Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 11 (1897)

Artikel: Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762030

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

S. 804 ff., S. 881 ff., S. 897 ff, sowie auf ‚Erwiderung' S. 50 bis 56, S. 89 ff. —

In Bezug auf die prima sanctificatio Mariae ist noch erwähnenswert, was der seraphische Lehrer a. a. O. Quaestio III, pg. 77, col. 2, sagt: „In prima sanctificatione data est ei potestas et facultas vitandi omne peccatum mortale; data est etiam facultas vitandi frequentiam venialium; data est etiam nihilominus facultas vitandi omne peccatum, non tantum particulariter, sed etiam universaliter. — Et in his tribus gradibus patent tres gradus sanctificationum, videlicet Joannis Baptistae, Jeremiae et Mariae. Nam prima conditio fuit Jeremiae; secunda vero Joannis; sed ista triplex Virginis Mariae, quae plus ad Filii accessit puritatem per vitae meritum."

β) Um ja sicher und gründlich in Erklärung des hl. Bonaventura bezüglich der ersten Heiligung Marias zu Werke zu gehen und unwiderleglich nachzuweisen, dafs er, wie St. Thomas, auch durchaus kein Gegner der U. E. im Sinne des Dogmas ist, gehen wir jetzt auf seine Lehre von der Erbsünde über. Gerade darin sucht Schneider die Lösung des anscheinenden Widerspruches der grofsen mittelalterlichen Scholastiker gegen unser Dogma. Und zwar mit vollem Rechte, wie wir auch bei St. Bonaventura sehen werden. Wie St. Thomas, Anselmus u. s. w. und selbst Scotus (siehe a. a. O. oben), setzt auch St. Bonaventura das Wesen der Erbsünde in den Mangel der Urgerechtigkeit. Der seraphische Lehrer handelt de quidditate originalis peccati im 2. Sentenzenbuch-Kommentar Dist. 30, art. 2. Da wird die Frage (Quaestio I) gestellt, utrum peccatum originale sit concupiscentia. Geantwortet wird, kurz ausgedrückt: Peccatum originale est concupiscentia, prout in se claudit debitae justitiae carentiam.

DIE NEU-THOMISTEN.

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

(Forts. von Bd. X, S. 456.)

Fragen wir endlich, wozu denn die scientia media eigentlich dienen soll, so kann die Antwort nur lauten: rein zu nichts. Denn der Autor selber gibt offen zu, dafs die zukünftigen, freien

Handlungen das Wissen Gottes nicht aktiv determinieren und verursachen. Daraus mufs aber jedermann dann mit Notwendigkeit schliefsen, dafs Gott die freien, zukünftigen Handlungen anderswoher weifs. Es mufs somit etwas anderes, als die freien zukünftigen Handlungen, Gott aktiv determinieren, diese Kenntnis Gottes verursachen. Ohne aktive Determinierung und ohne eine Ursache kann Gott die genannten Handlungen auch nicht wissen. Das Gesetz vom zureichenden Grunde gilt auch für Gott. Ferner gibt der Autor selber zu, S. 60, dafs die freien zukünftigen Handlungen weder in der vergangenen, noch in der gegenwärtigen Zeit physisch in sich selber, noch auch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit haben. Die Determinierung werde ihnen erst dann zu teil, wenn sie wirklich in sich selber sind. Nun ist es aber über jeden Zweifel erhaben, dafs nur dasjenige mit Gewifsheit erkannt werden kann, was eine bestimmte Wahrheit besitzt. Vermutungen, Konjekturen können wir auch über das haben, was noch keine bestimmte Wahrheit in sich hat. Allein, darum handelt es sich hier nicht, sondern um die Gewifsheit. Wozu brauchen wir also die scientia media? Wahrhaftig zu nichts, denn sie bietet Gott keine bestimmte Wahrheit. — Früher hat der Autor bekanntlich geleugnet, dafs diese Handlungen keine bestimmte Wahrheit haben.

Das ist nicht richtig, antwortet uns der Autor, die freie, zukünftige Handlung wird dann eine bestimmte Wahrheit haben, wenn sie wirklich in sich ist. Ganz richtig. Aber wir müssen uns schon zu bemerken erlauben, dafs diese Handlung nur dann einmal sein wird, also eine bestimmte Wahrheit gewähren wird, wenn sie zukünftig ist. Das Zukünftig-sein geht dem Wirklich-in-sich-sein voraus. Wir fragen aber nicht darum, wie Gott das erkennt, was wirklich in sich ist, sondern wie er die zukünftige Handlung weifs. Die Molinisten machen sich die Sache sehr bequem, und zwar, wie sie sagen, gestützt auf den hl. Thomas. Denn, erklären sie, die freien zukünftigen Handlungen sind Gott in seiner Ewigkeit gegenwärtig, so lautet die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Gar kein Zweifel, dafs die Lehre des englischen Meisters so lautet. Allein, wir müssen fragen, wodurch ist die freie zukünftige Handlung der Ewigkeit Gottes gegenwärtig? Doch offenbar nur dadurch, falls die Gesetze der Logik noch etwas mitzureden haben, weil sie thatsächlich zukünftig, nicht blofs möglich ist. Wodurch ist sie aber zukünftig, und wodurch kennt sie Gott als eine zukünftige? Das ist unsere Frage. Besitzt aber diese

freie, zukünftige Handlung als zukünftige weder in sich, noch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit, und das Dekret Gottes wird verworfen, so weifs Gott einfach nichts von dieser Handlung. Die scientia media aber kann Gott auch nicht zu dieser Kenntnis verhelfen, denn sie bietet mit Bezug auf das Zukünftige als solches keinerlei bestimmte Wahrheit. Daraus geht zur Evidenz hervor, dafs diese scientia media absolut zu gar nichts taugt. Denn ist die freie, zukünftige Handlung schon in sich selber bestimmt, so braucht Gott keine scientia media mehr. Da hat Gott die scientia visionis.

Als Kuriosum und zur Betrachtung der Philosophen müssen wir hier noch einen Satz unseres Autors anführen. Er lautet: in causis quidem liberis est alterutrum indeterminate, in re et effectu unum semper erit determinate. Also ein Ding ist in seinen Ursachen unbestimmt, in sich aber jederzeit bestimmt. Die Ursache ist unbestimmt, die Wirkung dagegen bestimmt. Somit enthält die Wirkung mehr als ihre eigene Ursache.

Wir haben früher gehört, dafs die zukünftige, freie Handlung weder in sich, noch in ihren Ursachen eine bestimmte Wahrheit habe. Auf derselben Seite, nur einige Zeilen später, sagt uns der Autor: patet jam futurum liberum non secundum se et absolute loquendo necessaria determinatione carere, ut certam de se cognitionem terminare possit. Wir legen auf diese Widersprüche des Autors um so weniger Gewicht, als sie uns so häufig begegnen, dafs wir darüber stolpern müssen. Dies ist übrigens nicht allein bei unserm Autor der Fall, sondern bei den Molinisten überhaupt. Die Molinisten sind weder unter einander, noch jeder für sich mit sich selber einig mit Bezug auf die Theorie der scientia media. Die geehrten Leser mögen uns gestatten, einen Autor aus früherer Zeit darüber anzuführen. Magister Piny stellt einmal die These auf: in der Bekämpfung des absoluten, vorausgehenden und durch sich selber wirksamen Dekretes Gottes sind die Gegner weder unter sich, und was noch schlimmer, noch ein jeder mit sich selber einig. Dann beweist P. Magister Piny seine These in folgender Weise, die wir, ohne ein Wort daran zu ändern, hier niederschreiben. P. Suarez verwirft das absolute Dekret hinsichtlich der freien Handlungen und behauptet, dafs Gott diese Handlungen nur bedingungsweise wollen könne, nämlich, wenn der freie Wille der Kreatur sich selber zu dieser freien Handlung bestimmt. Suarez: in Metaph. disp. 22. sectio 4. n. 14. Dagegen bemerkt nun P. Herice:

tract. 1. disp. 6. cap. 3. n. 27. fol. 104, es sei ganz und gar unverständlich, dafs Gott ein derartig bedingungsweises Dekret haben könne. Denn das Dekret Gottes, wie es P. Suarez fordert, enthalte eine Bestimmung oder Determinierung von Seite des Menschen, die früher ist als das Dekret Gottes und sein aktueller Konkurs. Nun sei es aber schlechterdings undenkbar, dafs die Bestimmung von unserer Seite, sei es der Sache nach, sei es gemäfs unserer Auffassung, früher sein könne als das bestimmte Dekret Gottes und sein aktueller Konkurs. P. Herice beweist seine Behauptung in nachstehender Weise: Petrus hat den Willen mit dir zu laufen unter der Bedingung, wenn du selber läufst. Dieser Wille, welchen Petrus hat, appliziert seine Bewegungswerkzeuge nicht früher, und schickt sich nicht früher an zu laufen, als bis er gesehen hat, dafs du dich für den Lauf in Bewegung setzest. Dasselbe gilt nun auch mit Bezug auf Gott. Will Gott blofs unter der Bedingung mitwirken, seinen Konkurs gewähren, dafs der geschaffene Wille selber will, so kann Gottes Macht und Wille nicht eher in bestimmter Weise in Thätigkeit übergehen, als bis er den Willen des Menschen schon früher anfangen gesehen hat. Gibt es nun ein „früher" hinsichtlich der Bestimmung des kreatürlichen Willens, auch nur gemäfs unserer Auffassung, gegenüber dem Dekrete und der Mitwirkung Gottes, so liegt gar kein Grund vor, warum der kreatürliche Wille von diesem Dekrete und Konkurse Gottes nicht unabhängig sein sollte. Dies aber ist absolut unverständlich, denn die Abhängigkeit der Kreatur von Gott im Sein und im Wirken ist eine wesentliche, nicht eine accidentelle. Es kann folglich von Seite des Willens der Kreatur kein „früher", weder der Sache nach, noch gemäfs unserer Auffassung geben. Darum kann das Dekret Gottes mit Bezug auf unsere freien Handlungen nicht ein bedingungsweises sein: wenn die Kreatur sich selber dazu bestimmt.

Nun kommt P. Vasquez. Nach P. Vasquez ist das Dekret Gottes hinsichtlich unserer freien Handlungen zwar ein absolutes, nicht bedingungsweises, aber es geht diesen Handlungen nicht voraus, wie die Thomisten behaupten, sondern begleitet sie: tom. 1. in prim. part. disp. 89. cap. 10. n. 93. 94. fol. 808. — Dazu bemerkt nun P. Suarez: proleg. 2. de gratia. cap. 8. n. 18, es sei unverständlich, wie gemäfs der Lehre und den Principien des P. Vasquez ein absolutes und begleitendes Dekret Gottes angenommen werden könne. Denn, sagt P. Suarez, ein absolutes Dekret ist dadurch, dafs es ein absolutes ist, schon ein vorherbeschliefsendes und vorherbestimmendes. Der Beweis

des P. Suarez lautet: Will Gott durch dieses absolute Dekret nicht allein mitwirken, sondern auch, dafs unser Wille mitwirke und beitrage, dies aber besagt das absolute Dekret als absolutes, so praedeterminiert und praedefiniert dieses Dekret eo ipso den kreatürlichen Willen. Nimmt also P. Vasquez ein absolutes Dekret an, so will Gott nach ihm nicht blofs mitwirken, sondern auch, dafs unser Wille mitwirke und teilnehme. Folglich ist dieses Dekret ein praedeterminans und praedefiniens, nicht aber ein concomitans. Dies der Beweis des P. Magister Piny von der Uneinigkeit der Molinisten unter einander.

Es ist aber auch keiner mit sich selber einig, bemerkt P. Magister Piny. Zunächst kommt P. Vasquez an die Reihe. P. Vasquez sagt, Gottes Dekret bezüglich unserer freien Handlungen sei ein absolutes, aber immerhin doch nur ein begleitendes, concomitans. Folglich müsse von diesem Dekrete jedes „früher", sei es unserer Auffassung nach oder gemäfs der Sache, mit Bezug auf die freien, zukünftigen Handlungen ausgeschlossen werden. So die Ansicht des P. Vasquez in: tom. 1. in 1. p. disp. 89. cap. 10. n. 93 u. 94. fol. 808. Ferner: in disp. 99. cap. 6, 7, 8; — und disp. 65. fol. 519. column. 1. — Aber gerade dieses, was P. Vasquez an den genannten Stellen behauptet, leugnet er in: 1. p. q. 65. cap. 2. n. 9 ad illa verba — deinde supponimus — fol. 518. 2. column. — In diesen letzten Stellen erklärt P. Vasquez, das Dekret Gottes bilde die Ursache, dafs die freien Handlungen zukünftige sind. Man müsse also dieses Dekret sich als früher denken und den zukünftigen Handlungen voraussetzen. Dasselbe sagt P. Vasquez: in ead. disp. cap. 4. n. 22. fol. 522. column. 2. — disp. 68. cap. 6. n. 40 u. 41. —

Dasselbe ist der Fall bei P. Suarez. Nach seiner Ansicht wartet Gott bedingungsweise seine eigene Mitwirkung ab. Das heifst, Gott will nur dann seinen Einflufs geltend machen, wenn die Kreatur selber sich für die Thätigkeit determiniert oder entschieden hat. So: Metaph. disp. 22. sectio 4. n. 14. — lib. 1. de concurs. Dei cap. 14. n. 5. — Allein, P. Suarez bestreitet dies wieder alles: lib. 1. de absolut. scient. futur. cont. cap. 3. n. 14. — lib. 1. de concurs. Dei cap. 14. n. 16. Denn P. Suarez behauptet, Gott warte auf die Mitwirkung der Kreatur, indem er sich nur dann mitzuwirken verpflichte, wenn die Kreatur thätig sein will. Daraus folgt, dafs Gott die Wirksamkeit der Kreatur, wenigstens den Anfang dieser Wirksamkeit, früher sieht als seinen eigenen Konkurs. Allein, das ist es gerade, was P. Suarez anderseits wiederum bestreitet in den letztern, angeführten Stellen.

— Magister Piny: Curs. philos. thomist. tom. 3. edit. Lugd. 1670. pag. 376.

Die Zeiten haben sich leider in dieser Beziehung nicht zum Bessern gewendet. Unser Autor bestätigt diese Thatsache nahezu Seite für Seite. S. 56 z. B. heifst es, wenn die Doktrin der „Thomisten" wahr ist, so erscheint es sonnenklar, wie Gott unsere freien, zukünftigen Handlungen sieht und voraussieht. Denn durch seine uns physisch zu einem vorherbestimmenden Dekrete mufs er diese Handlungen notwendig, plane necessario, sehen. S. 62 dagegen lesen wir: hätte Gott nicht die Kenntnis von den bedingungsweise zukünftigen Handlungen unabhängig von jedem wahren und realen Dekrete, so könnte er gar keine bestimmte Kenntnis von jenen Dingen haben, die einmal in der Zukunft thatsächlich frei eintreffen werden, noch auch könnte er, was immer er wollte, unfehlbar von der freien Ursache erreichen. Da ist es also mit der Sonnenklarheit wiederum nichts. Die Begründung der Behauptung durch den Autor enthält denselben Widerspruch. Der Autor sagt: jede Kenntnis Gottes, die von einem Dekrete Gottes abhängt, welches die Kreaturen physisch vorherbestimmt, ist die Kenntnis von einer notwendigen, nicht von einer freien Handlung. Allein, weder die Kenntnis von der Existenz der freien Ursachen, noch die Existenz aller Bedingungen, in welchen sich jene Ursachen befinden werden, reichen an sich hin, um eine bestimmte Kenntnis sich darüber zu verschaffen, was die freien Ursachen unter jenen Bedingungen wirklich thun oder wählen werden. Nun schlagen wir S. 60 nach. Dort sagt uns der Autor: Sobald die freie Ursache vollständig in alle jene Bedingungen, die zum Handeln erforderlich und notwendig sind, eingeführt ist, so wird gewifs immer einer der Gegensätze Platz greifen, nicht der eine oder der andere im allgemeinen (vage) und ungewifs (incerte). Immer kann und mufs man darum in voller Wahrheit (verissime) sagen: „das wird die freie Kreatur thun", oder: „das wird sie nicht thun".

Noch mehr! S. 62 argumentiert der Autor weiter: die freien Ursachen besitzen von Natur aus in ihren Thätigkeiten eine aktive Indifferenz gegenüber den verschiedenen Gütern, und welche kreatürlichen Einflüsse immer diese Ursachen in irgend einer Weise anregen und bewegen mögen; sie sind nicht im stande, solange das Urteil der Vernunft in ihnen intakt bleibt, diese Indifferenz und Freiheit, die Herrschaft des Willens über seine Thätigkeit zu brechen, und diese freien Ursachen siegreich zu einer gewissen Thätigkeit zu bestimmen. Folglich kann Gott

weder durch die physische Vorherbewegung, noch durch die freien Ursachen, noch durch andere kreatürliche Einwirkungen von den freien Ursachen unfehlbar einen bestimmten freien Effekt hervorbringen. Es bleibt somit nur ein Weg übrig, auf welchem Gott mit unfehlbarer Gewifsheit vom freien Willen das erreichen kann, was er will, obgleich die Werkzeuge, welche er dazu verwendet, schlechthin indifferente Werkzeuge sind.

Hier ist kaum ein Satz ohne Widerspruch. „Die physische Vorherbewegung vermag aus den freien Ursachen nicht unfehlbar einen gewissen und freien Akt herauszubringen.“ Aber Gott durch schlechthin indifferente Mittel vermag es. „Solange das Urteil der Vernunft in den freien Ursachen intakt bleibt, kann nichts die Indifferenz und Freiheit des Willens überwinden und sie invicte zu einer Thätigkeit bestimmen.“ S. 19 bringt der Autor die Lehre der „Thomisten“, welche besagt, solange das Urteil indifferent bleibe, könne absolut nicht geschehen, dafs ein Akt unseres Willens, als einer freien Potenz, nicht frei gesetzt werde. Was antwortet unser Autor darauf S. 20? Er erklärt, es sei sehr zweifelhaft, ob der kreatürliche Wille nicht, wenigstens durch Gott anders bewegt werden könne, als dies dessen natürliches Verhältnis und seine Beziehung zu der Erkenntniskraft und dem Urteile der Vernunft es bedingen. Ja, wer dies leugnen wollte, der würde die Grenzen der Allmacht Gottes einschränken und die volle Herrschaft Gottes über den Willen der Kreatur verneinen und zerstören. Vermag also die physische Vorbestimmung das nicht zu erreichen, was der Autor auf S. 62 behauptet, so vermag die freie Kreatur in der That mehr als Gott. Wir haben bis zur Stunde immer gehört, dafs Gott als wirksame Ursache alles das, und wohl noch etwas mehr, zu stande bringe, was Reales, Positives in einer Wirkung vorhanden ist, als die freie oder unfreie Kreatur. Der Autor zieht die Grenzen der Allmacht verzweifelt enge. Noch unvernünftiger aber ist die Behauptung des Autors, die praemotio physica, die voluntas Dei efficax et perfecta, wie der hl. Thomas sagt, bringe den freien Akt der Kreatur nicht zu stande, während Gott dies durch schlechthin indifferente Mittel sehr leicht ausführe. Es ist wirklich schwer, an den Ernst des Autors zu glauben. Wir sagen „glauben“, denn einen Beweis dafür liefert das ganze Buch nicht. Was soll man in der That dazu sagen, wenn ein Autor erklärt, Gott könne vom freien Willen alles erreichen, was er nur will, und zwar durch schlechthin indifferente Mittel? Und Gott sieht noch dazu mit aller Sicherheit oder Gewifsheit voraus, welche Wirkung seine

schlechthin indifferenten Mittel haben werden. Das ist doch gewifs mehr als wunderbar, mehr als unglaublich. Das ist der leibhaftige Widerspruch.

Ferner, weder die Kenntnis der Existenz der freien Ursache, noch die Kenntnis der Existenz aller Bedingungen reichen an sich hin, Gott eine bestimmte Kenntnis darüber zu verschaffen, was die freien Ursachen thatsächlich thun oder auswählen werden. — Was gehört also dann noch dazu? Offenbar die schlechthin indifferenten Mittel. Allein, sind denn die schlechthin indifferenten Mittel etwas anderes als die sämtlichen Bedingungen? Oder meint der Autor damit die Wirksamkeit dieser Mittel? Welche Wirksamkeit besitzen denn die Mittel dieser Art? Wodurch oder worin sieht Gott diese Wirksamkeit? Ein schlechthin indifferentes wirksames Mittel besagt einen argen Widerspruch. Ebensowenig ist jemand im stande, den bestimmten Erfolg eines indifferenten Mittels mit voller Gewifsheit zu erkennen.

Mit Bezug auf die Bezeichnung dieser Kenntnis Gottes als scientia media bemerkt unser Autor, dafs die Benennung: scientia media, eine richtige sei. Zwar müsse die Einteilung der Kenntnis Gottes in die scientia visionis und scientia simplicis intelligentiae eine vollständige genannt werden. Denn jedes reale Seiende bilde entweder ein ens actuale oder ein ens possibile. Allein, man müsse die Kenntnis Gottes auch noch einteilen in eine notwendige, eine freie und eine mittlere zwischen diesen beiden. Das Princip dieser Einteilung beruhe auf der Freiheit oder Notwendigkeit, wodurch die verschiedenen Gegenstände der Kenntnis Gottes sich auf Gott und seine Kenntnis beziehen.

Darauf erwidern wir: das hier angeführte Einteilungsprincip ist durch und durch falsch. In Gott gibt es weder eine freie, noch eine mittlere, sondern nur eine notwendige Kenntnis. Die Dinge können veränderlich sein, die Kenntnis Gottes ist es nie. Cum scientia Dei sit ejus substantia, sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse. Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 15. — Scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. . . . Scientia et amor et hujusmodi important relationes, quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter praedicantur de Deo. l. c. ad 1. — Von einem

Unterschiede der Kenntnis Gottes kann somit ein für allemal nicht die Rede sein. Die Annahme unseres Autors, sowie seines Vorgängers, P. Molina, dafs das Wissen Gottes selber unterschieden werden müsse, weil die Kreaturen sich ändern, beruht auf einer ganz und gar falschen Grundlage, nämlich auf der Veränderung des Wissens Gottes oder auf dessen Unveränderlichkeit, je nachdem die Dinge notwendige, oder aber veränderliche sind. Darum bemerkt der hl. Thomas mit Recht: concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur, quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse, ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. l. c. ad 3. — Die Begründung des Autors, dafs es Gegenstände gebe, deren Kenntnis Gottes Kenntnis in der Weise bestimme, nämlich zu einer notwendigen, freien und mittleren mache, baut sich auf Sand auf. Ob die Gegenstände absolut oder bedingt notwendige, absolut oder bedingt freie seien, das ändert absolut nichts in der Kenntnis Gottes. Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum aliquod tempus oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. l. c. ad 2.

Der Autor kommt mit seiner Ansicht in grellen Widerspruch mit den Gesetzen des Denkens. Der Modus der erkannten Sache ist nicht der Modus der Erkenntnis, sondern dessen, der erkennt. Die Kenntnis kommt nur dadurch zu stande, dafs die erkannte Sache sich im erkennenden Substrate befindet. Im Erkennenden aber ist ein jedes Ding nach Art und Weise des Erkennenden, nicht gemäfs seiner eigenen. Darum ist die Erkenntnis Gottes von ihrer Seite aus eine durchaus gleichmäfsige

oder uniforme. Die Art und Weise der Gegenstände aber ist eine verschiedene. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus. In intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui. Et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus. Omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est. Quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis: et sic verum est. Vel modum objecti: et sic falsum est. Quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei. Unde scit, diversis diversos modos inesse. Et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones. I. Sent. d. 38. q. 1. a. 2.

Behaupten also P. Molina und die Molinisten, in Gott müsse eine dreifache Kenntnis, eine notwendige, freie und mittlere, unterschieden werden, weil die Kreaturen sich in verschiedener Weise zu Gott verhalten, so beweisen sie damit nur, dafs sie schlechte Philosophen sind. Selbst die scientia simplicis intelligentiae und visionis ist von Seite Gottes nicht unterschieden, sondern identisch. Sie unterscheiden sich nur mit Bezug auf die erkannten Dinge. Der Modus des Wissens bleibt immer ein und derselbe. Die Dinge aber unterscheiden sich durch ihre Beziehung zu der realen Existenz. Ist diese Beziehung nur eine mögliche, so untersteht das Ding der scientia simplicis intelligentiae. Die Existenz, zu welcher diese Dinge in Beziehung stehen, ist und bleibt eine mögliche. Haben dagegen Dinge eine reale Beziehung, nämlich zu der realen Existenz, dann bilden sie das Objekt der scientia visionis. Darum gibt nicht die Beziehung dieser Dinge zu Gott, sondern zu der realen oder aktuellen Existenz den Ausschlag für den Unterschied des Erkennens. In Gott hat nur seine Ursächlichkeit, die Kausalität Einflufs auf diesen Unterschied. Daher kann man der scientia media keinen Platz anweisen. Scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae. Dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. Unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt praesentia vel praeterita, vel futura. Sed

scientia simplicis notitiae etiam est eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Nec alio modo scit Deus ista et illa. Unde non est ex parte scientiae quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt. Quaest. disp. de veritate. q. 2. a. 9. ad 2.

Aus dem bisher Dargelegten geht hervor, dafs die scientia media rein unmöglich ist. Denn Gott erkennt sich in sich selber, weil er sich selber durch seine Wesenheit erkennt. Alle andern Dinge erkennt Gott nicht in den Dingen selber, sondern in sich, insofern nämlich seine Wesenheit die Ähnlichkeit aller andern Dinge in sich schliefst. Das ist die erste Thatsache. Deus seipsum videt in se ipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Summ. theol. 1. p. q. 14. a. 5.

Gott erkennt alles andere aufser sich in sich, in seiner eigenen Wesenheit, weil er die wirksame Ursache aller Dinge ist. Das ist die zweite Thatsache. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, quum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 49. — Vergl. a. a. O. c. 68.

Nach der Theorie der Molinisten determiniert Gott die freien Kreaturen nicht zu der Thätigkeit oder zu der Unthätigkeit. Dies wäre der Ruin der Freiheit. Folglich kennt Gott auch nicht die Determinierung der freien Kreatur zu der Thätigkeit oder Unthätigkeit, weil er nicht deren Ursache ist. Das ist die dritte Thatsache.

Aus der Determinierung oder Selbstdeterminierung der freien Kreatur folgt die Thätigkeit oder die Unthätigkeit als erster Effekt. Folglich kann Gott zu dieser Thätigkeit oder Auswahl der Unthätigkeit auch nicht zugleich konkurrieren (Simultan-Konkurs), weil er nicht wissen kann, wann die freie Kreatur sich dafür determiniert hat. Das ist die vierte Thatsache. Gott weifs somit nichts von den freien zukünftigen Handlungen der Geschöpfe.

Die Dinge, welche Gott erkennt, sind demnach nicht früher als seine Kenntnis, sondern später. Res a Deo scitae non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 67. Die Kenntnis Gottes ist früher mit Bezug auf die möglichen Dinge, weil Gott zuerst seine

Wesenheit, und in, durch seine Wesenheit alle andern möglichen Dinge erkennt. Sie ist aber auch früher gegenüber den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen, weil er die Ursache der Existenz derselben bildet. Unser Autor selber erklärt auf S. 67, dafs die scientia media als solche schlechthin zu der scientia simplicis intelligentiae gehöre, indem sie die möglichen Dinge zu ihrem Gegenstand habe. Allein für diese genügt vollkommen die notitia simplicis intelligentiae der Thomisten.

Warum die Molinisten die scientia simplicis intelligentiae auf einmal in die scientia media umtaufen, ist dann freilich nicht recht zu begreifen. Doch der Autor meint, warum soll man dieser scientia nicht auch einen andern Namen geben können? Der Name: Praedeterminatio physica sei ja auch neuern Datums, im 16. Jahrhunderte von Bannez eingeführt worden. Der Autor beweist damit abermals, dafs er über den hl. Thomas ein Buch schreibt, ohne denselben gelesen zu haben. Denn im hl. Thomas, der, soviel wir wissen, etwas vor dem 16. Jahrhundert gelebt hat, steht das Wort: Prädetermination, ausdrücklich. Quod Damascenus Gregorium Nyssenum sequens dicit: de orthod. fide, quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt ut intelligatur ea quae sunt in nobis divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem habentia. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 90. — Alii omnia haec reducunt in causam supracoelestem, scilicet in Providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata. Et secundum istos fatum erit quidam effectus Providentiae, quia Providentia nihil aliud est, quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina. Fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus. Unde Boëthius: fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens. Sic ergo accipiendo fatum potest dici quod omnia subjiciuntur fato. Quodl. 12. a. 4. Hier wird, wie jedermann sieht, nicht allein die Sache klar und bestimmt angegeben, sondern wir finden auch das Wort, welches Bannez im 16. Jahrhunderte erfunden haben soll, um damit die Lehre der „Neu-Thomisten“ zu bezeichnen.

S. 67 widerlegt der Autor, oder richtiger, macht er den Versuch zu widerlegen alle die Bedenken, welche die Thomisten gegen die Theorie der Molinisten vorbringen. Die Methode und die Versicherung bleiben immer und überall dieselben. Leider ist mit der Behauptung, dieses und jenes sei falsch, keinem Menschen gedient, solange der Behauptung kein Beweis beigefügt wird. Die Thomisten sind darum leider bemüfsigt, ihre

Bedenken aufrecht zu erhalten. Doch hören wir unsern Autor selber.

Es ist falsch, daſs nach den Molinisten die letzte Entscheidung in den Dingen nicht in der Hand Gottes, sondern in der Hand der Geschöpfe liege. Beweis: Es steht einzig und allein in Gottes Macht, welche Ordnung der Dinge und seiner Vorsehung sowohl mit Bezug auf die notwendigen als auch hinsichtlich der freien er begründen will. Wer oder was kann Gott nötigen oder zwingen, gerade diese und nicht eine andere Ordnung zu wählen, diese und nicht andere Hilfsmittel zu bestimmen, gerade diesen und nicht andern freien Kreaturen zu helfen? So der Beweis unseres Autors.

Der Autor greift weit aus, übergeht die faktisch gegebene Ordnung mit Stillschweigen und wendet sich zu der Ordnung, welche Gott allenfalls einführen könnte. Die „Thomisten" dagegen beschäftigen sich mit der thatsächlich vorhandenen Ordnung. In dieser Ordnung aber, behaupten sie, könne die Theorie der Molinisten keinen Platz finden. Beweis: Worauf es in dieser von Gott faktisch eingesetzten Ordnung vorzüglich und hauptsächlich ankommt, das ist die Bestimmung oder Determinierung der Kreatur zu der Thätigkeit. Denn aus dieser Determinierung folgt in unfehlbarer Weise die Thätigkeit als Effekt, und diese Thätigkeit ist etwas sehr Wichtiges, nobilius quidquam creaturae, bemerkt der hl. Thomas. Aus der Vornehmheit der Thätigkeit als der Wirkung muſs dann folgerichtig auf die Vornehmheit der Ursache geschlossen werden. Diese Ursache aber ist, wie gesagt, die Determinierung. Folglich kommt es gerade auf diese hauptsächlich an. Sie bildet das ultimum arbitrium rerum, um mit unserm Autor zu sprechen. Actio determinata non progreditur nisi a determinato agente. Was lehren nun die Molinisten mit Bezug auf diese Determinierung? Sie sagen in einem Atemzuge, diese Determinierung der Geschöpfe zu ihrer Thätigkeit stamme nicht von Gott. Namentlich besitze die freie Kreatur eine innere Selbstbestimmungsfähigkeit, die jedes Einwirken Gottes von sich abweist. Mit welchem Rechte behaupten dann die Molinisten, daſs die Hauptentscheidung nicht bei der Kreatur, sondern in der Hand Gottes liege? Bei dem Willen, nicht bei „einem andern" muſs, sagt unser Autor, die Entscheidung liegen.

Um die „Thomisten" widerlegen zu können, müſsten die Molinisten beweisen, daſs an der Determinierung der Kreaturen gar nichts daran, daſs diese eine ganz nebensächliche, untergeordnete, bedeutungslose Sache sei. Geschieht dies?

Nein, im Gegenteil, sie halten diese Determinierung für so wichtig und entscheidend für die Geschöpfe, dafs sie nicht einmal Gott daran teilnehmen lassen. Die Molinisten mögen also einmal die Schwierigkeiten lösen, die in dieser Ordnung bestehen, nicht in jener, welche nicht existiert, sondern nur allenfalls existieren könnte.

Aber zugegeben, diese Determinierung zu der Thätigkeit bilde nicht die Hauptsache, sie sei nicht von grofser Bedeutung, so kann doch anderseits nicht geleugnet werden, dafs sie ein Seiendes, ein ens ist. Wie können die Molinisten behaupten, dieses ens stamme nicht von Gott? Sie erklären zwar, Gott determiniere moralisch, durch einen moralischen Einflufs. Allein die moralische Determinierung ist keine subjektive, quantum ad exercitium actus, sondern eine objektive, quantum ad specificationem actus. Sagen die Molinisten, Gott könne durch seinen moralischen Einflufs die Kreaturen subjektiv determinieren, so stellt der hl. Thomas dies ganz entschieden in Abrede. Non sufficienter et efficaciter heifst es im hl. Thomas. Folglich ist die Determinierung, welche sufficienter und efficaciter ausfällt, doch wiederum ausschliefslich das Werk der Kreatur selber, nicht aber Gottes.

Es ist aber auch gar nicht wahr, dafs nach den Molinisten Gott die Kreatur moralisch determiniert, denn zufolge ihrer Theorie wirkt Gott gar nicht auf die Potenz. Folglich determiniert er diese Potenz nicht. Gemäfs der Theorie der Molinisten wirkt Gott ausschliefslich nur den Akt, also den Effekt, nicht aber die Determinierung der Ursache. Und doch ist die Determinierung der Ursache das Wichtigste, weil der Effekt nur aus der determinierten Ursache heraustritt. Somit ist es auch mit dieser moralischen Determinierung Gottes einfach nichts. Contra vero Molinistae, qui statuunt, concursum Dei directe et immediate tantummodo afficere actum, imo terminative spectatum esse unum idemque cum actu et actione, nullo vero modo directe et per se afficere potentiam voluntatis ut sic, jure meritoque affirmant, Deum secundum ipsos esse quidem causam actus voluntatis secundum se et secundum esse physicum spectati, neque tamen esse causam actus ut pleno et proprio sensu volitio est, et formalem rationem volitionis habet. (P. Frins a. a. O. S. 25.)

Aus diesem Geständnisse unseres Autors, welches übrigens die ausdrückliche Lehre des P. Molina ist, folgt demnach erstens, dafs Gott auf die Potenz überhaupt gar nicht einwirkt, somit dieselbe nicht determiniert; dafs Gott zweitens auch nicht die

Ursache der Thätigkeit im vollen und eigentlichen Sinne bildet. Diese Wahrheit wird noch mehr bestätigt durch die Bemerkung unseres Autors S. 30, dafs der Einflufs Gottes, wodurch er die Vermögen oder Kräfte der Geschöpfe erhält, der Sache nach eins und dasselbe ausmache mit dem physischen Einflusse mit Bezug auf die Thätigkeit der Kreaturen. Bei wem liegt dann das ultimum arbitrium über die Determinierung der Potenz und die Thätigkeit im vollen und eigentlichen Sinne? Überdies sind zufolge S. 44 die gratia non congrua, und die gratia congrua, die beide von Gott stammen, intrinsece und entitativ eins und dasselbe. Der Unterschied dieser beiden hängt vom usus der freien Kreatur ab. Bei wem steht aber dann das ultimum arbitrium? Wie kann denn der Autor S. 45 behaupten, dafs Gott den Willen moralisch und physisch in die übernatürliche Sphäre erhebe, wenn derselbe nach der eigenen Theorie gar nicht auf den Willen selber einwirkt? Auf S. 56 schreibt unser Autor, dafs die Zustimmung des Willens der Gnade die letzte Vollendung und das letzte Complementum verleihe. Nun denn, liegt nicht gerade im letzten Complementum, in der letzten Vollendung die Hauptsache des ganzen Werkes? Was hilft die Gnade, die von Seite Gottes unvollendet, ohne ihr letztes Complementum ist? In wessen Hand liegt also das ultimum arbitrium? Der bonus oder salutaris consensus macht die Gnade, nach der Versicherung unseres Autors an dieser Stelle, erst formell zu einer wirksamen Gnade und benennt sie so. Ist es aber nach den Grundsätzen der Philosophie nicht gerade die Form, die den Ausschlag gibt, das formelle Princip, wodurch sich etwas in actu befindet, somit sein letztes Complementum, seine letzte Vollendung erreicht?

Mit welchem Rechte nennt also der Autor die Einwendung der „Thomisten" eine falsche? Gibt ihm vielleicht dazu die Thatsache das Recht, dafs Gott hätte eine andere Ordnung einführen, andere Mittel auswählen können? Und ist ein solches Verfahren von Seite des Autors noch ein wissenschaftliches? Es handelt sich um die thatsächlich gegebene Ordnung.

Welche Ordnung der Dinge Gott immerhin hätte einführen, welche Mittel auswählen können, zwei Dinge hätte auch Gott nicht zu stande gebracht, nämlich erstens: dafs die Kreatur, die sich im Zustande der Potenz, der „Ruhe", befindet, sich selber aus diesem Zustande in den Akt überführte. Könnte die Kreatur dies je fertig bringen, so wäre sie Gott; ja sie wäre weit mehr als Gott. Sie wäre Gott, denn: sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo

dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. — Sicut ergo Deus securi per artem dare potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dare ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium. l. c. ad 7. — Die Kreatur wäre indessen noch mehr als Gott. Denn befände sich Gott je in der Potenz, in der „Ruhe", so könnte er ewig nie sich selber aus dieser „Ruhe" in den Zustand des Aktes und der Thätigkeit überführen. Darum ist Gott niemals in der „Ruhe", sondern immer in actu.

Zweitens hätte Gott auch in einer andern Ordnung die Potenz der Kreatur, z. B. den Willen, nicht physisch und moralisch heben, vervollkommnen können, ohne auf die Potenz und in der Potenz überhaupt thätig zu sein, zu wirken. Nun bestreitet aber P. Molina, wie wir im 5. Bande dieses Jahrbuches, S. 303, nachgewiesen, sowie die Molinisten, dafs Gott auf und in der Potenz selber wirke. Gott wirkt ihrer Theorie gemäfs nur mit der Potenz die Thätigkeit, den Effekt dieser Potenz. Daraus folgt aber dann, dafs die Thätigkeit, der Konsens der Kreatur sowohl mit Bezug auf die gratia non congrua, als auch hinsichtlich der gratia congrua entweder kein freiwilliger, oder aber kein übernatürlicher ist. Denn, erklärt der heil. Thomas, ein Akt, der alle und jede Fähigkeit der Natur des Menschen übersteigt, ist nur dann für den Willen ein freigewollter, wenn der menschlichen Natur etwas Innerliches, das den Willen selber vervollkommnet, beigefügt wird. Der Akt mufs von dem in dieser Art vervollkommneten innern Princip ausgehen. Quaest. disp. de char. a. 1. Nach den Molinisten nun bezieht sich der Konkurs Gottes, wie wir von P. Frins gehört haben, in keiner Weise direkt und per se auf die Potenz, auf den Willen als solchen. Darum können sie der oben angeführten Schlufsfolgerung nicht entgehen. Wir lesen allerdings in unserm Autor wiederholt von einer physischen und moralischen Erhebung, Vervollkommnung des Willens durch Gott, allein dies ist eben die sonderbare Konsequenz des Autors. Wird der Autor von dieser Seite angegriffen, dann verteidigt er sich so; wenn von einer andern Seite, dann wieder anders, aber stets im hellen Widerspruche mit dem ganzen System der Molinisten und mit sich selber.

Was von der Gnade, das gilt auch von der Vorherbestimmung. Auch diesbezüglich findet unser Autor die Einwendung der Thomisten unwahr. Man müsse, meint der Autor, schliefslich doch alles Gottes Liebe und Auswahl zuschreiben, nicht aber bei dem guten Gebrauche der Freiheit und Gnade durch die Kreatur stehen bleiben. — Wenn die Behauptung auch schon der Beweis wäre, dann gäbe es keine Schwierigkeit. Allein, solange die gratia congrua oder efficax vom usus des Willens abhängt, und solange dieser usus die letzte Vollendung, das letzte Complementum der Gnade bildet, ist alles nur leeres Gerede und weiter nichts. Denn nach unserm Autor auf S. 68 wählt Gott nicht die freie Kreatur aus, sondern die Gnaden, die Reihe der Gnaden. Und diese Gnaden wählt Gott darum aus, weil er voraussieht, dafs die freie Kreatur mit ihnen wirken werde. Das ist aber in Wahrheit keine Vorherbestimmung, sondern der Effekt der Vorherbestimmung, wie wir früher aus S. Thomas nachgewiesen haben. Der Autor mufs somit zuerst den Begriff der Vorherbestimmung verdrehen, die Wirkung in die Ursache verwandeln, um dann die „Thomisten" widerlegen zu können. Die Lehre des hl. Thomas lautet: Gratia non ponitur in definitione Praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed inquantum Praedestinatio importet respectum ad gratiam, ut causae ad effectum et actus ad objectum. Summ. theol. 1. p. q. 23. a. 2.

GIROLAMO SAVONAROLA.

Vom Herausgeber.

Das Bild Savonarolas, mit welchem wir den 11. Band unseres Jahrbuches eröffnet haben, befindet sich im Kloster S. Marco zu Florenz und gibt die Züge des berühmten Predigerbruders am sichersten wieder.[1] Frà Bartolomeo (Baccio) della Porta, der glühende Verehrer S.s hat das Original dieser Kopie gemalt. Er hatte nach dem Tode seines Meisters vier Jahre lang den Pinsel nicht mehr anrühren wollen, und erst

[1] Vgl. das Nähere bei Lod. Ferretti, La cella del Savonarola e un celebre centenario: Il Rosario, Memorie Domenicane XIII, 97 (Roma 1896). Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1895, III, 134[4]. Erich Frantz, Fra Bartolomeo della Porta, Regensburg 1879, S. 94 ff. Villari, Geschichte G. Savonarolas und seiner Zeit. Übers. v. Berduschek, Leipzig 1868. I, 17[2].