zustimmung des Willens ist folglich nicht ein Werk der Gnade. Es heifst doch allen Denkgesetzen den Krieg erklären, wenn man sagt, die gratia „non congrua“ unterscheide sich entitativ und innerlich, in Bezug auf ihre physischen Elemente, in nichts von der gratia „congrua“, und doch bringe die eine nie, die andere stets eine heilsame Zustimmung des Willens hervor. Die Ursache ist dieselbe, die Wirkungen dagegen sind ganz verschieden. Wer ist demnach, wenn wir der Warheit die Ehre geben, gemäfs der Theorie der Molinisten die wirksame Ursache der heilsamen Zustimmung des Willens? Die Gnade ist es nicht. Folglich mufs es ganz allein der Wille selber sein. Fürchten sich die Molinisten nicht vor der Häresie der Pelagianer? Wir sprechen ja hier von der Zustimmung zu der Gnade, nicht zum „heilsamen Werke“.

Die Molinisten suchen sich zwar zu helfen, kommen aber dabei noch tiefer in den Morast hinein. Sie sagen nämlich, Gott gibt jenen Menschen, die übernatürlich thätig sein werden, auch jene Gnaden, von denen er voraussieht, dafs die Menschen ihnen thatsächlich beistimmen, mit ihnen wirken werden. — Wir fragen: sind diese Gnaden entitativ und innerlich verschieden von denjenigen, denen die Menschen nicht zustimmen, mit denen sie nicht wirken, oder sind sie nicht in dieser Weise verschieden? Die Antwort der Molinisten lautet, wie wir bereits gehört haben, dafs diese Gnaden entitativ und innerlich von den andern nicht verschieden sind. Verhält sich die Sache also, dann hat das Vorauswissen Gottes auf die ganze Angelegenheit nicht den mindesten Einflufs.

Denn abgesehen davon, dafs das Vorauswissen Gottes allein überhaupt gar nichts bewirkt, wie wir alsbald sehen werden, macht ja eben dieses Vorauswissen die Gnade nicht zu einer „congrua oder efficax". Wäre dem anders, so müfste die Gnade, welche Gott auf Grund der Voraussicht mitteilt, sich entitativ und innerlich von der „non congrua" unterscheiden. Gerade dies aber bestreiten die Molinisten. Folglich teilt Gott allen Menschen entitativ und innerlich eine und dieselbe Gnade mit. Gott bewirkt in keiner Weise, dafs diese Gnade für manche Menschen eine „congrua oder efficax" werde. Wohl aber wird dies durch die Zustimmung des Willens bewirkt. Folglich ist die Voraussicht Gottes, selbst wenn sie möglich wäre, was wir entschieden bestreiten, ganz und gar überflüssig. Sie ändert nicht das mindeste an der Gnade selber. Diese Änderung wird durch den freien Willen, nicht aber durch Gott vollzogen. Gott sieht voraus in der Theorie der Molinisten, dafs diese seine Gnade vom freien Willen werde zu einer congrua oder efficax gemacht werden; das ist alles. Er von seiner Seite gibt eine und dieselbe Gnade. So lautet die Wahrheit gemäfs dem System der Molinisten. Alles andere ist versuchte Irreführung. Bewirkte die Gnade selber diese Zustimmung, so wäre sie eben intrinsece efficax.

Die Gnade Gottes bleibt also eine „non congrua", wenn oder weil der Mensch „ipsa uti reapse non vult". Sie wird folglich eine „congrua oder efficax", wenn oder weil der Mensch, „ipsa uti reapse vult." Was ist es nun, wenn der Mensch thatsächlich „ipsa uti reapse non vult"? Welche Macht hat Gott in der Hand, den rebellischen Willen des Menschen zu beugen? Nach der Theorie der Molinisten ist Gott einem solchen Menschen gegenüber einfach ohnmächtig und kraftlos. Er hat keine entitativ und innerlich andere Gnade zur Verfügung.

Dies ist durchaus nicht der Fall, bemerkt unser Autor S. 43., denn nach S. Augustin und Thomas stehen Gott so viele und so mannigfache Hilfsmittel zu Gebote, dafs er auch den verhärtetsten Willen nach Belieben beugen kann, wie und wohin er will, wenngleich diese Instrumente und Hilfsmittel an sich ganz und gar indifferent sein mögen.

Diese Antwort der Molinisten mufs mehr als sonderbar genannt werden. Denn gemäfs ihrer Theorie besitzt Gott ohne dies nur ein einziges Hilfsmittel der Gnade, nämlich die gratia „non congrua". Die gratia „congrua" setzt ja den Willen bereits voraus. Gott selber kann diese seine Gnade auch nicht selber zu einer „congrua" machen, denn dadurch höbe er die Freiheit des Willens auf. Somit hat Gott nur die gratia „non congrua" zur Verfügung. Allein diese Gnade bringt gemäfs der Behauptung unseres Autors niemals eine Beistimmung des Willens hervor, beugt also den Willen nie. Ein anderes Hilfsmittel besitzt aber nach den Molinisten Gott nicht. Damit aber auch die Grundsätze der Philosophie wieder einmal einen vernichtenden Schlag erhalten, versichert uns der Autor, Gott könne durch ganz indifferente Mittel, auxilia de se mere indifferentia, den störrigen Willen zur Ordnung bringen. Wollen wir die gewöhnlichen Denkgesetze hören, so werden sie uns sagen, dafs man durch ein indifferentes Mittel nie und nimmer einen Effekt erzielen könne, selbst wenn keinerlei Widerstand vorhanden ist. Um so weniger wird dann von diesem Mittel ein guter Erfolg zu erwarten sein, so oft es sich um ein widerstreitendes Substrat handelt. Ein indifferentes Mittel und eine sichere Wirkung, das sind Dinge, die sich ebensowenig vereinigen lassen wie Feuer und Wasser.

Gelänge es doch einmal den Ärzten, durch ganz indifferente Mittel zu kurieren!

Sicher wissen S. Augustin und Thomas von vielen und verschiedenen Hilfsmitteln Gottes zu erzählen. Aber es wäre ihnen nie im Leben eingefallen, darunter an sich ganz und gar indifferente Mittel zu verstehen. Vielmehr sagen sie, dafs Gott Mittel zur Verfügung habe, wodurch certissime der gewünschte Erfolg eintreten werde und müsse, was doch mit Bezug auf indifferente Mittel kein halbwegs vernünftiger Mensch behaupten wird und kann.

Also über welche Mittel verfügt Gott, um den verkehrten Willen des Menschen umzuändern? Die Molinisten anerkennen nur jene Mittel, die moralisch auf den Willen einwirken. Allein, alle diese moralischen Mittel bewegen den kreatürlichen Willen hier auf Erden „non sufficienter et efficaciter", wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt. Die Anschauung Gottes ja, die würde den Willen sufficienter et efficaciter bewegen. Aber in diesem Falle wäre der Wille eben nicht mehr hier auf Erden. Folglich besitzt Gott im Systen der Molinisten absolut keine Macht über den Willen, der die Gnade anzunehmen sich weigert. Gott ist ohnmächtig gegenüber der Kreatur. Er besitzt nur jene Gnade, die „congrua" wird, wenn der Wille selber zustimmt, „si uti reapse vult".

Die Molinisten geben dies sogar ohne alles Bedenken zu. Denn schreibt der Autor S. 43, Gott kann die schlechten Willen der Menschen, welche er will, wann er will und wo er will, zum Guten wenden. Allein, daraus folgt noch nicht, dafs diese Bekehrung mit jedem Mittel der Gnade im Menschen durch Gott unfehlbar gewirkt werde, oder gewirkt werden könne. Vielmehr widerspräche dies den Naturen und Wesenheiten der Dinge, die unveränderlich sind. — Da diese Antwort gegen die „Thomisten" gerichtet ist, und diese selber lehren, Gott könne mit moralischem Einflusse die Bekehrung nicht bewirken, so kann sie nur den Sinn haben, Gott bewirke und könne gar nicht die Bekehrung bewirken durch jeden physischen Einflufs. Das aber widerstreitet der Allmacht Gottes. Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere potest. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. unic. ad 3.

Natürlich ist der Autor hier wiederum im hellen Widerspruche mit sich selber. Einige Zeilen früher erklärt er auf das bestimmteste, Gott besitze so viele und so grofse Hilfsmittel der Gnade, dafs er auch den verstocktesten Willen, und zwar durch ganz indifferente Mittel, beugen könne. Gegenüber der Behauptung des Autors, Gott könne den Willen nicht physisch bewegen oder gar prädeterminieren, weil dies gegen die Natur und Wesenheit, die unveränderlich ist, verstiefse, hat die Philosophie keine Antwort. Denn wenn jemand die modi eines Dinges mit der Natur und Wesenheit desselben identifiziert, so verdient er keine Antwort. Selbstverständlich widerspricht diese Ansicht des Autors hier abermals jener auf S. 20, wo gesagt wird, Gott könne den Willen anders bewegen, als seine Natur und Abhängigkeit vom Verstande es verlangt.

S. 45 hören wir vom Autor, dafs auch nach den Molinisten der Wille durch die anregende Gnade Gottes vorherbewegt werde, und im Akte der Zustimmung von der Gnade physisch und innerlich gestärkt und unterstützt sei. — Den ersten Teil dieser Behauptung können wir mit dem Bemerken zugeben, dafs der Wille zwar vorherbewegt wird durch die genannte Gnade, aber nicht sufficienter et efficaciter. Durch

diese Gnade bewegt Gott den Willen, gemäfs dem Geständnisse der Molinisten, nur moralisch. Dagegen ist der zweite Teil der Behauptung durch und durch falsch. Wie soll die Gnade den Willen physisch und innerlich stärken, wenn sie gar nicht auf den Willen einwirkt? Nach der Theorie der Molinisten wirkt der Konkurs Gottes überhaupt nicht auf den Willen, sondern mit dem Willen. Der Konkurs Gottes bezieht sich ausschliefslich auf die Thätigkeit des Willens, nicht aber auf den Willen selber. So schreibt der Autor S. 25: contra vero Molinistae, qui statuunt, concursum Dei directe et immediate tantummodo afficere actum, imo terminative spectatum esse unum idemque cum actu et actione, nullo vero modo directe et per se afficere potentiam voluntatis ut sic, jure meritoque affirmant, Deum secundum ipsos esse quidem causam actionis voluntatis secundum se et secundum esse physicum spectati. Darum ist es durch und durch falsch, dafs der Konkurs Gottes, die Gnade den Willen innerlich und physisch stärke und unterstütze. Innerlich und physisch kann der Wille durch die Gnade nur dann gestärkt und unterstützt werden, wenn dieselbe im Willen selbst ist, auf den Willen einwirkt. Der Akt des Willens, welchen Gott nach den Molinisten einzig und allein wirkt, kann nicht den Willen physisch und innerlich stärken und unterstützen, da er ja als Effekt des Willens aus dem bereits gestärkten Willen, als aus seiner Ursache, hervorgehen mufs. Wäre dem nicht so, dann hätten wir abermals das Kunststück des Herrn Münchhausen vor uns. Es ist also diese Behauptung wiederum nichts anderes als eine beabsichtigte Irreführung.

Wollen die Molinisten die Gesetze der Logik noch mitreden lassen, so müssen sie sagen, der Akt der Zustimmung, nicht der Wille im Akte der Zustimmung, werde durch die Gnade physisch und innerlich gestärkt und unterstützt. Allein, dann ist dieser Akt entweder kein freiwilliger, oder kein übernatürlicher, wie S. Thomas dem Magister der Sentenzen gegenüber beweist, der annahm, der hl. Geist bringe im Gerechten unmittelbar selber den Akt der Liebe hervor. Frei und übernatürlich zugleich ist der Akt der Zustimmung nur dann, wenn er aus dem übernatürlich vervollkommneten Willen hervorgeht. Im System der Molinisten wird aber nicht der Wille übernatürlich vervollkommnet, weil die Gnade gar nicht auf den Willen, sondern nur auf den Willensakt wirkt. Reden die Molinisten, wie unser Autor S. 45, trotzdem von einer physischen und moralischen Erhebung des Willens in die übernatürliche Sphäre, so hat dies absolut keinen Sinn und enthält höchstens eine grobe Unwahrheit. Dies könnte nur durch eine dem Willen selber eingeprägte, nicht aber angebotene Gnade geschehen.

Die aktuelle Gnade ist, so versichert uns der Autor S. 46, auch nicht „versatilis“, oder „pendula“, denn sie verfolgt konstant einen Zweck, von dem sie durch keine Macht abgelenkt werden kann. Dieser Zweck, dieses Ziel ist das „heilsame Werk“. — Der Autor verteidigt damit eine Gnade, die „infallibel“, „invincibel“, „insuperabel“ genannt werden mufs. Denn jene Gnade, die durch keine Macht von ihrem Ziele, dem heilsamen Werke, abgebracht werden kann, kann man auch nicht anders nennen als unfehlbar, unbesiegbar, unübertrefflich. Wie kommt nun der Autor zu einem Vorwurfe gegenüber den „Thomisten“, dafs sie eine Gnade lehrten, die infallibel, invincibel, insuperabel sei. Die Sache ist nicht recht begreiflich.

Ist es denn aber auch wahr, dafs der Gnade im Sinne der Moli-

nisten die genannten Eigenschaften zukommen? Nein, es ist nicht wahr. Denn eine Gnade, die durch die Zustimmung, oder durch die Nichtbeistimmung verändert, bestimmt wird, ist und bleibt in sich, oder ihrem Wesen nach, „versatilis“ und „pendula“. Dafs die Gnade konstant einen Zweck, das heilsame Werk, nicht die Sünde oder irgend ein anderes natürliches Ziel anstrebe, das begreift jedermann. Aber niemand begreift, dafs man die Gnade aus diesem Grunde nicht „versatilis“ und „pendula“ nennen dürfe. Denn versatilis und pendula ist nach der gewöhnlichen Auffassung jede Gnade, die in sich keinerlei Bestimmung hat, sondern entweder „non congrua“ bleiben, oder „congrua“ werden kann, je nachdem der Wille zustimmt oder nicht. Das Wort: versatilis und pendula besagen doch wohl nur, dafs die Gnade in sich ganz und gar unbestimmt, aber bestimmbar sei. Nun erklärt uns aber der Autor selber, dafs die Gnade durch die Zustimmung des Willens „congrua“ werden, durch die Nichtbeistimmung „non congrua“ bleiben könne. Sind nun diese beiden Gnaden etwa eins und dasselbe? Eine differentia specifica, die im Substrate, also hier in der Gnade, keinen Unterschied hervorbringt, ist eben keine differentia specifica. Dann bleibt die Gnade folgerichtig versatilis und pendula. Der nächstfolgende Satz des Autors, der Mensch könne diese Gnade vernachlässigen, steht im diametralen Gegensatze zu dem frühern, dafs diese Gnade durch keine Macht von ihrem Ziele abgelenkt werden könne. Nichts als Widersprüche mit der Theorie und mit sich selber weist das Buch unseres Autors auf, so dafs man nie weifs, was es eigentlich will und verteidigt.

Dies beweist der Autor abermals auf S. 47. Da spricht der Autor von motus „sollicitantes quidem“, also von der Gnade, die anregt, aber nicht „physisch bestimmt“. Ebenso kann der Mensch dieser Gnade zustimmen oder nicht zustimmen. Früher haben wir das gerade Gegenteil gehört. Diese Gnade regt den Menschen an, bewegt ihn moralisch oder objektiv, und erhebt zudem auch noch den Willen innerlich und physisch zu der übernatürlichen Sphäre. Wie dies möglich ist, ohne dafs Gott im Willen selber wirke, also den Willen dazu determiniere, das hat uns der Autor zu sagen vergessen. Der Autor bestreitet aber, dafs der Wille „ab alio determinetur“. Und doch mufs nach ihm der Wille, um einen heilsamen Akt auszuführen, von der Gnade innerlich und physisch gestärkt und erhoben, nicht blofs der Verstand moralisch erleuchtet und inspiriert sein. Leider bringt dies Wunder Gott selber nicht zustande, nämlich, dafs er den Willen physisch und innerlich stärke und erhebe, dabei aber nicht determiniere, d. h. eine bestimmte Form gebe, so oft es sich um die aktuelle Gnade, also um die Bewegung handelt. — Der Wille mufs unter dem Einflusse der Gnade indifferent für die Thätigkeit bleiben. Daraus folgt aber nicht, dafs er, von der Gnade angeregt und bewegt, blofs durch seine Naturkräfte thätig sei, oder wenigstens thätig zu sein anfange. S. 120 hören wir das gerade Gegenteil. — Also die Gnade mufs den Willen indifferent lassen. Wenn er aber thätig ist, so geschieht dies nicht blofs durch die natürlichen Kräfte, sondern auch durch die Gnade. Darum ist das ganze Werk von der Gnade. Und warum dies? Offenbar, weil die Gnade den Willen indifferent läfst ad agendum. Das ganze Werk stammt vom Willen, nicht insofern er rein gemäfs den natürlichen Kräften thätig ist, sondern insofern er das durch die Gnade innerlich und physisch über seine natürlichen Bedingungen erhobene und gestärkte Princip seiner Thätigkeit ist. — Die Gnade wirkt somit aus dem Grunde das ganze heilsame Werk,

weil sie den Willen zu dem indifferenten Princip der Thätigkeit macht, d. h. zu jenem Princip, aus welchem das heilsame Werk folgen oder auch nicht folgen kann. Gegenüber einer Argumentation dieser Art läſst sich allerdings nichts Vernünftiges mehr sagen. Es wäre alles umsonst. Wie Gott, der den Willen völlig indifferent läſst für die Thätigkeit, dennoch die Ursache eben dieser Thätigkeit des Willens genannt werden könne, das ist und bleibt ein für allemal unbegreiflich. Gott bestimmt den Willen nicht zu der Thätigkeit, diese Bestimmung ist ausschlieſslich Sache des Willens. Nichtsdestoweniger ist Gott die ganze Ursache der Thätigkeit, welche aus dem selbstbestimmten Willen hervorgeht. Was will man noch mehr?

Damit, so versichert uns der Autor S. 48, ist die Antwort auf die Frage des Apostels: quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? von selber gegeben. Bei diesem Werke der „discretio" gebührt der Hauptanteil nicht dem Menschen, sondern der Gnade. Und warum dies? Offenbar aus dem Grunde, weil die Gnade den Menschen indifferent läſst ad agendum, und gerade das „agere" die „formalis discretio" bildet. Nicht doch, antwortet uns der Autor, die „discretio" gebührt einzig und allein Gott, denn 1. hat die Gnade bei der „discretio formalis" physisch und moralisch den Hauptanteil, indem alle Aktivität, alles Bestreben in diesem Wirken vom Menschen herstammt, insofern er mit neuen physischen Kräften ausgestattet und moralisch bewegt ist. — Es ist jedoch dabei nicht zu vergessen, daſs diese neuen physischen Kräfte und moralische Bewegung den Menschen vollkommen indifferent lassen ad agendum, und daſs im „opere salutari", also im agere, die „discretio formalis" liegt; 2. aber ist auch die „radicalis discretio" einzig und allein bei Gott, mit Auschluſs einer jeden Mitwirkung von Seite des Menschen, und ohne Rücksicht auf die Verdienste, welche von der wirksamen Gnade in der Folge hervorgebracht werden. Und wieso dies? Ja, Gott gibt dem Menschen die Gnade, weil er voraussieht, daſs der Mensch dieser Gnade zustimmen, mit dieser Gnade mitwirken werde. Aus diesem Grunde schlieſst die „radicalis discretio" Gottes alle Mitwirkung des Menschen und jedes Verdienst aus. Darum sind die Worte des hl. Paulus, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Rom. 9. 16) auch im molinistischen Sinne vollkommen wahr. Diese Beweisführung des Autors möge verstehen, wer es vermag. Mit den vom Autor bisher vorgebrachten Anschauungen stimmt sie nicht.

S. 52 bemerkt der Autor, es hänge einzig und allein von der Auswahl Gottes, von seiner electio ab, welche Gnaden wir empfangen werden. Verhält sich die Sache also, wozu braucht dann Gott die Voraussicht, daſs wir diesen Gnaden zustimmen, mit ihnen wirken werden? Ist es „in unius Dei electione" gelegen, die Gnade zu verleihen, so ist die Voraussicht ganz und gar überflüssig. Dann kann Gott ja die aus sich wirksame Gnade wählen. Dies trifft thatsächlich zu, wie wir in der Folge noch nachweisen werden. Nein, das ist nicht der Fall, sagt uns der Autor, sondern es hängt auch vom freien Gebrauche ab, ob jene übernatürliche Hilfe eine wirksame, oder aber eine unwirksame ist. (S. 53). Dem zufolge hängt es wiederum nicht einzig und allein von der „electio" Gottes ab, was doch unmittelbar früher behauptet wurde. Es hängt auch vom Gebrauch der Gnade ab, allein, versichert uns der Autor, diese bedingungsweise vorausgesehenen Verdienste sind keine wahren und realen Verdienste. S. 53. Also nichtsdestoweniger hängt es auch von diesen nicht wahren und

realen Verdiensten ab, ob die Gnade wirksam, oder aber unwirksam bleibe. Das ist schwer zu begreifen.

Die Behauptung der „Thomisten", dafs der Mensch, gemäfs der Theorie der Molinisten, Gott keinen Dank schulde, ist ganz und gar falsch. Denn obgleich die wirksame und die nicht wirksame Gnade entitativ und physisch das gleiche Geschenk Gottes bilden, so ist doch die wirksame moralisch eine unvergleichlich gröfsere Gabe Gottes, weil in dieser auch der gute Gebrauch der Gnade und das übernatürliche Verdienst dem Menschen verliehen wird. Wer könnte es auch in Zweifel ziehen, dafs Gott, der eine blofs hinreichende Gnade geben kann, moralisch etwas viel Gröfseres mitteilt, wenn er die Gnade, die er als eine wirksame voraussieht, auch als eine wirksame verleiht! Wirksam aber wird die Gnade einzig und allein durch die Zustimmung des Willens.

Da soll sich nun ein Mensch auskennen! Das einemal wird die Gnade von Gott als eine wirksame verliehen, mit der absoluten Absicht Gottes, dafs sie eine wirksame sei. Das anderemal dagegen wird der Wille nicht von Gott oder seiner Gnade, sondern einzig und allein von sich selbst bestimmt und bewegt. Der Wille bleibt bei der Bewegung Gottes vollkommen indifferent ad agendum. Die gratia „non congrua" unterscheidet sich entitativ und innerlich nicht von der „congrua". Was heifst denn dann eigentlich wirksam, efficax sein? Efficax, erklärt der Autor, ist jene Gnade, die geeignet ist in Wirklichkeit ein gutes Werk hervorzubringen, obgleich sie es nicht in unfehlbarer Weise wirkt. Sensu generico omne auxilium vere sufficiens est efficax, i. e. aptum est ad revera efficiendum opus bonum, consensum salutarem, neque tamen sensu specifico i. e. non infallibiliter efficit. S. 53. Anmkg. — Das heifst doch alle Begriffe einfach auf den Kopf stellen. Wofür sollen wir also Gott eigentlich danken, wenn seine Gnade uns noch vollkommen indifferent läfst ad agendum, und die Hauptsache gerade in diesem „agere" liegt, die „formalis discretio" in diesem agere besteht? Die Gnade bewirkt ja nicht dieses „agere", denn actio non progreditur nisi ab agente determinato, erklärt der hl. Thomas, und diese Determinierung wird gerade bestritten.

Die „Thomisten" verstehen die Molinisten immer falsch, erklärt unser Autor S. 55. Denn bevor der Mensch dieser Gnade in Wirklichkeit zustimmt, mit ihr wirkt, ist sie schon in ihrer Weise in actu primo efficax, und dies nicht blofs mit Bezug auf die Wirksamkeit der Kraft, sondern auch hinsichtlich der Wirksamkeit des Zusammenhanges, des infalliblen Konnexes mit der heilsamen Beistimmung. Mit andern Worten: vor der realen Zustimmung ist die Gnade efficax in sensu specifico. Was ist denn diese efficacia in sensu specifico? Der Autor hat es uns in der frühern Anmerkung gesagt. Die gratia efficax in sensu specifico ist jene, welche infallibiliter eine Zustimmung des Willens hervorbringt.

Hier stehen wir vor einer neuen Merkwürdigkeit. Die Gnade, welche Gott dem Menschen mitteilt, beläfst ihm seine volle Indifferenz ad agendum. Und eben diese Gnade ist efficax in sensu specifico, d. h. sie bringt infallibel die Zustimmung des Willens hervor. Sie ist wirksam mit Bezug auf die Kraft und auf den infalliblen Konnex der Beistimmung des Willens. Früher war die gratia „non congrua" und die gratia „congrua" entitativ und innerlich eins und dasselbe.

Das ist nun, sagen wir, eine ganz sonderbare Ansicht. Die

„Thomisten“ erklären, die Gnade sei wirksam oder efficax, bevor der Mensch dieser Gnade in der Wirklichkeit zustimmt, mit ihr wirkt. Und diese Gnade ist nach den Molinisten wirksam mit Bezug auf die Kraft und in Bezug auf den Zusammenhang, den infalliblen Konnex mit der heilsamen Zustimmung. Warum greift denn der Autor dann fortwährend die „Thomisten“ an, dafs sie eine derartige Theorie verteidigen? Die „Thomisten“ behaupten durchaus nichts anderes, als dafs die Gnade vor der realen Zustimmung des Willens efficax in sensu specifico sei, d. h. infallibiliter die Beistimmung des Willens hervorbringe. Also warum dieser offene Kampf gegen die „Thomisten“? Wir haben es hier wiederum mit einer beabsichtigten Irreführung von Seite der Molinisten zu thun. Die Gnade ist nach der Doktrin der Molinisten nur efficax in actu primo, also der Möglichkeit nach. In actu secundo, d. h. in der Wirklichkeit wird sie efficax durch die Zustimmung des Willens. Da nun die Gnade in actu primo, in der Möglichkeit sich wie die Potenz verhält, so ist die Zustimmung, wodurch sie in den actus secundus, in die Wirklichkeit der efficacia versetzt wird, der Akt. Folglich steht die Zustimmung des Willens trotz allen Protestes der Molinisten, als Akt der Gnade, höher als die Gnade selber, die sich wie die Potenz verhält. So erweisen sich denn die unerbittlichen Gesetze der Logik weit stärker als alle gegenteiligen Beteuerungen und Versicherungen der Molinisten. Die Bewegung Gottes, die mit dieser Bewegung identische Kraft Gottes, Gott selber ist die Potenz, und die Zustimmung des freien Willens ist der entsprechende Akt, wodurch die Gnade in actu secundo ist.

Nein, und abermals nein, sagt der Autor S. 55, die Gnade hat ihre Wirksamkeit, die efficacia von einer äufsern Form, nämlich vom Wissen Gottes, von der Voraussicht Gottes. Dies, so versichert uns der Autor, ist die Lehre des hl. Thomas: Quodl. 12. a. 3. ad 2. Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 3. ad 7, et 8.

Nun denn, die Sache ist wichtig, schlagen wir darum den heil. Thomas auf. Thesis: utrum Praedestinatio sit certa. Einwurf: et videtur quod non. Quia possibile est praedestinatum damnari: sicut Petrum, si fuisset statim mortuus quando peccavit Christum negando. Si vero dicas, quod praedicta locutio est de dicto vera, de re vero non; contra: quia hoc habet locum in formis separabilibus. Sed haec forma quae est Praedestinatio est inseparabilis. Antwort des heil. Thomas: Ad secundum dicendum quod bona est distinctio. Sed ad objectum de formis dicendum quod aliter est de formis realibus, et aliter de praedicatis quae important aliquid pertinens ad actum rationis. Quia in primis, scilicet in realibus si in eis debeat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione. In secundis non requiritur, sed oportet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico quod iste praedestinatus potest considerare vel ut in se, vel ut cognitioni relatus. Et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

Von welcher Kenntnis, scientia spricht hier der hl. Thomas? Das hat uns eben der Autor sehr sorgfältig verschwiegen. Warum? Das werden wir alsbald sehen. Es ist hier, wie die Überschrift des Artikels sattsam andeutet, die Rede von der Prädistination. Was alles zu der Prädestination gehört, sagt uns der hl. Thomas an dieser Stelle selbst sehr genau: Praedestinatio est quaedam pars divinae Praevidentiae. Providentia autem dicit directionem aliquorum in finem. Et haec praesupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo Praedestinatio habet certitu-

dinem ex parte scientiae Dei, qui non potest falli. Et ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere. Et ex parte Providentiae, quae certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

Also nicht die Voraussicht, sondern der Wille Gottes, dem nichts zu widerstehen vermag, bildet den Grund der Prädestination. Dies erklärt der hl. Thomas ausdrücklich hier in der Antwort auf den ersten Einwurf. Es heifst nämlich: Praedestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium praedestinatum salvari, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate et praevidentia. Et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia est futurorum prout sunt in praesenti. Et secundum hoc sunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis. Ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec effluunt et ordinantur ex Dei voluntate. Et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes. Et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur. Non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quo Deus vult ea esse. Et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Von welchem Wissen Gottes spricht also hier der hl. Thomas? Vom Wissen, welches durch den Willen Gottes bestimmt ist. Nicht das Wissen Gottes bildet die Ursache der Dinge, erklärt der englische Lehrer an ungezählten Stellen, sondern der zu dem Wissen hinzutretende Wille. Voluntas Dei est principium totius entis. Das Wissen Gottes, als solches, hat einzig und allein nur das Mögliche, nicht aber das Zukünftige zu seinem Gegenstande. Soll Gott das Zukünftige sehen, so mufs zu dem Wissen der Wille Gottes hinzukommen, wodurch etwas zukünftig wird. Darum treibt der Autor einen argen Mifsbrauch, macht er sich einer ganz famosen Fälschung der Doktrin des hl. Thomas schuldig, wenn er denselben lehren läfst, die Voraussicht der guten Werke bilde die Ursache der Gnade. Damit wäre das Wissen Gottes Ursache der Dinge, was nach dem hl. Thomas absolut unwahr ist. Weil Gott vorausweifs, dafs der Mensch von der Gnade in Zukunft werde einen guten Gebrauch machen, deshalb erteilt Gott die Gnade, tritt der Wille Gottes zu dem Wissen hinzu. So läfst der Autor den heil. Thomas sagen. Der englische Lehrer behauptet aber, damit Gott überhaupt etwas Zukünftiges wisse, müsse der Wille zu dem Wissen hinzukommen. Ohne diesen Willen wisse Gott gar nicht, dafs etwas zukünftig sei, denn nicht das Wissen, sondern der Wille bilde die Ursache der Dinge. Es liegt somit eine offene Fälschung des Autors vor.

Die zweite Stelle aus S. Thomas, welche der Autor für sich anruft, ist Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 3. Wir haben früher schon nachgewiesen, dafs der hl. Thomas hier mit ausdrücklichen Worten leugnet, dafs die Voraussicht Gottes die Ursache der Vorherbestimmung bilde. Die gegenteilige Ansicht verstöfst nach S. Thomas contra Scripturam et dicta Santorum. Das ist also die zweite Fälschung des Autors. Wir haben demnach schon hier einen Vorgeschmack daran, wie der Autor mit den Stellen des hl. Thomas umgeht.

S. 56 endlich erklärt unser Autor, dafs auch die eigene Behauptung, die Gnade habe ihre Wirksamkeit, efficaciam von einer äufsern Form, vom Vorauswissen Gottes, wiederum ganz und gar falsch sei. Die Gnade habe vielmehr ihre Wirksamkeit von der wirklichen

Zustimmung, von dem actus elicitus salutaris. Dieser Actus elicitus müsse als die Form betrachtet werden, welche der Gnade, die thätig ist und jeden Akt hervorzubringen strebt, ihre letzte Vollkommenheit, das letzte Complementum mitteilt. Dieser consens bilde demnach die causa formalis der Wirksamkeit.

Wir wollen uns mit diesem neuen Widerspruche des Autors, mit allem, was er bisher vorgebracht hat, nicht länger beschäftigen. Der Autor bleibt sich nicht eine Seite seines Buches gleich, aufser darin, dafs er im beständigen Widerspruche mit sich selber lebt. Nur eine kleine Bemerkung wollen wir uns erlauben. Es ist ein völliger Widersinn, zu behaupten, der Akt, also der Effekt, die Wirkung der Potenz bilde die formelle Vollendung, das letzte formale Complementum eben dieser Potenz. Die Potenz, welche nicht formell und endgültig vollendet ist, welcher das letzte formelle Complementum fehlt, geht gar nicht in den Akt über, bringt keinen Akt hervor. Der zweite helle Widerspruch liegt darin, dafs der Effekt, die Wirkung, die eigene Ursache formell vollenden, formell kompletieren soll! Um so etwas niederschreiben zu können, mufs man von den Grundsätzen der Philosophie absolut keine Ahnung haben. Die Wirkung, der Effekt ist nicht allein verschieden, sondern auch getrennt von der Ursache, oder mit andern Worten, ist etwas für die Ursache Äufserliches. Die Form dagegen, das formelle Complement ist für die Ursache etwas Innerliches. Nun haben wir aber mehr als einmal vom hl. Thomas gehört, die Thätigkeit der Kreatur sei etwas Heraustretendes, egrediens aus ihrer Ursache. Daraus ist klar, dafs der Autor von den Grundsätzen der Philosophie nicht genügende Kenntnisse besitzt.

Daraus ergiebt sich zur Evidenz, dafs der Autor auf wenigen Seiten wenigstens viermal seine Ansicht ändert. Zuerst wird uns gesagt, die Gnade sei innerlich und entitativ nicht verschieden. Einen Unterschied bewirke der Gebrauch oder der Nichtgebrauch dieser Gnade durch den Willen des Menschen. Dann hören wir, dieser Unterschied stamme von der freien Wahl Gottes, von einer electio. Dann belehrt man uns, dieser Unterschied werde von der Voraussicht Gottes bewirkt. Weiter heifst es, die Gnade sei vor der thatsächlichen Zustimmung schon efficax in sensu specifico. Ferner bildet die Zustimmung des Willens den formellen Grund, dafs die Gnade eine wirksame ist. Welche von diesen wandelbaren Ansichten des Autors ist nun die richtige? Das ist schwer zu sagen. Denn der Autor vertritt alle, je nachdem er dieser oder jener Schwierigkeit gegenübersteht. Im Grunde genommen verteidigen die Molinisten aber stets eine und dieselbe Theorie, nämlich, die Gnade ist indifferent, ist nur in actu primo, also der Möglichkeit nach wirksam. Sie wird aber in der Wirklichkeit wirksam durch die freie Selbstbestimmung des Willens. Nicht die Gnade determiniert den Willen für die Zustimmung, sondern der Wille selber bestimmt sich dazu. Durch diese Zustimmung des freien Willens aber wird die Gnade eine gratia „congrua oder efficax in actu secundo“ oder in der Wirklichkeit.

Es ist nichts als ein flagranter Widerspruch, wenn die Molinisten einerseits die hinreichende und die wirksame Gnade, die gratia „non congrua“ und die gratia „congrua“, entitativ und innerlich identisch sein lassen, andererseits aber doch wieder behaupten, die wirksame Gnade komme durchaus von Gott, Gott bilde den eigentlichen Grund, dafs die Gnade eine wirksame ist, alles müsse Gott zugeschrieben werden. Die Voraussicht Gottes als solche entfaltet überhaupt

keinerlei Thätigkeit, kann somit die Gnade nicht zu einer wirksamen machen, und die electio Gottes hat dort keinen Platz, wo sie auf die Zustimmung Rücksicht nehmen mufs. So hat der englische Lehrer ausdrücklich erklärt. Non enim potest dici quod Praedestinatio supra certitudinem Providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem Praescientiae; ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium. Sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet de salute. Sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte Praescientiae eventus. Et sic Praescientia esset causa Praedestinationis, nec Praedestinatio esset per electionem praedestinantis. Quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 3.

Hier haben wir die Ansicht des englischen Lehrers über die Theorie der Molinisten. Die Gnade hat nach den Molinisten nur ein Ziel, von welchem sie nicht abgelenkt werden kann. Dieses Ziel ist das heilsame Werk. Nun sieht aber Gott voraus, was der Mensch mit dieser Gnade anfangen, ob er sie benutzen, oder nicht benutzen wird. Gott besitzt somit die Praescientia eventus. Diese Praescientia eventus bildet dann den Grund, dafs Gott die gratia „congrua oder efficax" gibt. Wo ist hier noch für Gott die Freiheit der Wahl, die electio? Gott ist ja an die Zustimmung, oder an die Nichtbeistimmung gebunden. Diese beiden sind für Gott bestimmend oder mafsgebend. Gott ordnet alle Menschen gleichmäfsig zu dem einen Ziele, zu dem „heilsamen Werke". Aber von dem einen weifs Gott voraus, dafs er zustimmen, von dem andern, dafs er nicht zustimmen werde. Daraus ist klar, dafs eigentlich immer die Zustimmung oder die Nichtbeistimmung für Gott und seine Gnade den Ausschlag gibt. Denn Gott richtet seine Gnade je nach dieser Bestimmung des Willens ein.

Die Lehre der Molinisten ist demnach selbst in dem Falle, als sich die gratia „non congrua" innerlich und entitativ von der gratia „congrua" unterschiede, ganz und gar falsch. Umsomehr ist sie dann bei der gegenseitigen Identität durch und durch unwahr. Darum hilft der Theorie der Molinisten auch die Voraussicht Gottes mit Bezug auf die Umstände und Gelegenheiten, unter welchen der freie Wille zustimmen oder nicht zustimmen wird, in keiner Weise auf die Beine. Denn nie und nimmer darf zugegeben werden, dafs die Voraussicht Gottes den Grund der wirksamen Gnade abgebe. Die Voraussicht Gottes als solche bildet niemals die wirksame Ursache für irgend etwas. Ihr Gegenstand oder Objekt ist das Mögliche, nicht aber das Wirkliche oder das Zukünftige. Der Wille, das decretum, ist wirksame Ursache.