

Applikation oder Concursus [Fortsetzung]

Autor(en): **Schneider, C.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **4 (1890)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-738289>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



APPLIKATION ODER CONCURSUS.

VON

DR. C. M. SCHNEIDER.

2. Ohne praemotio physica ist die Vernunft einzig Quelle der Notwendigkeit.

S. 11 in seiner Schrift behauptet Pecci: „In dieser Lehre, daß die göttliche Wesenheit das Princip des Effektes und nicht des Aktes (des freien) ist, bleibt sich der hl. Thomas so konstant, daß einer von seinen Schülern dafür mehr als 70 Stellen anführen kann. Kein Wunder, denn es war dies die gemeinsame Lehre aller alten Philosophen.“ S. 17 aber greift er den P. Goudin an, ist also gegen ihn, weil er den simultanen concursus lehre. Und worin besteht dieser concursus? Daß Gott nicht auf die Potenz des Willens wirke, dieselbe vom Zustande der Potenz in den des Akts überführend; ebenso daß Gott nicht den Willensakt bewirke, sondern bloß das, was der Willensakt hervorbringt, also bloß den Effekt (vgl. S. 67—69), so daß diese Bewegung oder dieser Einfluß Gottes in dem kreatürlichen Agens nichts innerlich setzt, in der geschaffenen Ursache nicht aufgenommen wird. „Wenn also“, meint der Kardinal S. 17, „der simultane Konkursus nicht appliziert und nicht bewegt (somit nur den Effekt wirkt), dann ist es ein Konkursus, der sich im heiligen Thomas nicht findet.“ Wie diese Behauptungen S. 11 und S. 17 miteinander stimmen, ist nicht unsere Sache zu untersuchen; wohl aber müssen wir feststellen, daß allerdings ein simultaner Konkursus ohne den vorhergehenden, d. h. ohne die praemotio, im Thomas sich nicht findet; — und ebensowenig im Goudin. Beide lehren einen concursus simultaneus zugleich mit dem praevius, nämlich als Folge der praemotio. Goudin sagt nur, daß der simultane Concursus auch von jenen angenommen werden

müsse, die überdies noch den vorhergehenden, die praemotio, verteidigen. Es heist dies nichts anderes wie das Gott den Effekt aller Geschöpfe wirke.

Erläutern wir zuvörderst, was denn mit diesem Concursus gemeint sei, und dann, wie der Autor der Encyklika „Aeterni Patris“ denselben vorlegt.

Der engelgleiche Lehrer will, so erklärt Feldner S. 33, das jedes Geschöpf nur als Instrument und in Kraft eines andern Seins, des göttlichen nämlich, wirkend ein Sein verursachen könne. Und der hl. Thomas erklärt, das zweifach sei die Kraft in einem Werkzeuge oder Instrumente. Darin nämlich, so sein beständiges Beispiel, das die Säge das Holz durchschneidet, zeigt sich zuerst die der Säge als solcher eigene Kraft, das Sägen oder Durchschneiden selbst; und dann die des Meisters, der sie führt, infolge deren ein Bett oder ein Tisch aus der Thätigkeit der Säge folgt. Das also die Säge sägt und nicht in die Höhe hebt oder Teile zusammenfügt, dies ist der Säge als einer Säge geschuldet; — das sie aber in dieser bestimmten Richtung, in dieser bestimmten Weise sägt, das ist ihr eigen gemäß dem Eindrucke und der Führung des Meisters. Merken wir wohl; dieses Letztere ist der Säge ebenfalls eigen und ist nicht gleichbedeutend damit, das sie in Bewegung gesetzt worden ist; denn dazu trug sie gar nichts bei; dies hing ganz vom Meister ab, der auch eine andere Säge nehmen konnte. Es ist dies der eigensten Thätigkeit der Säge geschuldet, sowohl das sie überhaupt trennt, als auch das sie um der Herstellung eines Bettes willen die betreffenden Holzteile trennt; der Meister allein kann letzteres nicht, obwohl allein er die Säge in Bewegung zu setzen vermochte. Jedoch ist dies, ein Bett herzustellen, also dieser bestimmte Effekt, der Säge eigen vermöge des Eindrucks, der sich ihr vom Meister her mitteilt. So ist den Saiten eines Pianos eigen, zu tönen; dies haben sie an sich als Saiten. Das sie aber tönen und das damit ein bestimmtes Musikstück zu Gehör kommt; dies ist ihnen auch eigen, jedoch präcis als einem Musikinstrumente, nämlich indem der Eindruck des Meisters mit diesen Tönen verbunden ist. Dagegen ist wieder das Anschlagen einzig Sache des Meisters. Der Effekt des Musikstückes gehört ganz den Saiten als dem Instrumente und ganz dem Meister als dem das Tönen der Saiten leitenden Momente gleichzeitig mit dem Tönen. Es ist dies der simultaneous concursus. Das Anschlagen aber der Saiten gehört einzig dem Meister, die Saiten schlagen sich nicht selbst an. Es ist dies der concursus praevius, aus dem mit Notwendigkeit der

concurus simultaneus folgt, nämlich das Tönen der Saite zugleich mit der Richtung und Leitung, die diesen Tönen vom Meister gegeben worden, damit der Effekt des Musikstückes folge. Dieser concurus simultaneus hat nichts zu thun mit dem Akte des Tönens selber, letzterer kommt vom concurus praevius. Aber der Effekt, die Wirkung des Musikstückes hängt von ihm ab.

Nun, ähnlich ist es beim Willen. Der concurus praevius, wenn man so sagen will, oder die Applikation, welcher terminus uns besser gefällt, ist unabänderlich verbunden mit dem concurus simultaneus, soll anders ein freies Wirken zustande kommen. Und worin besteht dieser concurus simultaneus? Darin daß der Grund des freien Aktes im Innern des wirkenden ist. Dies allein stellt den freien Akt vom Geschöpfe selber aus als einen freien hin. Und da können wir gar nicht zweifelhaft sein, wie Thomas diesen concurus auffaßt. Nach ihm ist die ratio die radix oder die causa libertatis. Wer auch nur oberflächlich die Werke des hl. Thomas, und wäre es nur die Summa, gelesen, wird sich erinnern, wie dieser Ausdruck ständig wiederkehrt; sei es, daß von der Natur des freien Aktes die Rede ist oder vom Verhältnisse der Vernunft zum freien Willen oder endlich vom freien Thätigsein selber. Die Freiheit ist nicht die Fähigkeit, zu thun was man will; das ist die Freiheit des sog., kirchlich verworfenen Liberalismus. Freisein heißt vielmehr: gemäß dem Grunde, der im freiwirkenden selber sich findet, wählen und danach handeln.

Der concurus simultaneus ist eben die innere Form des freien Aktes, die nicht den Anstoß zum Akte gibt und somit nicht auf den Akt selber einfließt, vielmehr diesen Anstoß voraussetzt, nämlich den concurus praevius, und der gemäß die Wirkung, der Effekt, sich gestaltet. Wir können noch deutlicher sprechen. Dieser concurus simultaneus ist die Form innerhalb der Vernunft, insoweit sie ihren terminus, ihre Grenze, hat im Anstoße oder in der Bewegung, die von Gott ausgeht, d. h. der praemotio physica. Warum müssen wir diese beiden Momente verbinden? Aus dem einfachen Grunde, weil die Form in der Vernunft, als Grund des Handelns, an sich allgemein ist; steht ja doch als Gegenstand der Vernunft das Allgemeine oder Indifferente da und nicht das Einzelne, Besondere; — der freie Akt aber geht auf etwas Besondere. Die Idee „Gold“ z. B. ist an sich etwas Indifferentes, kann dem Geize und der Nächstenliebe, der Unzucht und der Abtötung dienen. Von daher kommt nicht das Moment des Einzelnen, Besonderen. Kann dieses vom

Willensvermögen kommen? Nein; dieses Vermögen ist als Hinneigung der Vernunft eben auf alles Gute, ohne Unterschied, gerichtet. Nur eine solche thätig wirksame Kraft kann hier den Anstofs und die Richtung auf das Einzelne in einer den allgemeinen Ideen in der Vernunft und dem schlechthin Guten im Willen angemessenen Weise geben; nur eine solche Kraft, sagen wir, vermag dies, welche im Wirken, im Thätigsein dem Wesen nach allumfassend ist und somit so auf etwas Einzelnes richten kann, daß die Allgemeinheit im entsprechenden Vermögen nicht ertötet wird, sondern vielmehr lebendig hervortritt und in der Wirklichkeit sich zeigt. Es ist ganz und gar falsch, wie bei Ad. S. 20 es heißt, daß durch solchen Einfluß die Indifferenz aufgehoben wird. Dies widerstrebt der einwirkenden Kraft Gottes als des allgemeinen, wirkenden Grundes. Diese Kraft kann gar nicht beschränken; sie kann, eben als alles Sein und alles Gute in ihrer Thatsächlichkeit einschließend, nur so zu einem einzelnen besondern Gute (vorausgesetzt sie wirke unmittelbar ein) bestimmen, daß die Vermögen des Willens und der Vernunft in ihrer Allgemeinheit da zur Geltung kommen und somit der in dieser Weise bestimmte Wille im einzelnen Akte sein ganzes Vermögen behält, anders wirken zu können; — eben weil die einwirkende Kraft keine Teilkraft ist und danach blos etwa auf einen Teil des Vermögens, auf eine Seite desselben einwirkt; sondern weil sie im Einwirken das ganze Vermögen bethätigt, so daß im einzelnen Akte die volle und ganze Indifferenz erscheint. Nur weil das Licht von der Sonne aus bethätigt wird, einer allgemeinen, wirkenden Kraft in der sichtbaren Natur, nur deshalb kommt sein Vermögen, überallhin leuchten zu können, zur Geltung; es beleuchtet einen bestimmten Gegenstand so, daß in ihm das Vermögen erscheint, endlos andre beleuchten zu können.

Nur also weil der concursus simultaneus, d. h. die Form in der Vernunft, mit dem erstgegebenen Anstofs, dem concursus praevius, innerlich verknüpft ist, nur deshalb ist sie eine Form, die im Innern des Menschen den freien Akt ermöglicht; denn von da her kommt die Beziehung auf das Einzelne, nämlich auf das für den freien Akt Erforderliche. Diese Form ist, soweit sie in der Vernunft sich findet, dem wirkenden gegenwärtig oder bewußt; sie gibt die Richtung an für das betreffende Wirken, ist wie das Tönen der Saiten in einem bestimmten Musikstücke; sie gibt der Handlung die Indifferenz; macht, daß diese selbe Handlung dem Menschen als eigne zugehört; kraft ihrer oder ihrer Natur nach kann der Mensch abfallen von dem Einflusse

Gottes im Willen und von dem betreffenden einzelnen Gute; er kann sündigen, eben weil diese Form ihrem Innersten nach indifferent ist. Ebenso können die Saiten ihren Dienst der bestimmten Richtung im Tönen entziehen und somit einen Mißklang verursachen. Soweit aber diese selbe Form in Verbindung steht mit dem Einwirken Gottes, ist sie im Innern des Menschen Ursache des freien Aktes als eines positiv freien und kann da nie ein Mißbrauch des freien Vermögens, soweit es auf die Thätigkeit ankommt, stattfinden. Hören wir Leo XIII., der mit lichtvollster Klarheit diese Principien entwickelt; er lehnt sich durchaus an Thomas an:

„Der Wille ist nicht in Bewegung, wenn nicht die Kenntnis in der Vernunft, wie eine Fackel, vorleuchtet; nämlich das dem Willen angemessene Gute ist notwendig ein Gut, soweit es von der Vernunft als solches erkannt ist. Bei aller Auswahl des Willens also geht immer voraus das Urteil der Vernunft über die Wahrhaftigkeit der Güter und welches Gut im einzelnen den übrigen vorzuziehen ist. Wenn sonach die freie Wahl im Willen sich findet, der seiner Natur nach ein der Vernunft gehorchendes Begehren ist, so folgt, daß auch die freie Wahl, gleichwie der Wille, mit dem der Vernunft entsprechenden Guten sich befaßt. Nichtsdestoweniger jedoch kann es, weil Vernunft und Wille noch von der Vollendung entfernt ist, ganz wohl geschehen, daß die Vernunft dem Willen ein Gut vorstellt, was nur den Schein des Guten hat, in Wirklichkeit aber kein Gut ist; und daß sich solchem Gute der Wille zuwendet. Wie aber in derartiger Weise irren ein Fehler in der Vernunft ist, so ist das Annehmen solch anscheinenden Gutes wohl ein Zeichen der Freiheit, wie die Krankheit anzeigt, daß noch Leben vorhanden ist; — aber es ist doch ein Fehler oder ein Mangel in der freien Wahl. So ist auch Alles, was der Wille begehrt im Gegensatze zur rechten Vernunft, ein Mangel, der die Freiheit befleckt und ihrer in verkehrter Weise sich bedient. Deshalb sind Gott, Jes. Chr., die Seligen auch um so freier, weil sie diesen Mangel nicht mehr haben; und die Freiheit der Erdenpilger ist eine unvollkommene. Der Engel der Schule beweist dies oft, daß die Fähigkeit, sündigen zu können, nicht Freiheit sei, sondern Knechtschaft; zumal in der Erklärung der Worte Christi: Wer Sünde thut, ist Knecht der Sünde. Ein jegliches Sein ist Jenes, was ihm nach seiner Natur zukommt. Wenn es also in Bewegung gesetzt ist von einem außen befindlichen (ab aliquo extraneo), so ist es nicht thätig gemäß seiner selbst, sondern folgt dem Eindrücke von etwas ihm Fremden. Der Mensch ist

seiner Natur nach vernunftbegabt. Ist er also in Thätigkeit gemäß seiner Vernunft, so handelt er gemäß seiner selbst, hat ein eigenes Thätigsein; und das ist Freiheit. Wenn er aber sündigt, so handelt er absehend von der Vernunft; und da wird er von etwas ihm Fremdem in Bewegung gesetzt, er ist in Grenzen eingeschlossen, die nicht von seiner Natur bedingt sind; er ist dann Sklave der Sünde.

„Da nun also die menschliche Freiheit so beschaffen ist, mußte sie mit Stützen und Hilfsmitteln versehen werden, von denen alle ihre Bewegungen zum Guten hin gerichtet und vom Bösen abgezogen würden; sonst hätte dem Menschen die Freiheit viel geschadet. Und zuerst nun war als solche Stütze das Gesetz notwendig, d. i. die Norm für das menschliche Thun und Lassen. Denn es ist in der Gewalt der freien Wesen, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, insofern sie erst dann auswählen das, was sie wollen, wenn jenes Urteil der Vernunft vorausgegangen ist, von dem wir sprechen. Durch dieses Urteil wird nicht nur festgestellt, was gut, was schlecht; sondern auch, was in Wirklichkeit ein Gut, und was somit als ein Übel zu meiden ist. Die Vernunft nämlich schreibt dem Willen vor, was er erstreben, wessen er sich enthalten muß, damit der Mensch einmal seinen letzten Zweck erreiche, um dessentwillen Alles gethan werden muß. Diese Richtung also, welche die Vernunft angibt, wird als Gesetz bezeichnet. Warum somit dem Menschen das Gesetz notwendig ist, davon ist in unserem freien Willen selber, nämlich darin, daß unser Wollen nicht abweichen darf von der rechten, graden Vernunft, die erste Ursache und die erste Wurzel zu suchen. Und nichts kann so verkehrt sein als zu sagen, der Mensch sei, weil von Natur frei, unter keinem Gesetze. Um so etwas sagen zu können, müßte der freie Wille keinen Zusammenhang mit der Vernunft haben. Aber das grade Gegenteil ist der Fall; der Mensch muß deshalb dem Gesetze unterworfen sein, weil er frei ist.“

Klarer kann nichts für unsern Fall sein. Leo XIII. gehört nicht zu jenen Moralthologen, ebenso wenig wie der heilige Alphons (vgl. „Die katholische Wahrheit oder die verdeutschte Summa Bd. 5 S. 280 Der hl. Alph. und die Moralprincipien des hl. Thomas; bei G. J. Manz), die ihr wissenschaftliches System auf dem Streite zwischen Gesetz und Freiheit aufbauen. Leo betrachtet das Gesetz als den Beistand der Freiheit und letztere als den Quell des Gesetzes. In der That, die Vernunft enthält eben, wie wir oben darlegten, die Norm oder die Richtung des freien Aktes innerhalb dieses freien Thätigseins selber. In ihr

ist die *ratio formalis* des freien Aktes, insoweit innerhalb der Vernunft diese Norm verbunden ist mit dem Anstosse zum einzelnen Gute hin, der von Gott allein, als *praemotio*, ausgeht, und insoweit die Vernunft somit den Eindruck dieses Anstosses in sich trägt. „Von der Freiheit, sagt der Papst, wird das Dasein des Gesetzes bedingt; weil der Mensch frei ist, bedarf er des Gesetzes.“ Was aber ist denn nach demselben Papste das nächstliegende Maß für die freie Auswahl? Wir haben es eben gehört: Der Zweck ist es, die *quaelibet res* (vgl. das Aprilheft), zu deren Besitze das freie Wählen die Mittel sucht. Von wo anders also her kann dieser Anstoß zum Zwecke kommen, der die Regelung der Vernunft mit sich bringt oder bedingt, wie von jenem, welcher allein wesentlich Vernunft, welcher *reine Vernunft* und nichts anderes ist und der ebendeshalb alles Sein der Thatsächlichkeit nach umfaßt? Da ist die Notwendigkeit, daß das Gesetz von Gott kommen muß und daß es sonst kein Gesetz ist, eine durchaus unabweisliche; denn Gott gibt den ersten Anstoß zum besondern Gute hin, das der Wille erstrebt und um dessentwillen die freie Auswahl stattfindet. Gott wiederum hält aufrecht mit diesem Anstosse als allgemein wirkende Kraft und macht lebendig die Indifferenz, deren Wurzel die Vernunft ist. Gott allein also kann anweisen unter allem Guten und unter allem Wahren, ist doch der Wille als Vermögen auf alles Gute gerichtet und die Vernunft auf alles Wahre, Er allein kann, sagen wir, anweisen der Vernunft den Weg, auf dem das besondere einzelne Gute erreicht werden soll; Er kann die Vernunft erleuchten, daß ihr dieser Weg offen vorliege und sie so, den Grund des freien Handels in sich enthaltend und dem Willen darbietend, die Wurzel der Freiheit im einzelnen Falle sei. Von ihr abweichen heißt dann, wie hier der Papst erklärt, von der Freiheit abweichen. Das Gesetz, wie es in der Vernunft sich findet, steht mit Bezug darauf auf derselben Stufe wie die Freiheit.

Ist somit die Vernunft in Verbindung mit dem Anstosse von seiten Gottes, mit der *praemotio* also, die Wurzel der Freiheit und enthält sie in sich den Grund für das freie Handeln; so wird sie Sklavin der Gewalt, wenn sie nicht verknüpft ist mit solchem Anstosse. Oder kann sie etwa aus sich selber zu einem einzelnen besondern Gute sich wenden? Dies ist gegen ihre Natur, kraft deren sie nur Allgemeines und in sich Notwendiges auffaßt. Kann sie vom bloßen Willensvermögen aus auf ein einzeln besonders Gut bezogen werden? Dies ist gegen die Natur des Willensvermögens, das sich ganz gleichmäßig und unterschiedslos

auf alles Gute erstreckt. Ist der wirksam thätige Einfluß Gottes nicht da, so gibt es nur eine Möglichkeit noch. Der Wille fällt ab von seiner Allgemeinheit und folgt der Stimme eines beschränkten Gutes, wie dem letztbestimmenden Gute; er läßt sich ziehen von der Leidenschaft und die Vernunft dient kraft der natürlichen Bedeutung des Willens, der allen menschlichen Kräften mit Rücksicht auf den Zweck gebietet, damit sie den Schein des Gutes der Leidenschaft stütze. Dies ist dann „die fremde Gewalt“, von welcher Thomas in der von Leo angeführten Stelle spricht, die der Natur des Willens fremd ist, wonach dieser der vom göttlichen Gesetze geleiteten Vernunft im eigenen, bewußten Handeln folgen soll; nicht aber der Leidenschaft. Gottes Einfluß kann ja nie, wie Thomas öfter (L. 9. III, c. 88; III c. 59; 2 d. 39 qu. 1 art. 2. S. Th. I qu. 105 art. 4) bemerkt, für den geschöpflichen Willen ein fremder (*alienus*) sein, weil er eben von dem kommt, der das Willensvermögen selber geschaffen. So ist auch nicht der Einfluß des Lichtes auf das Auge für dieses ein fremder, äußerlicher, trotzdem das Licht außerhalb des Auges ist; weil eben nur vom Lichte die Bethätigung selber des Sehvermögens ausgehen kann. Steht die Vernunft fern da vom Einflusse der *praemotio* von seiten Gottes, so kann von ihr aus nur der Zwang, die Notwendigkeit im menschlichen Handeln gestärkt werden; denn ihr eigenster Gegenstand ist eben das Notwendige und somit festigt sie und macht andauernd, für sich allein betrachtet, den Einfluß und die Herrschaft der Leidenschaft. Steht sie unter dem Einflusse der *praemotio*, so zeigt sich mitten im freien Handeln lebendig die allen Banden abgeneigte Indifferenz: Der Mensch strebt dann so nach einem Gute, das ihm stetig lebendig vor Augen steht: er könne auch andres Gute erstreben, sobald dies dem Gesetze, wie es die Vernunft offenbart, entspricht; — er besitzt dann, wie Paulus schreibt, ein Gut, als ob er es nicht besäße; nämlich ohne daran über das Maß hinaus zu hängen.

3. Ohne *praemotio physica* kann eine freie Thätigkeit als Thätigkeit ihrer ganzen Natur nach nicht existieren.

Weder beim Kardinal noch bei Adeodatus fehlt der gewöhnliche Hinweis der Molinisten darauf, daß die Ausdrücke *determinare*, *praedeterminare*, *praemotio* und ähnliche bei Thomas sich nicht finden. Wir wollen nicht antworten mit der Stelle I ad Hannib. dist. 47, qu. 1 art. 4: *Voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus procedendis modum quo producuntur* (nämlich ob frei oder mit Not-

wendigkeit) praedeterminavit; — auch nicht Stellen angeben wie 8 de verit. art. 12, wo es heisst: „Alle derartigen Akte, wie beschaffen auch immer ihre nächsten Ursachen (ob frei oder ob notwendig aus ihnen der Akt folgt) sein mögen, sind bestimmt — determinati — in der ersten Ursache, die kraft ihrer Allgegenwart alles schaut und kraft ihrer Vorsehung — providentia — allem und jedem die Art und Weise des Seins vorschreibt — omnibus modum imponit.“ Wir stimmen vollständig dem P. Feldner bei, daß bei solchen Hinweisen die reinste Wortklauberei vorliegt.

Wenn P. sowohl wie A. den Ausdruck des hl. Thomas billigen: *motio moventis est prior motione mobilis*, und zugeben, daß nach Thomas Gott den Willen bewegt, erkennen sie ja die Applikation des Willens von seiten Gottes an; — so gestehen sie eben ein *praemovere*, *praedeterminare* im Sinne der Thomisten zu. Denn kein Thomist hat je daran gedacht, dieses *prae* auf die Zeit zu beziehen; sondern jeder derselben will damit nur ausdrücken, daß Gott die den Willen bewegende, also den Willensakt verursachende Kraft und danach ein *praedeterminare* etc. zukommt. Übrigens ist bei *theol.* Ausdrücken die hl. Schrift maßgebend; und man sollte sich doch zehn mal es überlegen, ehe man solche Vorwürfe macht; muß man doch wissen, daß die hl. Schrift eine *praedestinatio*, ein *praescire* und Ähnliches hat und sehr oft gebraucht. Oder sollten die Thomisten bloß Unrecht haben, weil sie *praedeterminare* haben anstatt des *praedestinare*! Es sind solche Vorwürfe die besten Beweise, daß man dem Lehrinhalte des Thomismus nicht mit Gründen beikommen kann.

Gehen wir jedoch dem Vorwurfe, den man gegen die Thomisten wegen dieser *termini* erhebt, auf den vermeintlichen Grund, so wird die Sache für die Molinisten noch ärger. Es zeigt sich nämlich dann, daß sie gegen den Thomismus zwei Vorwürfe richten, die zu einander im schroffsten Widerspruche stehen, die sich demnach ganz und gar aufheben. Sie werfen einerseits den Thomisten vor, daß dieselben mit ihrer *praemotio* oder *praedeterminatio* eine vorhergehende Notwendigkeit, eine *necessitas antecedens*, aufstellen und somit den freien Akt aufheben, weil sie, die Thomisten, eben meinen, Gott bestimme als erste Ursache den freien Akt. Andererseits aber werfen sie den Thomisten vor, sie lehrten, daß alle Dinge ihrem wirklichen thatsächlichen Sein nach, und nicht bloß begrifflich, zugleich Gott gegenwärtig seien, *reali* oder *physica praesentia*. Wenn nun dem, von der Ewigkeit gemessenem Blicke Gottes auf

einmal, zugleich, alles thatsächlich bestehende Sein, vom Anfange bis zum Ende der Welt, gegenwärtig ist; — wie soll denn dann das Bestimmen oder Verursachen Gottes ein Vorher im freien Akte oder im freien Vermögen verursachen?

Allerdings stehen wir hier am entscheidendsten Punkte der ganzen Frage; und wer diesen Punkt als unwesentlich beiseite schiebt, der zeigt nur, wie er nicht das mindeste Verständnis hat für die Bedeutung der betreffenden Kontroverse; er zeigt, daß er gar noch nicht weiß, worum es sich handelt. Auf welcher Seite besteht nämlich notwendig eine *necessitas antecedens*? Einzig beim Molinismus ist eine solche möglich; auf der thomistischen Seite besteht dafür kein Schatten von Möglichkeit. In der That; wenn Gottes Wissen, resp. seine Entscheidung sich richtet nach dem, was er im Menschen als dessen Neigung, als dessen Urteil, als dessen endgiltige Entscheidung, die auch auf übernatürlichem Beistande beruhen kann, voraussetzt; — wer kann dann sagen, daß damit im Menschen selber nicht eine *necessitas antecedens* existiert. Denn auf Grund dessen, was Gott als das im Menschen bereits Befindliche vorausgesehen, bestimmt Er ja dessen freien Entschluß, d. h. die dafür notwendige Gnade. Wie kann man da noch von einer Freiheit im Handeln selber sprechen? Vorher besteht im Menschen selbst das ausschlaggebende Moment, diesem paßt Gott das Maß der Gnade an und daraus muß dann der Akt naturgemäß folgen.

Se. Eminenz sagt dies in formellen Worten. Ihre Meinung mit Rücksicht auf die Tyrier und Sidonier (S. 42 bei A.) ist in der Stelle enthalten: „Die wirkliche Geistesverfassung“, welche Gott der Herr durchschaute und wodurch Er „vollkommen die Bereitwilligkeit, die in den Herzen der Tyrier wirklich vorhanden war und gegen die nichts andres den Sieg gewinnen konnte, erkannte;“ — diese wirkliche Geistesverfassung oder Bereitwilligkeit ist für Se. Eminenz ein Gegenstand der *scientia visionis*. Ein Zustand also und nicht ein Akt, ein Zustand, der dem Akte vorhergeht, ist die notwendige Vorbedingung im Wirkenden, hier in den Tyriern und Sidoniern, für den freien Akt der Bekehrung. Denn der Heiland sagt mit Gewißheit, „sie würden sich bekehrt haben, wenn . . .“ Wir könnten fragen, wie kann denn Gott etwas sehen, was nicht existiert, mag auch sein Wissen noch so vollkommen sein? Die Tyrier und Sidonier kamen ja nie in den Fall, die Wunderthaten Christi zu sehen. Doch wir fragen nur: Wie besteht denn damit die Freiheit im Akte, die doch eben ihrem Wesen nach von nichts Vorhergehendem im Geschöpfe selbst mit Notwendigkeit abhängig

sein kann? Und diese Frage kehrt in allen molinistischen Systemen und Voraussetzungen wieder; überall besteht da, ganz formell, im Geschöpfe selbst eine *necessitas antecedens* und somit eine Unmöglichkeit für den Akt als einen freien.

Nur die *praemotio physica* ermöglicht die Freiheit im Akte selbst. Es sei uns erlaubt, auf einen Punkt hinzuweisen, in welchem scheinbar die Thomisten vom hl. Thomas abweichen. Derselbe ist ganz ausführlich dargelegt in unserem „Wissen Gottes“ III. Bd. Kap. 9, § 2, 3, 4; und Kap. 11, § 2 und 3. Der hl. Thomas nämlich führt das Wissen Gottes vom Zukünftigen nie ausdrücklich auf die thomistischen Dekrete zurück, sondern immer auf die Ewigkeit und zwar in den eigensten terminis auf die reale Gegenwart aller Dinge zugleich vor dem Maße des ewigen Blickes. Sein Beispiel bleibt stetig dasselbe. Wie der auf hohem Berge befindliche Feldherr mit einem Blicke, auf einmal, die ganze unten am Fusse vorbeiziehende Armee umfaßt, während für die Armee selbst die einen Soldaten vorangehen und die andern folgen; — so schaut in einem Blicke, zugleich, und umfaßt alles Zeitliche der Ewige. Nicht wie die Brücke gegenwärtig ist allen Wassertropfen des Flusses, der unter ihr vorbeiströmt von der Quelle an bis zur Mündung; — sondern es ist dies ähnlich, wie der Sonne die ganze Erdoberfläche, welche sie bescheint, zugleich gegenwärtig ist, während unter den Gegenständen selbst, die beschienen werden, die einen hinter den andern sind. Kraft dessen, nämlich kraft dieser Gegenwart der wirklich geschehenden freien Akte vor der Ewigkeit, schaut Gott dieselben mit Notwendigkeit; „wie man, wenn Sokrates sitzt, notwendig sagen muß, es sei unmöglich, daß er zugleich nicht sitzt.“ Nicht schaut Gott die freien Akte in irgendwelchen vor diesen Akten im frei wirkenden Geschöpfe vorhandenen Gründen, aus denen mit Notwendigkeit diese Akte folgten. Gott kann sie nicht eher schauen als sie sind. Er schaut ihr Sein kraft seiner Ewigkeit; einen Grund im Bereiche des Geschöpflichen, der vor diesen Akten bestände und aus dem sie notwendig folgten, besteht nicht und kann, soll der Akt ein wesentlich freier sein, nicht bestehen, somit aber auch nicht erkannt werden. So Thomas.

Die Thomisten nun legen das Hauptgewicht auf die Willensdekrete Gottes, so daß Gott auf Grund dieser seiner Willensdekrete den freien Akt erkennt; sie halten jedoch ebenso fest an der *praesentia realis* der Dinge vor der Ewigkeit, wie Thomas diese festhält. Der Gegensatz ist nur ein scheinbarer. Der hl. Thomas gibt den nächsten Grund des Erkennens der freien

geschöpflichen Akte auf seiten Gottes an; die Thomisten, getrieben durch die Kontroverse, betonen den entfernteren Grund dieser Kenntnis. Dafs die Thomisten Recht hatten, sich den Bedürfnissen der Kontroverse bei Formulierung der betreffenden Sätze anzupassen und die Dekrete zu betonen, beweisen die Molinisten selber. Denn diese letzteren sind nach und nach dazu gekommen, auch die *realis praesentia* der Dinge vor der Ewigkeit, wie sie Thomas als Erkenntnisgrund für die freien Akte ganz unbezweifelbar hat (vgl. Petavius, *de aeternit.*), ebenfalls zu leugnen und blofs eine begriffliche anzunehmen, wie jeder begabte Mensch sie in einem gewissen Grade haben kann, indem er viele wirkliche Dinge seinem Geiste gegenwärtig hält.

Und warum finden sich Thomas und die Thomisten, auch in diesem Punkte, thatsächlich in voller Übereinstimmung? „Weil“, wie Thomas (I qu. 10) sagt, „die Ewigkeit das Mafs eben ist für das göttliche Sein;“ und, da dieses Sein nur Thatsächlichkeit ist, für das Thätigsein Gottes; weil sie also „als das eine, alles zugleich messende Mafs dessen dasteht, was von Gott gewirkt wird.“ Nun sind die Kreaturen keine Mitteilung des göttlichen Wesens, wie die drei Personen in Gott ein eines einiges Wesen und Sein sind. Vielmehr gehen die Kreaturen von Gott aus kraft seines freien Willens. Also kraft dessen eben, dafs die Ewigkeit das Mafs ist für den göttlichen Willen, ist sie zugleich das alle Zeit überragende, an urerster Stelle messende Mafs für alles Geschöpfliche. Da aber die Ewigkeit wesentlich ein *stetes instans* ist, ein „Zugleich“, so werden in ihr alle Kreaturen, dem thatsächlichen Sein nach, zugleich gemessen, ohne ein Vor und ohne ein Nach. Kraft der Ewigkeit allein erkennen also, — das ist ganz das Gleiche wie kraft der Willensdekrete allein erkennen; und umgekehrt. Denn eben kraft des göttlichen Willens sind die Kreaturen; und der göttliche Wille macht also gegenwärtig der Ewigkeit die Kreaturen; und diese werden gemessen von der Ewigkeit und danach erkannt, weil die Ewigkeit das stets einheitliche Mafs des göttlichen Willens ist.

Ist ein Akt in naturnotwendiger Abhängigkeit von einer Ursächlichkeit im Bereiche der stofflichen Natur, so existiert da ein Vor und Nach; denn all dieses untersteht dem Mafse der Zeit. Der freie Akt ist nun deshalb von keiner natürlichen Ursächlichkeit an letzter Stelle abhängig, weil er unmittelbar auf der *praemotio*, d. h. auf Gottes Willensdekret, beruht. Und wiederum eben deshalb ist er frei. Er kennt kein Vor und Nach. Er hat keine Vorbedingung, keine *necessitas antecedens*, aus der er flösse. Er ist, insoweit er frei ist, einzig gemessen vom göttlichen Willen

und danach von der Ewigkeit, die kein Vor und Nach in sich schließt, die alles zugleich mißt. Einzig auf Grund der praemotio kann eine eigentliche Freiheit im Akte aufrecht gehalten werden. Adeodatus schließt mit den Worten: „Möchte die kleine Schrift des Kardinals der Markstein werden, der diese Wendung in der wissenschaftlichen Bewegung hervorbringt. In der Geschichte dieses Problems wird sie dann ihre bleibende Stelle einnehmen.“ Vorher hatte er bereits erklärt, daß „niemand, der sich mit der vorliegenden Frage wissenschaftlich beschäftigen will, die Schrift des Kardinals unbeachtet lassen darf.“ Wir waren in etwa erstaunt über diese Auslassungen. Weiß denn Adeod. nichts von Rohlings Schrift gegen Schneemann? Wenn ich nicht irre, stand auch sie zuerst im „Katholiken“ abgedruckt. Nun Rohling hatte grade denselben Standpunkt in der Frage eingenommen wie der Kardinal. Er leugnete in dieser Schrift die scientia media und verwarf zugleich die thomistische praemotio. Warum hat man dieser, schon von so langer Zeit her gemachten Entdeckung solche Anerkennung versagt, wie sie Ad. nun dem Kardinal spendet? Wir glauben kaum, daß die Schrift des letzteren durch die Komplimente Adeodats an Anerkennung in Gelehrten-Kreisen gewinnen wird. Denn der Inhalt der Klammern in dem zweiten Teile und auch, wengleich in geringerem Maße, im ersten Teile ist wahrhaft für den Kardinal kein schmeichelhafter. A. freilich weiß ebenfalls aus dem Labyrinth der Widersprüche nicht herauszukommen. Er schließt mit der Hoffnung auf die Erfindung einer neuen scientia media, die ohne jegliche Willensdekrete Gottes fertig werden kann; wo also der Wille Gottes als maßgebendes Moment ganz und gar aus dem menschlichen Bereiche hinaus gewiesen wird. Dies soll „die Wendung“ sein, welche oben A. herbeiwünscht und für die P. ein Markstein werden soll. Der Kardinal wird sich für eine solche Anerkennung höflichst bedanken.

Feldner dagegen erinnert sich jener bekannten Stelle in den Rekognitionen (III), wo der Magier Simon gegenüber dem hl. Petrus den Einwand macht, daß dieser die Willensfreiheit zerstöre; „denn was Gott will, daß es sei, das ist; und was Gott nicht will, daß es sei, ist nicht;“ und der Antwort, die darauf Petrus gab. Er erinnert sich der Worte des Bischofs Alexander von Alexandrien über die Arianer (ep. ad Alex., patr. Const., acta conc. Nic.): „Sie sagen, weil Gott vorher gewußt hätte, daß die Auserwählten ihn nicht verachten würden, deshalb habe Er sie aus allen heraus erwählt (Aunt: Deum cum praescientia et praesensione praenovisset neququam ipsum aspernaturum,

idcirco ex omnibus elegisse cf. Periarchon lib. 3, c. 1, et 2). Und in der Erinnerung daran nimmt er die Waffen, die Thomas aus Augustin und den andern Vätern in seinen Werken wie in einer Rüstkammer angesammelt hat, und bekämpft damit die alten Irrtümer, in welcher Gestalt und unter welchem neuem Namen auch immer sie auftauchen. Dies ist die Stärke des katholischen Gelehrten; nicht nach neuen Erfindungen auszuschaun, sondern das Mark der Väterlehre anzuwenden auf die neuen Irrtümer, zu scheiden gemäß derselben zwischen Wahrheit und Irrtum. P. Feldner hat sich in dieser Schrift als einen schlagfertigen, furchtlosen, klar denkenden und von inniger Liebe zu seinem hl. Meister erfüllten Schüler des hl. Thomas gezeigt, als ein würdiges Kind des ordo veritatis.

