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-761873

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: 03.07.2025

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

auch die Kirche, diese Säule und Grundfeste der Wahrheit, uns den hl. Thomas nicht so angelegentlich empfehlen und würde sicher nicht den Anschlufs an ihn verlangen. An Thomas sich in dem Sinne anschliefsen, in dem die Kirche es will, das bedeutet nicht blofs sichere Erkenntnis der Wahrheit aus hellen, lichten Gründen, es bedeutet auch wahren Fortschritt auf fester Grundlage und in einem festen Geleise. In einem anderen Sinne an Thomas uns anschliefsen zu wollen, als die Kirche und die höchste Auktorität in der Kirche es will, liegt uns sehr fern. Den Anschlufs aber, den wir wollen, verlangen wir von allen katholischen Dogmatikern, weil wir in den Äufserungen der höchsten kirchlichen Auktorität mehr als einen blofsen Wunsch sehen, und weil wir fest überzeugt sind, dafs das wahre Gedeihen, die Blüte und der Fortschritt der Theologie und speciell der Dogmatik nur auf diesem Wege erreicht werden kann. Und nur auf diesem Wege kann auch etwas anderes noch erreicht werden, dessen es gerade gegenwärtig, im Kampfe mit dem Unglauben und den destruktiven Mächten, besonders bedarf, — die Einigkeit der katholischen Theologen.

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Forts. von Bd. X, S. 275.)

Das Wissen Gottes mit Bezug auf das Zukünftige.

Die Thomisten unterscheiden einen dreifachen Zustand der Dinge mit Bezug auf ihre Existenz, ihr Dasein. Manche Dinge können in das Dasein gerufen werden, die Existenz erhalten. Allein sie hatten weder jemals dieses Dasein, noch besitzen sie es gegenwärtig. Darum sind sie weder in sich, d. h. aufserhalb ihrer Ursachen, noch in ihren Ursachen bestimmt, determiniert. Andere dagegen hatten schon einmal das Dasein, oder besitzen es gegenwärtig. Sie waren somit schon einmal durch ihr Dasein bestimmt oder sind es noch jetzt und zwar aufserhalb ihrer Ursache. Die Dinge der erstern Art nennen die Thomisten mögliche, die der letztern vergangene, beziehungsweise gegenwärtige. Die möglichen Dinge sind

weder in sich, noch in ihrer Ursache bestimmt, die vergangenen und gegenwärtigen haben ihre Bestimmung sowohl in sich, als auch in ihren Ursachen. Denn da sie thatsächlich zur Existenz gelangt sind, so mufste auch ihre Ursache wenigstens der Natur und Kausalität nach früher dazu bestimmt sein, indem ein bestimmter Effekt nur aus einer bestimmten Ursache hervorgehen kann. I. Sent. d. 45, q. 1. a. 3.

Zwischen diesen beiden liegt nun eine dritte Gattung von Dingen. Wir nennen sie zukünftige. Diese müssen irgend eine Bestimmung oder Determinierung haben, andernfalls unterschieden sie sich nicht von den möglichen. Die möglichen als solche kann man nicht zukünftige nennen, wie von selber einleuchtet. Sie können diese ihre Bestimmung oder Determinierung aber auch nicht in sich, d. h. aufserhalb ihrer Ursachen haben. Denn in diesem Falle wären sie nicht zukünftige, sondern vergangene oder gegenwärtige. Folglich müssen sie, um sich von den möglichen und von den vergangenen, sowie von den gegenwärtigen zu unterscheiden, diese ihre Bestimmung oder Determinierung in ihren Ursachen haben.

Die zukünftigen Dinge lassen sich wiederum in zwei Arten einteilen. Es gibt solche, deren unmittelbare Ursache schon so bestimmt, determiniert ist, dafs dieselbe durch nichts gehindert werden kann, infolge dessen mit Notwendigkeit einen Effekt hervorbringen wird. Andere zukünftige Wesen dagegen sind, deren Ursache gehindert werden kann, oder überhaupt nie mit Notwendigkeit thätig ist. Die Ursachen der erstern Art nennen die „Thomisten“ notwendige, die der letztern kontingente oder auch freie Ursachen.

Wir sagten früher, die zukünftigen Dinge müfsten irgend eine Bestimmung oder Determinierung haben, um sich von den möglichen zu unterscheiden. Ebenso erklärten wir, sie könnten diese ihre Bestimmung nicht in sich, aufserhalb ihrer Ursache haben, um nicht mit den vergangenen oder gegenwärtigen zusammen zu fallen. Folglich, so sagten wir, müssten die zukünftigen Dinge ihre Determinierung in ihren Ursachen besitzen. Handelt es sich nun um die zukünftigen Dinge, die notwendig eintreten werden, notwendig zu ihrem Dasein gelangen werden, so ist die Schwierigkeit bald behoben. Diese Dinge sind nämlich in ihrer nächsten oder unmittelbaren Ursache bestimmt oder determiniert. Ihre Ursache selber, die nächste, unmittelbare Ursache, ist schon mit Notwendigkeit für ihre Thätigkeit und ihre Wirkung bestimmt. Allein, ganz anders verhält sich die Sache mit Bezug auf die

kontingenten und freien Effekte oder Thätigkeiten. Wollten wir annehmen, dafs auch diese in ihrer nächsten, unmittelbaren Ursache bestimmt seien, so würden wir ihnen damit die Kontingenz oder Freiheit nehmen. Kontingent, beziehungsweise frei, sind diese Dinge ja nur deshalb, weil ihre Ursachen kontingent, d. h. nicht bestimmt sind zu diesem oder jenem Effekte. Wir fassen hier vorzüglich die freien Ursachen in das Auge. Ist darum der Wille zu einer Thätigkeit bestimmt, so folgt ohne weiters, nur der Natur und Kausalität nach später, der Zeit nach aber zugleich der Akt, die Thätigkeit des Willens. Darum kann man nicht sagen, diese Thätigkeit sei mit Bezug auf den schon bestimmten, determinierten Willen eine zukünftige. Das Wort: zukünftig schliefst einen Zeitunterschied in sich.

Wo hat also die zukünftige freie Handlung ihre Determinierung oder Bestimmung? irgendwo mufs sie dieselbe haben, andernfalls wäre sie eine blofs mögliche, nicht aber eine zukünftige Handlung. Im Willen, in der nächsten, unmittelbaren Ursache kann ihre Determinierung auch nicht liegen, denn sobald der Wille determiniert ist, setzt er seine Thätigkeit, folglich ist diese Thätigkeit nicht eine zukünftige. Es bleibt darum nur die eine Möglichkeit offen, dafs wir annehmen, die freien Handlungen seien deshalb zukünftige, und nicht blofs mögliche, weil ihre erste Ursache, Gott, bestimmt, determiniert ist. Darum müssen wir sagen, die freien kontingenten Effekte oder Wirkungen seien deshalb zukünftige, nicht blofs mögliche, weil Gott, ihre erste und oberste Ursache, bestimmt ist. Eine andere Bestimmung, sei es in den freien Effekten selber, oder in der nächsten, unmittelbaren Ursache, ist nicht zulässig. Nun stellt sich sofort eine andere Frage ein. Wodurch wird denn Gott, die erste Ursache, als Ursache bestimmt, determiniert? Die Molinisten erklären, durch das Wissen; die Thomisten behaupten, durch den freien Willen Gottes. Stellen wir die Frage anders: was ist in Gott Ursache der Dinge, sein Wissen, oder sein freier Wille? Der hl. Thomas lehrt: die Ursache der Dinge ist das durch den freien Willen bestimmte Wissen Gottes.

Sciendum est ergo quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset. Sed inquantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificis ostendit finem.

Secundo voluntas ejus intendit finem illum. Tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum . . . Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quae imperat actum. Unde patet quod malum quod est deviatio a forma et a fine non causatur per scientiam Dei. Sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequentur formam divinae artis et finem; non tamen ita quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati. Et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod inquantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo. I. Sent. d. 38. q. 1 a. 1. — Scientia artificis non est completa causa artificiati nisi addatur voluntas, ut dicit Philosophus in 9. Metaph. Et similiter est etiam de scientia Dei. l. c. ad 1. — Voluntas habet completam rationem causae inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, quod est causa causarum. Unde et imperium super alias vires habet. Et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. l. c. ad 4.

Warum kann nicht das Wissen Gottes allein für sich, ohne Hinzutritt des Willens, die Ursache der Dinge sein? Dies kann aus dem einfachen Grunde nicht geschehen, weil das Wissen als solches sich den Gegensätzen gegenüber gleichmäfsig verhält. Ein und dasselbe Wissen umfafst die Gegensätze. Darum mufs das Wissen Gottes bestimmt werden zu dem einen der Gegensätze durch den Appetitus oder Willen. Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma, manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat — cum sit eadem scientia oppositorum — non produceret determinatum effectum, nisi

determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9. Metaph. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia secundum quod est causa rerum consuevit nominari scientia approbationis. Summ. theol, 1. p. q. 14. a. 8.

Eine Wahrheit von gröfster Bedeutung ist demnach die, dafs nicht das Wissen Gottes, sondern ein freier Wille, also das decretum, wie die Thomisten sagen, den eigentlichen Grund, die wirksame Ursache der Dinge ausmacht. Das Wissen Gottes als solches bezieht sich nur auf die möglichen Dinge. Darum schliefst es keinerlei Kausalität in sich. Das Mögliche besagt nur, dafs in Gott die Potenz, die Macht vorhanden ist, einem Dinge das Dasein mitzuteilen. Darum folgt aus dem Wissen Gottes als solchem in gar keiner Weise, dafs ein Ding zukünftig sei. Dies sich stets vor Augen zu halten ist in unserer Frage von entscheidender Wichtigkeit. Niemals, sagt der hl. Thomas, geht aus dem Wissen ein Effekt hervor, aufser mittelst des Willens, also des Dekretes, denn der Wille schliefst seinem innersten Wesen nach einen Einflufs auf das Gewollte in sich. Dadurch unterscheidet sich der Wille ganz wesentlich von dem Wissen. Sciendum quod scientia inquantum scientia non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente. Sed forma inquantum hujusmodi habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso. Et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute. Et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae. In quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente. Et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum involita; sicut a substantia nunquam exit actio, nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo, in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam in Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium. Unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas. Aliud ex parte ipsarum

rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae. Et ideo, res scitae a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum. Nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur. Quaest. disp. de veritate. q. 2. a. 14.

Aus dem Gesagten geht zur Evidenz hervor, dafs die zukünftigen Dinge den Grund ihres Zukünftig-sein nicht im Wissen Gottes, sondern einzig und allein nur in seinem Willen, in dem Dekrete haben können. Der Wille Gottes, nicht sein Wissen ist Ursache der Dinge. Sagt man darum z. B., Gott wisse deshalb die Dinge voraus, weil sie zukünftig sind, so deutet man nicht die Ursache ihres Seins damit an, sondern die Ursache der Schlufsfolgerung. Wenn nämlich die Dinge zukünftig sind, so folgt daraus, dafs Gott dieselben voraus gewufst hat. Die zukünftigen Dinge bilden aber nicht den Grund, dafs Gott sie vorausweifs. Quod Origenes dicit, ideo Deum praescire aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit. Non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 8. ad 1.

Dafs Gott überhaupt alles wisse, wissen müsse, bedarf keines langen Nachweises. Diese Kenntnis ist ein Attribut, eine Eigenschaft, die Gott in keiner Weise abgesprochen werden darf. Die wichtige oder entscheidende Frage ist aber die, durch welche Kenntnis Gott alle Dinge erfasse, ob durch den blofsen Verstandesakt für sich, oder durch den vom Willen bestimmten, determinierten Verstandesakt, also durch das Dekret. Wir werden notwendig eine Unterscheidung anbringen müssen. Die möglichen Dinge als solche, und jene, die mögliche bleiben, erkennt Gott durch den einfachen Verstandesakt. Diejenigen dagegen, welche waren, sind oder einmal sein werden, erkennt Gott durch das Dekret. Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt impliciter aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel Creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari vel dici; et etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet

etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt. Et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt quocunque tempore, sicut in subjectum sibi praesentialiter. — Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem. Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 9.

Gott weifs also die zukünftigen Dinge durch den Verstandesakt, welcher durch den Willen determiniert ist, mit andern Worten: durch das Dekret, scientia visionis. Der Grund davon liegt darin, dafs eben dieses Dekret die wirksame Ursache der zukünftigen Dinge bildet, sie zu zukünftigen Dingen macht. Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quaecunque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint, sed solum ea quae vult esse vel permittit esse. Et iterum non est in scientia Dei, ut illa sint, sed quod esse possint. l. c. ad 3. Das Wissen Gottes als solches erstreckt sich somit nur auf die möglichen Dinge, quod esse possint. Das Wissen Gottes verbunden mit dem Willen hingegen auch auf die zukünftigen, quae vult esse, vel permittit esse. Daraus folgt zur Evidenz, dafs Gottes Wissen der zukünftigen Dinge sich durchaus auf die Kausalität des Willes stützt, von dieser abhängt. Was Gott nicht verursacht, wessen Ursache er nicht ist, dasselbe vollendend oder wenigstens zulassend, das weifs Gott nur als ein Mögliches, keineswegs aber als ein Zukünftiges. Idea quae est in mente divina est causa omnis ejus quod est in re. Unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam rem hanc esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae, vel ex parte formae. I. Sent. d. 38. q. 1. a. 3. ad 1. Das Dasein eines jeden Dinges, welches war, ist und sein wird, hat somit vor allem andern seine Bestimmung oder Determinierung im Willen Gottes, als der 1. Ursache. In diesem seinem Willensakte erkennt Gott alles, was je mit der realen Existenz in irgend einer Beziehung steht. Die praktische Idee bildet die Ursache der Dinge.

Fragen wir also, wodurch oder in welchem Medium Gott die zukünftigen Dinge erkenne, so ist die Antwort bald gegeben. Das Medium des Wissens bildet Gottes Weisheit, als durch den Willen bestimmte determinierte Idee. Ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quae in eo sunt qualitercunque, cognoscit, sed diversimode. Quia ea quae sunt, erunt vel fuerunt secundum quodcunque tempus scit scientia visionis. Quia illud proprie videtur quod habet esse extra videntem. Et quamvis essentia, per quam videt, sit una, tamen quia per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoscit secundum propriam ideam: sicut bonum; vel per oppositi ideam: sicut malum. Distinctio autem harum rationum est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinae essentiae ad res visas. Sed ea quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt, nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt. Unde non possunt esse respectus diversi secundum quos distinguantur rationes horum possibilium. Et ideo haec Deus non cognoscit per ideas distinctas, sed per cognitionem suae potentiae, in qua sunt. Et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia; quia intelligentiae est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem. III. Sent. d. 14. q. 1. a. 2. qu. 2.

Gott kann niemals ein anderes Medium haben, um die zukünftigen Dinge zu erkennen, als seine eigene Wesenheit, und zwar diese Wesenheit, insofern sie Ursache der zukünftigen Dinge ist. Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam. Se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 66.

Gegen diese Lehre des hl. Thomas und der „Thomisten" wendet sich nun der Autor S. 57 ff. Zunächst erklärt der Autor, dafs diese Doktrin schon aus dem Grunde falsch sei, weil sie das Wissen und Vorauswissen Gottes zu deutlich erklärt. Diese Deutlichkeit allein schon mache die ganze Lehre verdächtig, schliefse nicht ein geringes Anzeichen der Falschheit in sich. Schon von diesem Gesichtspunkte aus, meint unser Autor, ist die Doktrin der „Thomisten" ohne allen Zweifel falsch.

Der Autor beweist hier etwas gar zu viel. Die „Thomisten", und zweifelsohne auch die Molinisten erklären Gottes Wesenheit, seine Eigenschaften, so deutlich als sie es nur vermögen. Sollte nun wirklich diese Deutlichkeit allein schon ein Beweis

sein, ohne allen Zweifel darthun, dafs alles, was sie über Gott und seine Eigenschaften sagen, ganz und gar falsch sei? Der Autor hat hier nicht recht überlegt, was er niederschreibt. Die „Thomisten“ beweisen nur, wie Gott die Dinge nicht vorauswissen könne, nicht aber wie er eigentlich alles vorauswisse. Wenn Erklärungen, wie Gott die Dinge voraussehe, den Eigenschaften Gottes und den Denkgesetzen widersprechen, so sagen sie, dafs man die Sache auf diese Weise nicht erklären könne. Folglich bleibt auch in ihrer Erklärung des Dunklen noch genug zurück. Die „Thomisten“ vergessen nie den Anspruch ihres Meisters, dafs wir von Gott eigentlich nur wissen, was er nicht ist, keineswegs aber, was er ist. Umsomehr gilt dies dann von der Thätigkeit, also vom Wissen Gottes. Was also die „Thomisten“ behaupten, ist dies, dafs die Erklärung der Molinisten Unmöglichkeiten und Widersprüche enthält, somit nicht wahr sein kann.

Wir haben davon sofort ein Beispiel. Der Autor unterscheidet eine absolute und eine relative Erkennbarkeit der Objekte. Für die absolute Erkennbarkeit, behauptet der Autor, genüge vollkommen, dafs der Gegenstand irgendwo oder irgendwann oder wie immer eine bestimmte Erkennbarkeit habe. Das will sagen, dafs es genügt, dafs der Gegenstand irgendwo oder irgendwann oder wie immer eine hinreichende Determinierung besitze, um eine bestimmte und gewisse Erkenntnis von sich zu begründen. Es sei dazu nicht notwendig, sagt der Autor, dafs er diese Bestimmung in dieser oder jener Zeitdifferenz, oder in seinen Ursachen habe.

Darauf entgegnen wir: die Ansicht des Autors ist richtig, so lange es sich um einen rein möglichen Gegenstand handelt. Die Ansicht besagt aber einen hellen Widerspruch, so oft es sich um einen vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Gegenstand handelt. Wodurch unterscheidet sich der zukünftige Gegenstand vom rein möglichen, wenn er weder in der Zeitdifferenz, noch in seinen Ursachen eine Bestimmung hat? Durch gar nichts. Infolge dessen ist er ein möglicher, nicht aber ein zukünftiger Gegenstand. Die Molinisten vergessen beständig, uns zu sagen, wie oder wodurch ein Gegenstand ein zukünftiger ist, setzen diesen ohne weiters als einen zukünftigen voraus, und argumentieren dann flott gegen die „Thomisten“. Darum bringt der Autor in der Anmerkung den famosen Beweis aus Alexander von Hales: quia res futura est, ideo apta est ut sciatur a Deo esse futura. Es besteht gar kein Zweifel, dafs die res futura apta est, ut

sciatur a Deo. Die Frage ist aber vor allem die: wodurch ist die res futura? Der hl. Thomas antwortet, durch den Willensakt, das Dekretum. In diesem Dekretum erkennt sie Gott. Nun verwerfen die Molinisten dieses Dekret. Ebenso behauptet der Autor, die Bestimmung in den Ursachen sei ebenso wenig notwendig. Folglich ist die res nicht futura, sondern possibilis. Erkennt Gott nichtsdestoweniger diese res als eine futura, so täuscht sich Gott gewaltig.

Es ist einfach unwahr, was der Autor weiter sagt, im Sinne der Molinisten bilde das zukünftige Objekt nicht die Ursache, das Medium, dafs es von Gott gewufst werde. Denn das Wissen Gottes als solches, die scientia inquantum scientia, bezieht sich nur auf das Mögliche. Die Bestimmung dieses Wissens durch den Willensakt, das Dekret, verwerfen die Molinisten. Wie weifs also dann Gott die res als eine futura? Gar nicht. Dafs dies der Natur Gottes widerspricht, geben wir gerne zu. Dieser Widerspruch liegt eben im System der Molinisten.

Der Autor beruft sich auf den hl. Thomas: I. Sent. d. 38. q. 1. a. 5—1. p. q. 14. a. 13 in corp. et ad 3. — Quaest disp. de verit. q. 2. a. 12. in corp. et ad 1.

In der ersten Stelle frägt S. Thomas, ob Gott auch vom Kontingenten Kenntnis habe. Daselbst bemerkt nun der heil. Thomas, es seien auch indifferente Ursachen. In diesen Ursachen besitze der zukünftige Effekt keinerlei Gewifsheit und Bestimmung. Darum vermöge man das Kontingente dieser Art in seinen Ursachen in keiner Weise zu erkennen. Was soll nun diese Stelle gegen die „Thomisten" beweisen? Wir haben früher selber ausdrücklich nachgewiesen, dafs das kontingent oder frei Zukünftige die Bestimmung nicht in seinen nächsten Ursachen haben könne, weil es andernfalls nicht zukünftig, sondern gegenwärtig oder zum mindesten notwendig zukünftig wäre. Was versteht man aber unter diesen „seinen Ursachen"? Ist auch Gott, die erste Ursache, darunter zu denken? Unmöglich, denn in diesem Falle gebe es kein Zukünftiges, sondern nur Mögliches. Durch die Willensbestimmung Gottes, durch das Dekret wird etwas zukünftig. Bestreitet nun dieses der hl. Thomas im genannten Artikel? Mit keinem Worte. Der englische Lehrer hat gerade in den vorausgehenden Artikeln derselben Quaestio bewiesen, dafs das Wissen Gottes adjuncta voluntate die Ursache der Dinge, also auch der zukünftigen bilde. Darum nennt er das Wissen Gottes mit Bezug auf das Zukünftige scientia visionis,

approbationis, oder auch permissionis. Was will also der Autor durch diesen Artikel gegen die „Thomisten“ beweisen? Hat je ein „Thomist“ gelehrt, das freie Zukünftige müsse in seinen Ursachen, in causis secundis bestimmt sein?

Beweist demnach dieser Artikel ganz und gar nichts gegen die „Thomisten“, so beweist er dafür um so mehr für die Thomisten und gegen die Molinisten. Unser Autor müht sich hier in einer langen Anmerkung ab, den innern Widerspruch zwischen der determinatio physica und Freiheit zu beweisen. Von einem Beweis ist natürlich keine Rede, sondern nur von vielen Behauptungen. Da aber der Autor diesen Artikel offenbar gelesen hat, indem er sich darauf beruft, so müssen wir dem Autor einige Worte des Artikels in Erinnerung bringen. Sie beleuchten den genannten innern Widerspruch, den unser Autor beweisen will. Der hl. Thomas sagt: Quando enim sunt multae causae ordinatae effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam. Quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium. Sed effectus producuntur ab ipsa per operationes causarum secundarum. Et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi. Sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

Der hl. Thomas erklärt also, daſs das Wissen Gottes, — und welches Wissen, hat er in den vorausgehenden Artikeln betont, nämlich das Wissen adjuncta voluntate — die Ursache aller Dinge ausmache. Er lehrt ferner, daſs die Kraft Gottes, der ersten Ursache in der sekundären aufgenommen werde, und dennoch der Effekt, in unserm Falle, die Thätigkeit der vernünftigen Kreatur eine durchaus freie bleibe. Warum dies so sei, beweist der hl. Thomas durch das Princip der Philosophie: quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis. Die Molinisten dagegen, und zumal unser Autor, behaupten, mit der praemotio physica, mit der receptio virtutis divinae in der Kreatur vertrage sich die Freiheit nicht. Zwischen diesen beiden bestehe ein innerer Widerspruch. Sie behaupten es, aber

es bleibt bei der blofsen Behauptung. Weiter bringen sie es nicht.

In der nämlichen Anmerkung verwirft unser Autor die Theorie der „Thomisten" über die distinctio necessitatis consequentiae et consequentis. Und merkwürdigerweise gebraucht der hl. Thomas gerade in diesem Artikel, welchen der Autor für sich anruft, diese distinctio der „Thomisten" mehr als einmal. Unser Autor rechnet darauf, dafs kein Leser seines Buches in den hl. Thomas einen Einblick genommen hat, oder einen solchen nehmen wird.

In der zweiten Stelle, auf welche unser Autor im Kampfe gegen die „Thomisten" sich stützt. 1 p. q. 14. a. 13., sagt der hl. Thomas, gleichwie auch schon in der ersten, dafs es für Gott eigentlich gar keine Zukunft gebe. Das, was für uns zukünftig, ist für Gott gegenwärtig. Somit sieht Gott die uns zukünftigen Dinge nicht als auch für ihn zukünftige, sondern als für ihn gegenwärtige. Welcher „Thomist" hat das je in Zweifel gezogen? Aber der Autor kann auch nicht bestreiten, dafs die Dinge nicht zugleich mit dem Willen Gottes sind, andernfalls wären sie eben so ewig wie Gott. Somit will Gott, dafs die Dinge einmal, also in differentia temporis, seien. Sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae sed per libertatem voluntatis, in qua completur ratio causalitatis. Et ideo non quandocunque scivit creavit, sed quandocunque voluit. I. Sent. d. 38. q. 1. a. 1. ad 6. Ein virtueller Unterschied mufs darum auch in Gott mit Bezug auf das, was er erkennt, angenommnn werden. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectorum; quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus. Unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore. Sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus aliqua successio advenit, quia temporalia intemporaliter cognoscit. l. c. a. 3. ad 3. — Secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit. Quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc, quoniam non est verum ea esse nunc. Sed scit ea futura esse tunc, quando verum erit ea esse. l. c. a. 4. ad 2.

Was beweist also dieser Artikel gegen die „Thomisten"? Abermals nichts. Kein „Thomist" hat je behauptet, Gott erkenne die zukünftigen Dinge als für ihn zukünftige. Ihm sind alle Dinge gegenwärtig, nicht aber zukünftig. Allein, Gott kann nicht erkennen, dafs die Dinge, welche für uns nach tausend Jahren sein werden, jetzt schon seien. Und um dieses handelt

es sich hier ganz hauptsächlich, nämlich, wodurch die Dinge, die nach tausend Jahren eintreffen werden, jetzt schon zukünftige Dinge sind. Der hl. Thomas behandelt diese Frage in dem vom Autor angezogenen Artikel mit keinem Worte. Folglich richtet sich dieser Artikel nicht gegen die „Thomisten".

Dafür aber geht dieser Artikel wiederum scharf gegen die Molinisten vor, die fortwährend behaupten, dafs die praemotio physica, die infallibel, invincibel, insuperabel wirkt, die Freiheit unmöglich mache. Demgegenüber sagt der hl. Thomas: licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria. l. c. ad 1. — Nur nebenbei wollen wir bemerken, dafs in diesem Artikel, resp. ad 3 die Rede ist vom sensus compositus und divisus, den die Molinisten so lächerlich finden und im hl. Thomas nirgends entdecken können.

Die dritte Stelle des Autors aus S. Thomas ist Quaest. disp. de verit. q. 2. a. 12. Auch in diesem Artikel lehrt der hl. Thomas nur, dafs Gott die Dinge nicht als für ihn zukünftige erkenne, Gott wisse alles als für ihn gegenwärtig, nicht als für ihn zukünftig. Welcher „Thomist" hat denn je das Gegenteil verteidigt? Der Artikel beweist somit absolut nichts gegen die „Thomisten". Allein dieser Artikel beweist wiederum sehr viel gegen die Molinisten. So sagt der heil. Thomas, Gott erkenne die Dinge, insofern er deren Ursache ist. Deus cognoscit res, inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit. l. c. arg. pro. — Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas. Scit enim seipsum, qui est causa omnium. l. c. arg. pro. Nun ist aber Gott die Ursache der freien Handlungen, wie überhaupt aller Dinge durch seinen Willen, sein Dekret, was bekanntlich die Molinisten hartnäckig leugnen. Ergo? Ebenso begegnen wir hier wiederum in resp. ad 4 dem von den Molinisten perpönten sensus compositus und divisus.

So hat denn der Autor die Geister heraufbeschworen, die er jetzt selber nicht mehr zu bändigen vermag. Wenn der Autor behauptet, die Molinisten hätten vom hl. Thomas etwas gelernt, so befindet er sich in einem argen Irrtum. Auch von

Albertus Magnus haben sie nichts gelernt, denn dieser spricht in der von unserm Autor citierten Stelle von dem, was bereits zukünftig ist. Er handelt hier nicht darüber, wodurch ein Ding zukünftig wird. Und gerade dies ist das Entscheidende für das Wissen Gottes hinsichtlich der zukünftigen Dinge. Gottes Wille macht sie erst zu zukünftigen.

Nun kommen wir zu dem Beweise unseres Autors. Der Autor sagt: sobald die freie Ursache mit allen zum Handeln erforderlichen und nötigen Bedingungen vollkommen ausgerüstet ist, so wird immer ganz gewiſs (certe) einer der Gegensätze platzgreifen, nicht aber der eine oder der andere im allgemeinen und ungewissen (non vero alterutrum vage vel incerte). Man wird also immer in Wahrheit behaupten können: das wird der Mensch thun; das wird der Mensch nicht thun.

Was der Autor hier sagt, ist absolut unwahr. Schlagen wir den hl. Thomas auf; Peri Hemenaias lib. 1. cap. 9, lect. 14. Schon in der vorausgehenden lectio 13 heiſst es: sed in singularibus et futuris est quaedam dissimilitudo. Nam in praeteritis et praesentibus necesse est quod altera oppositarum determinate sit vera, et altera falsa in quacunque materia. Sed in singularibus, quae sunt de futuro hoc non est necesse, quod una determinate sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam contingentem. Nam quantum ad materiam necessariam et impossibilem similis ratio est in futuris singularibus, sicut in praesentibus et praeteritis. Die Behauptung unseres Autors wird nun daselbst in folgender Weise stringent widerlegt: si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur, quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Et ex hoc concludit (Aristoteles) quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Dann heiſst es weiter: „sed ejus quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit (secund. Aristot.) de eo determinate dici, neque quod erit, neque quod non erit. Quomodo autem sequatur quod nihil sit ad utrumlibet ex praemissa hypotesi manifestat subdens quod, si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera oportet quod vel ille qui affirmat, vell ille qui negat dicat verum. Et sic tollitur id quod est ad utrumlibet; quia si esset aliquid utrumlibet, similiter se haberet ad hoc quod

fieret, vel non fieret, et non magis ad unum quam ad alterum. Darum bemerkt der hl. Thomas daselbst: aliquid est in sua causa ut in pura potentia, quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud. Unde relinquitur quod nullo modo potest de aliquo eorum determinate dici quod sit futurum, sed quod sit, vel non sit.

Im Artikel, oder in der lectio 14 heifst es nun: wenn in den singulären Aussagen die eine bestimmt wahr, die andere bestimmt falsch ist, so ist und wird alles mit Notwendigkeit, nichts bleibt kontingent. Daraus leitet dann Aristoteles viele andere schlimme Folgerungen ab, auf die wir nicht weiter eingehen wollen. Unser Autor bricht demnach mit der ganzen aristotelisch-scholastischen Philosophie; und dies zwar darum, um die „Thomisten" angreifen zu können. Wenn also der Autor sagt, von Ewigkeit her sei dies bestimmt wahr und gewifs, das Gegenteil bestimmt unwahr und ungewifs mit Bezug auf den freien Akt, so müssen wir ihm antworten: es ist allerdings von Ewigkeit her, mit Wissen und Willen Gottes wahr, dafs das alles unwahr ist, was der Autor hier niederschreibt. Die soeben genannte 13. und 14. Lektion aus Peri Hermen. wird den Autor, wenn er überhaupt sich die Mühe macht, den hl. Thomas zu lesen, eines Besseren belehren. Allerdings zweifeln wir, und zwar mit Grund, dafs der Autor vom heil. Thomas oder von Aristoteles sich wird belehren lassen wollen.

Der Autor bemerkt nun weiter, S. 61, nachdem die Principien, die er aufgestellt und die mit der Auktorität des hl. Augustin und Thomas bewiesen seien, sei nun auch die scientia media ein für allemal sicher gestellt. Denn, meint der Autor, die scientia media folge aus den evidenten Principien, die der Autor soeben vorgetragen.

Was ist nun diese scientia media? Es ist die Kenntnis Gottes von den freien bedingt zukünftigen Dingen, die sich auf kein hypothetisch vorherbestimmendes Dekret stützt. Gott erkennt die freien zukünftigen Handlungen, bevor sie sind, nicht weil sie diese seine Kenntnis aktiv bestimmen oder verursachen, sondern blofs darum, weil sie thatsächlich einmal sein werden, zwar abhängig von Gott, aber durch die freie Bestimmung der Kreatur. Darum sind sie jetzt schon geeignet, von Gott erkannt zu werden. Dasselbe gilt von den freien, bedingt zukünftigen Handlungen. Gott erkennt auch jene Handlungen, die unter bestimmten Bedingungen eintreten würden, ganz bestimmt, und zwar deshalb, weil sie thatsächlich, ab-

hängig von Gott, aus der freien Bestimmung der Kreatur heraustreten würden, vorausgesetzt, daſs jene Bedingungen verwirklicht wären. Diese Kenntnis Gottes ist, unter den gegebenen Bedingungen, nicht eine allgemeine und ungewisse, welcher der beiden Gegensätze eintreffen würde, sondern der eine derselben würde durchaus bestimmt eintreten. Folglich erkennt Gott auch diese freien, bedingt zukünftigen Dinge bestimmt.

Es darf uns nicht wunder nehmen, daſs diese Theorie evident falsch ist, aus dem einfachen Grunde, weil sie sich auf die evident falschen Principien des Autors stützt. Wie jedermann sieht, verwirft unser Autor das vorherbestimmende Dekret Gottes. Diese Thatsache muſs man sich vor Augen halten. Nun zur Sache. „Gott erkennt die freien, zukünftigen Handlungen, bevor sie sind". — Wodurch sind sie denn zukünftige Handlungen, nicht mögliche? Offenbar durch sich selber, denn der Autor bestreitet das Dekret Gottes. Ist dem aber so, dann erkennt Gott sie überhaupt gar nicht. Gott erkennt mit Bezug auf die reale, nicht rein mögliche Existenz nur das, wovon er die Ursache ist. Die Ursache aber bildet Gott einzig und allein durch das Dekret, adjuncta voluntate, wie S. Thomas bemerkt. Folglich ist es evident falsch, daſs Gott ohne vorausgehendes Dekret die freien, zukünftigen Handlungen kennt. Gott erkennt die Dinge nur inquantum est causa earum, so lautet die Doktrin des englischen Meisters. Darum muſs ein Decretum approbationis oder permissionis den Dingen vorausgehen, und Gott erkennt diese Dinge durch die scientia visionis.

Sind nun diese Dinge zukünftige durch sich selber, so gelangen wir abermals zu einer evidenten Unwahrheit. Um sich von den bloſs möglichen Handlungen zu unterscheiden, um mit einem Worte zukünftig zu sein, müssen diese Handlungen irgend eine Bestimmung, sei es in sich, sei es in ihren Ursachen haben. In sich können sie diese Bestimmung nicht besitzen, andernfalls wären es gegenwärtige, nicht aber zukünftige oder wenigstens notwendig zukünftige Handlungen. Denn, eine Handlung, die in ihrer Ursache schon bestimmt ist, ist eine notwendige, nicht aber eine freie. Überdies handelt es sich hier um die Verstandes- und Willensakte. Sind diese Handlungen in ihrer Ursache bestimmt, so folgen sie gleichzeitig mit dieser ihrer Bestimmung. Letztere ist nur der Natur und Kausalität nach früher. Folglich gäbe es in dieser Beziehung überhaupt gar keine zukünftigen, sondern nur gegenwärtige Handlungen. Nebenbei bemerken wir, daſs

der Autor selber die Bestimmung der freien Handlung in ihren Ursachen durchaus und mit Recht bekämpft.

Ist endlich keinerlei Bestimmung dieser freien Handlung vorhanden, weder in sich noch in ihren Ursachen, noch im Dekrete Gottes, so ist diese freie Handlung zwar eine mögliche, aber keine zukünftige. Somit ist dieser Teil der Theorie des Autors grundfalsch.

Gehen wir nun einen Schritt weiter. „Diese freien zukünftigen Handlungen werden einmal sein.“ Wodurch werden sie denn einmal sein? „Durch die freie Determination der Kreatur“, antwortet der Autor. Und wodurch wird denn diese freie Determination der Kreatur einmal sein? Diese freie Determination ist offenbar auch eine zukünftige? Durch Gott kann dies nicht geschehen, denn gemäſs der Doktrin der Molinisten wäre jede Determinierung durch Gott der Tod der Freiheit. Folglich muſs diese freie Determinierung der Kreatur durch die Kreatur selber und allein vor sich gehen. Ist diese freie Determinierung eine zukünftige, nicht eine bloſs mögliche, so muſs sie irgendwie bestimmt sein. Aber wo? In Gott nicht, denn Gott darf nicht die Ursache derselben sein. In sich selber auch nicht, denn in diesem Falle wäre sie eine gegenwärtige, oder wenigstens eine notwendige. Also dann in ihren Ursachen? Allein, wie kann sie dann eine freie bleiben? Was in seinen Ursachen schon bestimmt ist, das nennt die Philosophie notwendig, nicht aber frei. Wir kommen somit aus dem Widerspruche nicht heraus.

Die Theorie der Molinisten räumt mit den Denkgesetzen gründlich auf. Die freie Handlung ist möglich; folglich wird sie einmal sein. So lautet beständig die Schluſsfolgerung. Die freie Handlung ist eine zukünftige, weil sie eine zukünftige ist. Das Zukünftig-sein wird einfach ohne Grund vorausgesetzt. Oder sollte vielleicht die Möglichkeit schon hinreichen dazu, daſs etwas zukünftig ist? Dann gäbe es zukünftige Dinge ohne Zahl, alles Mögliche wäre dann zukünftig.

Dieselbe evidente Unwahrheit spricht sich in den freien, bedingt zukünftigen Dingen aus. Werden die Bedingungen thatsächlich gesetzt, dann haben wir ohne diese die absolut zukünftige Handlung vor uns. Die Bedingungen selber ändern nichts an der Sache. Werden diese Bedingungen aber thatsächlich nicht gesetzt, so bleibt die freie Handlung eine mögliche, nicht aber eine zukünftige. Daſs aber Gott ohne sein Dekret nicht vage und incerte, sondern „omnino definite“ den einen der beiden Gegensätze hinsichtlich der freien Hand-

lungen zu erkennen vermöge, das ist und bleibt eine Unwahrheit. Gott kann die Dinge nicht anders erkennen, als sie selber sind, andernfalls wäre seine Kenntnis eine durchaus falsche. Nun ist aber nicht der eine Gegensatz bestimmt wahr, und der andere bestimmt falsch, denn damit wäre die Freiheit aufgehoben und die Notwendigkeit gegeben. In einer nicht determinierten Ursache kann auch Gott nicht eine determinierte Handlung sehen. In diesem Falle könnte sein Wissen nur ein falsches sein. Diese Wahrheit enthält der vom Autor selber angezogene Artikel des hl. Thomas: I. Sent. d. 38. q. 1. a. 5. Daselbst heifst es: Quaedam causae sunt quae se habent ad utrumlibet. Et in istis causis effectus de futuro nullam habet certitudinem vel determinationem. Et ideo contingentia ad utrumlibet in suis causis nullo modo cognosci possunt. Wie sollte nun Gott nicht vage und ungewifs, sondern durchaus bestimmt die freie, zukünftige, sei es absolute oder bedingungsweise Handlung erkennen? Diese Handlung hat in ihren Ursachen keinerlei Gewifsheit und Bestimmtheit? In ihren Ursachen kann sie folglich in gar keiner Weise erkannt werden. Ist sie vielleicht in sich selber für Gott erkennbar? Als eine mögliche Handlung ja, als eine zukünftige, nein. Aus der frühern Stelle des hl. Thomas: Peri Hermenaias haben wir aber auch entnommen, dafs es evident falsch ist, zu sagen, der eine der Gegensätze sei bestimmt wahr, der andere bestimmt falsch. Behauptet nun der Autor, von Ewigkeit her sei dieses oder jenes bestimmt wahr und gewifs, so ist und bleibt dieses von Ewigkeit her eine bestimmte und gewisse Unwahrheit. Darum besitzt Gott nur ein zweifaches Wissen, die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis.

Alles, was je zu der Existenz in der Wirklichkeit Bezug hat, sei es die vergangene, gegenwärtige, oder die absolut und bedingt zukünftige, gehört der scientia visionis, dem Wissen adjuncta voluntate oder dem Dekrete an. Das, was keine Beziehung zu der wirklichen Existenz hat, sei es etwas Absolutes oder etwas Bedingtes, wird von der scientia simplicis intelligentiae spekulativ, als etwas rein Mögliches erkannt. So lautet die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Deus potest habere cognitionem aliquorum non entium. Et horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quae sunt, vel fuerunt, vel erunt, quae ex ejus scientia secundum ejus dispositionem prodeunt. Quorumdam vero, quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam facere dis-

posuit, habet quidem speculativam cognitionem. Quaest. disp. de veritate q. 2. a. 8. — Illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo; vel in bonitate ejus sicut in causa finali. c. ad. — Illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem, secundum quod habent esse, prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt. Et sic etiam cognoscuntur a Deo. l. c. ad 5. — Ea enim quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur, quasi ejus virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in se ipsis, sed existentia solum in divina potentia. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae. Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis. Summ. ctr. gent. lib. 1. c. 66.

Wie nicht anders zu erwarten, nimmt unser Autor für seine evident falsche Theorie die Zuflucht zu dem hl. Thomas. Der Autor citiert vor allem: Qudl. 11. a. 3. Sehen wir also nach. Leider ist der Artikel ziemlich lang, aber wir müssen ihn wörtlich anführen, um daraus die praemotio physica hervorleuchten zu lassen.

Respondeo dicendum quod Praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In Praedestinatione enim tria sunt consideranda. Quorum duo praesupponit ipsa Praedestinatio, scilicet Praescientiam Dei et dilectionem, id est voluntatem qua vult praedestinatum salvare. Et tertium est Praedestinatio, quae nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectae. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. — Et quod Praescientia divina certitudinem habeat patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore. Et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet praesentis, praeteriti et futuri: ut scilicet cognoscat praeterita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut futura. Naturalis vero cognitio Dei est supra tempus et mensuratur aeternitate solum. Et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in aeternitate, scilicet prout sunt ei praesentia tam necessaria quam contingentia. Unde omnia cognoscit tamquam praesentia in sua praesentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit. Ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur.

Quod autem divina voluntas certitudinem habet et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum, quia omnia quaecumque voluit Dominus fecit. Cujus perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res sed etiam dat eis talem modum causandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse, voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingentia, constituit quasdam causas, quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam, quibus contulit ut necessario causarent suos effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter vel necessario: sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere. Et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur habet duas causas. Unam, scilicet voluntatem divinam; et haec habet certitudinem. Aliam liberum arbitrium; et haec habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus, quia quod sint contingentia provenit eis ex causa proxima. Quod vero sint certa et necessaria provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet. Ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas. Quia non solum vult esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero Praedestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa Praedestinatio est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quorum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens.

In Praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium. Et ideo oportet effectum Praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, Praedestinatio certitudinem habet. Quia autem Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo hujusmodi certitudo nullam praedestinato necessitatem imponit.

In der Antwort auf den ersten Einwurf heifst es: hic praedestinatus omnino salvatur ex certitudine divinae Praedes-

tinationis. Non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis. Quia si talis est praedestinatus necessario salvatur; non autem est necessarium simpliciter.

In diesem Artikel soll also, nach der Versicherung unseres Autors, der hl. Thomas die scientia media verteidigen. Wenn uns der Autor nur sagen könnte, durch welches Wort dies geschieht. Vielleicht durch das Wort: „Praescientia"? Allein dieses Wort besagt nur, dafs Gott wissen müsse, wen er prädestiniert, und ob es möglich ist, diesen zu prädestinieren. Einen Stein oder ein Pferd kann Gott nicht prädestinieren. Gott mufs also wissen, dafs nur ein vernünftiges Wesen praedestiniert werden kann. Ferner ist die Praescientia notwendig, damit der Wille zu ihr hinzutreten könne. Der Wille allein für sich ist nicht Ursache der Dinge; dann würde er ja ins Blaue wirken. Die Ursache der Dinge bildet somit das Wissen, also die Praescientia adjuncta voluntate. Wo steht denn aber hier in diesem Artikel ein einziges Wort, dafs Gott die libera, absolute vel conditionate futura voraus wisse? Nirgends. Wohl aber finden wir hier das gerade Gegenteil ausgesprochen. Zu dem Wissen Gottes kommt die Liebe, der Wille Gottes, dafs der Mensch gerettet werde. Dazu kommt dann noch die Dirigierung zu dem Endziele. Das alles sind Thätigkeiten Gottes, die sich vom vorausgehenden Dekret gar nicht trennen lassen, weil sie mit demselben identisch sind. Ferner heifst es, die eine Ursache, nämlich der Wille Gottes, habe die Gewifsheit, während die andere, die Freiheit kontingent ist. Dann hören wir wiederum, Gottes Wille bilde die wirksame und vollkommene Ursache aller Dinge. Weil Gott weifs und will diesen und jenen retten, deshalb ist die Vorherbestimmung gewifs. Dieser oder jener erreicht sein Ziel auf Grund der Sicherheit der göttlichen Vorherbestimmung. Das alles sind Grundsätze, die nicht blofs nichts gegen, sondern alles für die „Thomisten" beweisen. Denn in allen diesen Sätzen wird auf den Willen Gottes, also auf das vorausgehende Dekret hingewiesen. Nirgendwo wird die Gewifsheit in die Kreaturen, sondern überall in Gott verlegt. Darum ist es geradezu unverständlich, wie der Autor diesen Artikel gegen die „Thomisten" zu verwerten den Versuch machen konnte.

Vielleicht beweist der hl. Thomas hier etwas gegen die „Thomisten", indem er auch von der zweiten Ursache spricht? Unser Autor erklärt ja selber, dafs der freie zukünftige Akt

zwar durch die Freiheit ausgeführt werde, aber in Abhängigkeit von Gott, also jedenfalls unter der Mitwirkung Gottes.

Es ist nicht schwer, nachzuweisen, dafs Gott bei dieser freien, zukünftigen Handlung gemäfs der Theorie der Molinisten gar nicht mitwirken kann, und zwar aus dem Grunde, weil er nicht weifs, wann der Mensch sich für diese Handlung determiniert. Unser Beweis lautet: Nach den Molinisten darf Gott den Menschen nicht zu der Thätigkeit determinieren. Dies zöge unfehlbar den Verlust der Freiheit nach sich. Der Mensch mufs sich selber ganz allein determinieren. Aus der freien Selbstdeterminierung folgt aber unfehlbar der freie Akt. Gegen diesen Satz werden die Molinisten kaum etwas einzuwenden haben. Gott soll nun bei dem freien Akte mithelfen, ohne dafs es ihm erlaubt war, bei der Determinierung mitzuhelfen. Gott kennt aber nur das, weifs nur von dem, dessen Ursache er ist. Gott war aber nicht die Ursache der Selbstdeterminierung der freien Kreatur. Folglich weifs er auch nicht, wann die Kreatur sich determiniert hat für die Thätigkeit. Darum kann er bei dieser Thätigkeit auch nicht mithelfen. Gott weifs weder etwas von der Determinierung, noch von der daraus folgenden Thätigkeit, denn er war nicht deren Ursache. Gott erkennt alles nur inquantum est causa. Gott weifs zwar, dafs die Determinierung und der folgende Akt mögliche, er weifs aber nicht, dafs sie zukünftige Dinge sind. Und selbst wenn sie gegenwärtig wären, so wüfste Gott nichts davon, aufser er bildete deren Ursache.

Die zweite Stelle findet sich in 3. p. 1. a. 3. ad 4. Dieselbe lautet: Praedestinatio praessupponit scientiam futurorum. Et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium peccati humani. — Die Prädestination setzt also das Wissen der zukünftigen Dinge voraus. Welches Wissen? Das spekulative oder das praktische? Setzt die Prädestination die scientia simplicis intelligentiae, oder die scientia visionis, das Dekret voraus? Der hl. Thomas hat an der von uns besprochenen Stelle erklärt, die Prädestination setze das Wissen und die Liebe, den Willen, somit das Dekret voraus. Folglich ist die Prädestination abhängig von dem Decretum, in unserem Falle von dem decretum permissivum. Denn das opus Incarnationis setzt nach dem hl. Thomas das peccatum, saltem originale voraus. Behauptet nun der heil. Thomas hier, die Prädestination setze die scientia futurorum

ohne den Willen, das Decretum Gottes voraus? Davon ist nicht mit einem Worte die Rede. Und dies ist um so weniger der Fall, wenn wir das innerste Wesen der Prädestination in das Auge fassen. Die Prädestination ist im eigentlichen Sinne die Vorausverordnung Gottes von Ewigkeit her alles dessen, was in der Zeit durch Gottes Gnade zu geschehen hat. Sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. q. 23. a. 1 et 5. Praedestinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Summ. theol. 3. p. q. 24. a. 1. — Die Prädestination besteht somit ihrem innersten Wesen nach in der Hinbewegung zum Endziele. Diese Dirigierung setzt aber voraus, dafs der Dirigierende dieses Endziel will. Ebenso setzt die Prädestination voraus die Liebe, wodurch Gott das Heil dieses oder jenes Menschen will. Endlich setzt sie auch noch die Auswahl, die electio, voraus, wodurch der vorherbestimmte vom nicht vorherbestimmten Menschen sich unterscheidet.

Praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis. Nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult . . . finis autem in quem Praedestinatio ordinat non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his, qui finem illum non consequuntur. Et ideo Praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde sicut prudens non ordinat in finem nisi inquantum est temperatus vel justus ita Deus non praedestinat nisi inquantum est diligens. Praeexigitur etiam electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. Quaest. disp. de verit. q. 6. a. 1.

Inwiefern ist nun die Lehre des hl. Thomas der scientia media günstig? Sagt der hl. Thomas irgendwo, in Gott sei „voluntas finis“, indem er die freien, zukünftigen Handlungen der Kreatur voraussieht? Nein, nirgendwo lesen wir das. Behauptet der hl. Thomas, in Gott sei „dilectio“ in der Voraussicht der freien, zukünftigen Handlungen der Kreaturen? Nein, diese Erklärung suchen wir vergebens. Wo verteidigt denn der hl. Thomas die scientia media? Nirgend, wohl aber bekämpft er dieselbe ausdrücklich. Der englische Lehrer sagt an der genannten Stelle weiter: haec autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his quae separantur, quae posset ad amorem incitare,

quia antequam nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui, ut dicitur Rom. 9, 3. Et ideo Praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem, electio vero dilectionem.

Die Mitteilung der wirksamen Gnade aber ist ein Effekt, eine Wirkung der Vorherbestimmung, des Dekretes, denn, bemerkt der hl. Thomas daselbst: ad Praedestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, qui est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quod ad vocationem pertinet. Unde et Praedestinationi duo effectus assignantur: scilicet gratia et gloria. Auch die Gnade wird somit als Wirkung der Praedestination, nicht aber aus der Voraussicht der freien, zukünftigen Handlungen von Gott mitgeteilt. Wo ist demnach die Rede von der scientia media?

Eine andere Stelle des hl. Thomas lautet: quod autem Praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis potest fieri manifestum non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est Praedestinationis effectus meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est c. 149, sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas est prima causa eorum quae fiunt. Nihil autem potest esse causa voluntatis et Providentiae divinae, licet effectuum Providentiae et similiter Praedestinationis unus possit alterius causa esse. Quis enim, ut Apostolus dicit, prior dedit illi, et retribuetur ei? Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 163.

Ist vielleicht in dieser Stelle die Lehre von der scientia media enthalten? Die Vorherbestimmung ist demnach ohne Zweifel „futurorum", aber diese futura sind eben futura, weil ihnen voluntas finis, dilectio und electio, also das Dekret Gottes vorausgeht. Allein, gerade dieses Decretum absolutum, nämlich ohne Rücksicht auf die freien zukünftigen Handlungen, wird von den Molinisten hartnäckig bekämpft. Ohne dieses Dekret aber gibt es weder eine Prädestination, noch ein futurum, denn divina voluntas et Providentia est prima causa eorum quae fiunt.

Ferner bringt unser Autor die Stelle aus: 3. p. q. 1. a. 5. ad 2. Es handelt sich hier um die Frage, warum Jesus Christus nicht gleich nach der Sünde unserer Stammeltern am Beginne des Menschengeschlechtes, sondern viel später Mensch geworden sei. In der Antwort weist nun der hl. Augustin auf einige Gründe hin, die er aber wiederum verwirft. Am Schlusse sagt er dann: sicut Apostolus ait ad Rom. non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos praevidit, si apud

eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, de quibus in sua Praedestinatione occulte quidem, sed aliud juste judicavit. Itaque misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus.

In dieser Stelle, so meint unser Autor, sei offenbar die Rede von der scientia media. Aber wieso? Es heifst doch, Gott sehe voraus, welche gläubig würden, wären bei ihnen Wunderthaten geschehen. Dafs Gott dies voraussieht, leugnet kein einziger „Thomist". Es frägt sich aber, worin, durch welches Medium Gott dies voraussieht? Da die Wunder thatsächlich nicht geschehen, die Bedingungen also thatsächlich nicht gesetzt wurden, so ist der thatsächliche Glaube dieser Menschen nur ein möglicher, daher das obiectum simplicis intelligentiae Dei. Dieser thatsächlich vorhandene Glaube kann nicht das obiectum visionis sein, weil die notitia visionis den Willensakt, das Dekret in sich schliefst, und infolge dessen die Wunder thatsächlich gewirkt worden wären. Wozu brauchen wir eine scientia media? Die scientia media wird aber gerade hier in dieser Stelle vom hl. Augustin ausdrücklich verworfen. Denn der Heilige löst die Frage ganz einfach mit den Worten: quibus voluit subvenit; et quibus juste aliud judicaverit non subvenit. Ist hier irgendwo von den freien, zukünftigen Handlungen der Kreaturen die Rede? Mit keinem Worte, dafür aber lesen wir das gerade Gegenteil. Der Wille Gottes, das Dekret gibt den Ausschlag.

Eine weitere Stelle: Quaest. disp. de veritate. q. 6. a. 3, haben wir bereits behandelt. Darin wird ausdrücklich geleugnet, dafs die praescientia eventus, sc. quod praedestinatus non deficiet absolute, die Ursache der Vorherbestimmung sein könne. Auf diese Weise wäre die Praescientia die Ursache der Prädestination, und die Prädestination vollzöge sich nicht durch die Auswahl des Prädestinierenden. Diese Ansicht verstiefse folglich contra Scripturam et dicta Sanctorum. So lautet das Urteil des hl. Thomas an der Stelle, welche, nach der Versicherung unseres Autors, die scientia media verteidigt.

Unser Autor behauptet dem gegenüber das Gegenteil. S. 61. Anm. 4. Denn, sagt der Autor, in der hl. Schrift wird Gott die Kenntnis unserer freien Handlungen nur deshalb zugeschrieben, weil er das Innerste des menschlichen Herzens durchforscht, keineswegs aber darum, weil er seine Dekrete kennt. Jerem. 18, 9. 10. — Proverb. 24, 13. — Eccli. 23, 27. — Darauf antworten wir, dafs auch noch kein „Thomist" je behauptet hat, Gott erkenne unsere freien Handlungen, weil er

seine Dekrete erkennt. Gott erkennt unsere freien Handlungen viel mehr deshalb, weil seine Dekrete die wirksame Ursache unserer freien Handlungen sind. In seinen Dekreten als der Ursache erkennt Gott alles das, was einmal sein wird. Dieses Dekret als die Ursache bildet für ihn das medium cognitionis der zukünftigen Handlungen.

Ferner argumentiert der Autor gegen die „Thomisten": setzte Jesus Christus, Matth. 11. 20—23, voraus, es existierten mit Bezug auf die Tyrier und Sidonier bedingte göttliche Dekrete, sie physisch bedingungweise zur Bekehrung vorherbestimmend, während hinsichtlich der Bekehrung der Juden Gott nach seinem freien Willen und Wohlgefallen unter der vorhandenen Bedingung kein physisch vorherbestimmendes Dekret hat, andernfalls wären ja die Juden bekehrt worden: so hätte der Vorwurf, womit der schlechte Wille der Juden hier gegeifselt wird, seine ganze Kraft verloren. Denn es bestünde im vornherein zwischen der gegenwärtigen Verfassung der Juden und jener der Tyrier und Sidonier die höchste Ungleichheit.

Der Autor befindet sich mit diesem seinem Argumente wiederum in der vollsten Unkenntnis bezüglich der Lehre der „Thomisten". Jesus Christus sagt hier, die Tyrier und Sidonier hätten sich bekehrt, wenn die Wunder wie unter den Juden geschehen wären. Nun hat aber noch kein einziger „Thomist" behauptet, dafs durch ein Wunder ein Mensch wirksam, efficaciter bekehrt würde. Die „Thomisten" rechnen die Wunder zu der hinreichenden, nicht zu der wirksamen Gnade. Folglich bilden die Wunder zwar eine Vorbereitung zu der wirklichen Bekehrung, allein sie selber bewirken die thatsächliche Bekehrung nicht. Somit hat Gott mit diesen Wundern auch nicht die praemotio physica, das decretum praedeterminans notwendig verbunden. Es gibt keine Vorbereitung, die mit Notwendigkeit die gratia efficax, also das decretum praedeterminans nach sich zöge. Lehrten die „Thomisten" dies, so wären sie auf einmal Molinisten geworden. Gemäfs der Theorie der Molinisten verleiht Gott die gratia congrua, weil er den guten Gebrauch, den consensus der Kreatur, voraussieht. Die „Thomisten" sagen vielmehr, es bestehe keinerlei Notwendigkeit zwischen dem guten Gebrauche der gratia sufficiens, also zwischen der Vorbereitung, und der gratia efficax, dem decretum praedeterminans. Wolle man von einer Notwendigkeit überhaupt sprechen, so sei es die Notwendigkeit ex suppositione, also unter der Voraussetzung, dafs Gott beschlossen hat, die gratia efficax zu geben. Dieser

Beschlufs, das Dekret sei vollständig unabhängig vom Gebrauche der gratia sufficiens, von der guten Vorbereitung. Duplex est necessitas, scilicet absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere, qui se sufficienter praeparat. Quia neque per se necessitas secundum quam Deus necesse est esse, neque necessitas coactionis, vel prohibitionis in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est, quod cuilibet materiae praeparatae forma infundatur. III. Sent. d. 17. q. 1. a. 2. q. 3.

In der vom Autor angeführten Stelle ist aber offenbar von der hinreichenden Gnade die Rede, weil die Wunder als Vermittler dieser Gnade erscheinen. Die Wunder aber wirken moralisch, objektiv, nicht physisch, subjektiv auf den Menschen ein. Wie der Autor daraus im Handumdrehen eine praemotio physica, ein decretum praedeterminans machen konnte, versteht freilich niemand, der in der Sache objektiv vorgeht. — Aber was ist dann mit dem Tadel des göttlichen Heilandes den Juden gegenüber? Dieser Tadel ist vollkommen am Platze, denn die Juden haben der gratia sufficiens, den Wundern und Zeichen Widerstand geleistet, was die Tyrier und Sidonier nicht gethan hätten. Um der Gnade Widerstand zu leisten, indem man dafür nicht disponiert ist, dazu bedarf es wahrlich keiner praemotio physica, keines decreti praedeterminantis.

Daraus ist klar, dafs der Autor mit diesen Stellen der hl. Schrift seine scientia media nicht beweist. Die Bemerkung des hl. Thomas: est contra Scripturam, hat der Autor bis jetzt nicht widerlegt.

Unser Autor ist aber auch mit der fernern Bemerkung des englischen Lehrers: et dicta Sanctorum durchaus nicht zufrieden. Es ist falsch, bemerkt der Autor, dafs P. Molina und Fonseca gemeint und sich gerühmt hätten, die scientia media sei etwas ganz Neues, bisher Unerhörtes. Wir halten dafür, dafs man dem P. Molina Glauben schenken müsse, so lange kein vernünftiger Grund dagegen vorliegt. Die Ansicht des P. Molina über den hl. Augustin und die übrigen Väter haben wir früher vernommen. P. Molina schliefst nach kurzer Zusammenfassung seiner Doktrin mit folgenden Worten: longior fui in hac disputatione quam optarem; vereorque ne aliquarum rerum repetitio lectori molestiam attulerit. Quia tamen res est magni momenti

ac valde lubrica, et haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina Praedestinatione a nemine, quem viderim hucusque tradita, ideo satius haec duxi paulo fusius explicare. Quaest. q. 23. a. 4 et 5. disp. 1 mbr. ult. edit. nov. pag. 550. — Was also P. Molina gemeint hat, das sagt er uns mit seinen eigenen Worten. P. Molina sagt ausdrücklich, dafs seine Lehre eine neue sei, P. Frins bestreitet nicht nur, dafs diese Doktrin eine neue sei, sondern auch, dafs P. Molina dies gesagt habe. Die Leser mögen darüber urteilen, wer sich im Rechte befindet.

PROBABILISTISCHE BEWEISFÜHRUNG.

Von P. J. L. JANSEN, C. SS. R.

„Ex conscientia obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus, quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione". S. Thom. Quodl. VIII. a. XIII. c.

In der „Zeitschrift für katholische Theologie", Jahrgang 1896 I. Quartalheft, ist an zwei Stellen die Rede vom Moralsystem des heiligen Alfons. Erstens in einem Artikel des hochw. P. Noldin, S. J., „Die Briefe des hl. Alfons von Liguori und dessen Moralsystem"; an zweiter Stelle in einer von Dr. Huppert verfafsten Recension der lateinischen Schrift von Gaudè: De morali Systemate S. Alphonsi. Aus der letzen Abhandlung heben wir nur diese Worte hervor: „Die Waffen, mit denen der Streit zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus ausgekämpft werden mufs, liegen auf dem Fechtboden der Logik. Vor allem mufs die Natur der opinio, der Probabilität festgestellt werden. Sind wir darüber im reinen, dann erst soll untersucht werden, ob der hl. Alfons an all dem streng festgehalten. Wir glauben: Ja." Der Verfasser fügt hinzu: „aber nicht im Sinne der Äquiprobabilisten". Wir lassen diesem Zusatze seinen Wert, und überhaupt ist es uns jetzt auch nicht um die äufsere Begründung des Äquiprobabilismus zu thun; an einer anderen Stelle ist dem gelehrten Recensenten die Antwort auf seine Behauptungen gegeben. Was jedoch seine oben angeführte Bemerkung betrifft,