

# Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **11 (1897)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762043>

## **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.

Wir begreifen darum schwer, wie man bei uns beständig, auch mit Berufung auf neuere Kundgebungen der höchsten kirchlichen Auktorität, von einer Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas reden kann und dabei das Studium des Aristoteles vernachlässigt, ja, hie und da durch herbes Urteilen über ihn der Wissenschaft einen Dienst zu thun glaubt.



## DIE NEU-THOMISTEN.

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

(Forts. von Bd. XI, S. 155. Schlufs.)



Behauptet demnach P. Frins, die Determinierung schränke das Vermögen, die Potenz ein gerade auf diese Thätigkeit, so weifs er absolut nichts von der ganzen Philosophie. Die Determinierung schränkt die Potentialität, nicht die Aktualität oder Kausalität ein, weil diese Determinierung der praemotio physica nicht durch einen Stoff, sondern durch einen Akt, eine Form geschieht. Und gerade die Form, nicht der Stoff, bildet das Princip der Kausalität. Im Wesen der Determinierung liegt somit in gar keiner Weise, dafs ein Ding „ad unam actionem restringatur et adstringatur“, das „restringere, coërcere“ im Sinne der Notwendigkeit gefafst. Das nächstbeste Lehrbuch der Scholastik kann unserm Autor diesbezüglich gehörigen Aufschlufs geben. — Wenn aber dies, dann ist es ebenso eine offene Unwahrheit, dafs die Prädeterminierung dieses verursache. Die Prädeterminierung ändert nichts an dem innersten Wesen der Determinierung. Die Determinierung durch die Form aber bedeutet immer und überall eine Vollkommenheit, nicht aber eine Unvollkommenheit, denn sie schränkt die Potentialität eines jeden Dinges ein. So wenigstens lehrt die gesamte scholastische Philosophie. Das potentielle Sein wird dadurch ein aktuelles Sein.

Kommt es nun bei irgend einer Kreatur vor, dafs sie durch die Determinierung oder auch Prädeterminierung „restringatur et adstringatur“ oder coërceatur, so trägt daran weder die Determinierung noch die Prädeterminierung, sondern die Fähigkeit oder Potenz der Kreatur die Schuld. Die De- oder Prädeterminierung vollzieht sich durch einen Akt, eine Form, die

von und in der Fähigkeit oder Potenz aufgenommen wird. Dann trifft aber natürlich der Grundsatz der Scholastik zu: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Ist demnach das Vermögen, die Potenz oder Potentialität einer Kreatur so enge begrenzt von Natur aus, daß eine einzige, oder auch nur diese Form das ganze Fassungsvermögen ein für allemal ausfüllt, so ist und bleibt die Kreatur auf diese Determinierung, auf diese Form mit Notwendigkeit beschränkt. Nähme der Stoff alle stofflichen Formen auf einmal auf, so wäre seine ganze Potentialität, seine Fassungskraft erschöpft. Eine andere als eine stoffliche Form vermag er nicht aufzunehmen, für eine andere hat er keine Potenz. Dasselbe gilt auch von den Vermögen oder Fähigkeiten. Könnte der Mensch alles auf einmal erkennen und wollen, mit andern Worten: fände er einen Gegenstand, welcher alles umfaßt, was er zu erkennen und zu begehren wünscht, so wäre seine Potentialität erschöpft. Darum müßte er diesen Gegenstand mit Notwendigkeit erkennen und wollen. Allein dies ist für die freie Kreatur hier auf Erden nicht der Fall. Denn die Thätigkeit oder auch die Unthätigkeit sind jetzt für uns nicht ein Gut, welches unsere ganze Potentialität ausfüllt. Die Prädeterminierung bildet somit einen Akt, eine Form, welche noch Potentialität genug übrig läßt, ähnlich der substantiellen Form, welche dem Stoffe noch Raum gewährt für die Aufnahme anderer Formen, oder dem Accidens, wodurch die Substanz determiniert wird.

Daß dies Grundsätze der scholastischen Philosophie sind, läßt sich ohne Mühe beweisen. Mit Bezug auf die Prädeterminierung sagt der hl. Thomas: *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum*. Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. Es ist dies nichts anderes als das allbekannte Axiom: *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Bezüglich der Potentialität, die trotz der Determinierung noch übrig bleibt und die Freiheit der Kreatur wahrt, heißt es: *movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur*. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo. Summ. theol. 1. p. 82. a. 2. ad 2. Vgl. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 7.

Aus alledem geht hervor, daß die Behauptung unseres Autors, durch die Determinierung oder Prädeterminierung werde

ein Zwang oder eine Nötigung herbeigeführt, durch und durch unwahr ist. Der Autor hat übrigens auch nicht einmal den Versuch gemacht, diese seine These irgendwie zu beweisen. Er beruft sich einfach auf Bastida, und damit ist sein Beweis erbracht.

Der Unterschied, welchen der Autor zwischen der physischen Vorherbewegung und der Vorherbestimmung macht, ist ebenfalls durch und durch falsch. Denn bei der physischen Vorherbewegung wird ja ebenfalls ein Akt, eine Form mitgeteilt. *Habere talem formam est motum esse*. Diese Form wird dann mitgeteilt, wenn das Vermögen, die Potenz sich „in *dispositione determinata*“ befindet. Folglich richtet sich die physische Vorherbewegung nach der „*dispositio determinata*“. Der Autor versteht unter der Indifferenz der Kreatur unmittelbar vor der Thätigkeit eine Gleichgültigkeit für beide Gegensätze, was so unrichtig als nur möglich ist. Die *dispositio determinata* unmittelbar vor der Thätigkeit beweist schon die Unwahrheit der Annahme des Autors. Der Eindruck, welchen der Gegenstand auf das Vermögen macht, zerstört schon die Indifferenz im Sinne unseres Autors, wie der hl. Thomas in *Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1.* beweist. Somit ist die Theorie unseres Autors ganz und gar unwahr und nur zu dem Zwecke erfunden, um bei den Stellen des hl. Thomas vorbeizukommen. Weil es schon einmal nicht anders geht, muß der Autor eine physische Bewegung, einen physischen Einfluß gelten lassen. Aber, um nicht „Thomist“ zu werden, ist dieser Einfluß Gottes bloß ein „allgemeiner“, ohne Ziel und Richtung, also ins Blaue; oder ein in sich selber unbestimmter, was noch sinnloser ist.

Unser Autor will den Thomisten, oder wie er mit Vorliebe sagt, den „Neu-Thomisten“ noch eine andere Unwahrheit nachweisen. Er behauptet nämlich, daß Gott die Kreaturen zwar bewege, aber nicht vorherbewege, wie die „Neu-Thomisten“ erklären. Denn, meint der Autor, würde Gott die Kreatur vorherbewegen, so wäre der terminus dieser aktuellen Bewegung Gottes nicht unmittelbar die Thätigkeit selber der Kreatur, sondern das nächste Princip dieser Thätigkeit. Dem aber widerspricht der Thatbestand in sich und die Ausdrucksweise des hl. Thomas.

Unser Autor weiß wieder einmal nichts von der Philosophie. Ein Wesen in die Wirklichkeit, in actu versetzen heißt nach den Grundsätzen der Philosophie und des hl. Thomas diesem Dinge einen Akt, eine Form mitteilen. *Habere talem formam est motum esse*. Bewegt also Gott die Vermögen oder

Potenzen der Kreaturen, so verleiht er ihnen damit einen Akt, eine Form, die Wirklichkeit in ordine operativo. Der hl. Thomas sagt nirgends, Gott bewege die Kreaturen dadurch, daß ihre Thätigkeit, sondern dadurch, daß ihre Potenzen in actu seien oder in actu übergeführt würden. Will der Autor den hl. Thomas für sich in Anspruch nehmen, so muß er denselben sagen lassen: *Deus movet creaturam in quantum facit actionem creaturae esse in actu.* Der Autor findet die Begriffsbestimmung von dem Wesen der Bewegung, welche der hl. Thomas mit den Worten gibt: *movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum* als sehr gut angegeben. Allein gerade diese Begriffsbestimmung gibt seiner eigenen Theorie den Todesstoß. Der hl. Thomas spricht in der vom Autor angezogenen Stelle: *Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 1.* von der Bewegung oder von dem Bewegtwerden der Potenz, nicht aber der Thätigkeit. Bewegt also Gott dadurch, daß er die Thätigkeit hervorbringt, *educit de potentia in actum*, so bewegt er eben nicht die Potenz der Kreatur, sondern deren Thätigkeit. Der hl. Thomas aber lehrt ausdrücklich, daß Gott die Potenz bewege. Somit hat sich unser Autor in der eigenen Falle gefangen. Die Überschrift des genannten Artikels lautet: *utrum voluntas — also die Potenz — moveatur ab intellectu.* Dann sagt der hl. Thomas: *in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim quod id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu. Et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis — also die Potenz — invenitur esse in potentia ad diversa etc.* Wie jedermann sieht, ist hier von der Potenz, nicht von der actio oder Thätigkeit die Rede. Der „modus loquendi S. Thomae“ ist somit sonnenklar. Will der Autor vielleicht zum Überflusse auch noch behaupten, die actio oder die Thätigkeit sei „in potentia ad plura“? Versetzt demnach Gott die Potenz in actu, damit eben diese Potenz als wirksame Ursache einen Akt, die Thätigkeit als entsprechenden Effekt hervorbringe, so ist die Vorherbewegung von selber gegeben. Daß die actio oder Thätigkeit der Kreatur deren „*formalis traductio et eductio de potentia in actum*“ sei, das glauben zwar die Molinisten, sonst aber kein Mensch. Die gesamte übrige Menschheit erklärt, die Thätigkeit bilde einen Effekt, eine Wirkung der Kreatur, und eine Wirkung könne niemals ihre eigene Ursache formell konstituieren.

Unser Autor beanstandet ferner das Wort: „vorher“. In der Stelle: *Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149 — Summ. theol. 1. 2. q. 113. a. 8* soll der hl. Thomas weniger genau gesprochen

haben, wie dessen Kommentator: Ferrariensis zu der erstern Stelle ausdrücklich erkläre. Es könne somit zwar ein „vorher“ unserer Auffassung, nicht aber der Wirklichkeit nach, angenommen werden. — Allein unser Autor bringt nicht den ganzen Text des Ferrariensis. Ferrariensis definiert die Bewegung: *motus est actus existentis in potentia inquantum hujusmodi a movente causatus in mobili*. Wenn also die Bewegung vom Beweger verursacht ist, so muß die Thätigkeit des Bewegers offenbar vorausgehen, die Kausalität des Bewegers früher sein. Aber Ferrariensis bemerkt doch, daß die Bewegung des Bewegers und des Bewegten „*eadem res*“ sei! Ganz richtig. In welcher Weise aber dies der Wahrheit gemäß behauptet werden könne, haben wir früher gesagt. Fassen wir die Bewegung des Bewegers als Thätigkeit und die Bewegung des Bewegten als ein Leiden auf, so sind diese beiden nicht „*eadem res*“, sondern real unterschieden und gehören einer verschiedenen Kategorie an. Das Prädikament: „*actio*“ unterscheidet sich real vom Prädikament: „*passio*“. Nun ist aber die Bewegung des Beweglichen, also das Bewegt-werden eine *passio*, nicht eine *actio*. Versteht man aber unter der Bewegung des Bewegers nicht die Thätigkeit, sondern das, was durch eben diese Thätigkeit mitgeteilt wird, also den Akt, die Form, und unter der Bewegung des Beweglichen das, wodurch es bewegt ist in formeller Weise, so sind beide „*eadem res*“. Denn durch eben diese mitgeteilte Form ist das Bewegliche bewegt: *habere talem formam est motum esse*. Allein, *habere talem formam* ist nicht real identisch mit der Thätigkeit des Beweglichen. Diese Thätigkeit folgt vielmehr auf die mitgeteilte Form. *Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius*. *Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 4.* Nun erklärt aber weder der hl. Thomas, noch Ferrariensis, die Thätigkeit Gottes sei „*eadem res*“ mit der Thätigkeit der Kreatur, sondern wir hören das gerade Gegenteil. *Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una. Dico autem operationem unam non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Summa ctr. Gent. lib. 2. c. 57.* — *Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur: „facere“ et „pati“.* l. c. — Inwiefern sind demnach die zwei vorhin genannten „*eadem res*“? *Nihil enim inconueniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum. Nam motus est*

idem quod actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. l. c. — Warum aber kann die Thätigkeit Gottes nicht „eadem res“ sein mit der Thätigkeit der Kreatur? Quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. l. c.

Bewegt also Gott den Willen nicht früher, teilt er der Kreatur keinen Akt, keine Form mit, so kann er auch nicht die Ursache der Thätigkeit des Geschöpfes bilden, weil eine und dieselbe Thätigkeit nicht aus zwei, ihrem Sein nach verschiedenen Thätigkeiten heraustreten kann. Darum kann die Thätigkeit Gottes und jene der Kreatur unmöglich „eadem res“ sein. Dies hat folglich Ferrariensis auch nicht behauptet. Dafür aber behauptet dies unser Autor.

Die Bezeichnung „decretum praedeterminans, seu divina praedefinitio“ stammt nicht von den „Thomisten“, wie der Autor S. 85 meint. Denn wir lesen im hl. Thomas: et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet praedefinitionem operum agentorum innuit Dionysius in cap. 5. de divinis nominib. dicens: exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes; quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit. Quaest. disp. de veritate. q. 3. a. 1. — Ideae existentes in mente divina sunt creativae et productivae rerum. l. c. ad 5. Anderswo heisst es: alii reducunt omnia haec 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. Quodl. 12. a. 5. Vgl. Quaest. disp. de veritate. q. 5. a. 1. ad 1. — Summ. theol. 1. p. q. 116. — Die weitere Behauptung des Autors, das mit dem vorherbestimmenden Dekrete der „Thomisten“ sich die Freiheit nicht vertrage, ist eben nur eine Behauptung, weiter aber nichts. Dasselbe gilt von der Behauptung, das die praemotio physica und die praedeterminatio physica „toto coelo differant“. Das der hl. Thomas auch bei seinen Untersuchungen einen bestimmten Stoff vor sich habe, läßt sich nicht in Abrede stellen. Allein, der englische Lehrer stellt dabei auch bestimmte allgemeine Principien auf, eingedenk eines Gesetzes

der Logik, welches vorschreibt, daß in einem Syllogismus der Obersatz von allgemeiner Gültigkeit sein müsse. Dieser Obersatz kommt nun in der Stelle *Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149* vor und lautet: *motio autem moventis praecedat motum mobilis ratione et causa*. Nebenbei bemerken wir, daß in dieser Stelle fortwährend das Wort: „*praevenire*“ vorkommt.

Kein Thomist hat je behauptet, daß der Gegenstand auf den Willen gar keinen Eindruck mache. S. 88. Allein, nicht jede Neigung des Willens ist schon eine *actio vitalis*, wie der Autor behauptet. Die *actio vitalis* erfolgt dann, wenn der Wille sich „in *dispositione determinata*“ befindet, gemäß der Lehre des hl. Thomas in *Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 1. ad 2.* Was der Autor S. 90 sagt, steht wiederum im Widerspruche mit dem System des Molinismus und mit dem Autor selber. Der Autor sagt daselbst: es ist gar kein Zweifel, daß auch nach dem Simultan-Konkurse und der wirksamen Gnade im Sinne der Molinisten Gott den Willen *ex parte potentiae* wirksam bewegt. P. Molina und der Autor selber S. 25 leugnen dies ausdrücklich. Dasselbe gilt von P. Pesch mit seiner „*inneren Selbstbestimmungsfähigkeit*“. Von einem „*complere vel supplere vigorem ad agendum*“ kann somit nicht die Rede sein. Zu diesem Zwecke müßte doch Gott auf den Willen als solchen, als Potenz einwirken. Im Sinne der Molinisten aber wirkt Gott den Akt des Willens, weiter aber nichts. Ebendasselbst bringt der Autor abermals die „*efficientia indeclinabilis et insuperabilis ad objectum omnino determinatum*“, während er auf S. 96 entschieden bestreitet, daß auf diese *praemotio physica* unmittelbar der Effekt folge. S. 109 leugnet der Autor rundweg, daß aus einer unbestimmten Potenz kein bestimmter Akt hervorgehen könne. Der Autor verteidigt somit eine unbestimmte Ursache und eine bestimmte Wirkung, die aus eben dieser Ursache heraustritt. Die Potenz, welche in *ordine operativo* noch gar keine Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit hat, bringt nichtsdestoweniger eine wirkliche Thätigkeit hervor. Herr von Münchhausen hat in unserm Autor einen warmen Verteidiger gefunden. Selbst P. Kleutgen gesteht, daß in einem Dinge, welches früher eine Thätigkeit hervorbringen konnte, aber nicht hervorbrachte, jetzt aber eine solche hervorbringt, bereits eine Veränderung eingetreten sein müsse. Nach unserm Autor aber geht dies ohne eine eingetretene Veränderung vor sich. Für den hl. Thomas ist es, wie wir bereits gehört haben, eine ausgemachte Sache, daß eine bestimmte Thätigkeit nur aus einem ebenfalls bestimmten Agens heraustraten kann.



Infolgedessen tritt aus einem Dinge, welches sich in der Potenz befindet, keinerlei Thätigkeit heraus. *Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. — Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam sui activi, per quam fit in actu, quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. III. Sent. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2.*

Der Beweis des Autors, daß der Verstand oft vom Willen bewegt werde, ohne daß dieser letztere der Natur nach früher dem Verstande etwas einpräge, denselben verändere, ist, wie alle Beweise des Autors, durch und durch falsch. Eine Bewegung oder Bestimmung, ohne daß der Beweger dem Beweglichen, dem zu Bestimmenden etwas mitteile, kann es ein für allemal nicht geben. Nun aber bewegt und bestimmt der Wille den Verstand. *Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. III. Sent. d. 23. q. 3. a. 1.* Daraus ergibt sich die bekannte Thatsache, daß die Beweise unseres Autors weiter nichts sind als grundlose Behauptungen. Man vergleiche: *Summ. theol. 1. 2. q. 23. a. 4 und q. 26. a. 2.*

Wie nicht anders zu erwarten, muß auch hier wiederum der hl. Thomas herhalten. Denn, bemerkt unser Autor, es ist klar und offen, daß der hl. Thomas den Freiheitsgebrauch, *usum proprium libertatis*, in den wahren und eigentlichen Akt des Willens verlegt, indem der Wille die erkannte Sache anstrebt und umfaßt. Folglich muß eine Stelle des hl. Thomas ganz anders ausgelegt werden, als es gewöhnlich geschieht. Die genannte Stelle lautet: *cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur a Deo, ut etiam ipsa se moveant, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam.* Wie muß also diese Stelle verstanden werden? Sie ist nicht so aufzufassen, sagt der Autor, als verlangte S. Thomas eine Disposition unseres Willens, die der Natur nach der Bewegung und dem Konkurse Gottes mit unserer Thätig-

keit voranginge. Wir disponieren uns vielmehr gut oder schlecht durch unsere Thätigkeit selber.

Aus der Darlegung des Autors leiten wir nun folgende Schlußfolgerungen ab: Die Disposition unseres Willens muß jedenfalls der Bewegung Gottes und seinem Konkurse vorangehen. Besteht nun diese Vorbereitung in der Thätigkeit des Willens selber, so geht diese Thätigkeit der Bewegung Gottes voraus. Gott muß somit auf die Thätigkeit der Kreatur warten, sich von der Thätigkeit der Kreatur zu der Mitwirkung bestimmen lassen. Gottes Konkurs verhält sich stofflich. Dazu kommt die sonderbare Ansicht, daß die Ursache erst durch ihre Wirkung, nämlich der Wille durch seine Thätigkeit gut oder schlecht disponiert wird. Bis jetzt haben wir immer gehört, daß aus einer gut oder schlecht disponierten Ursache der Effekt heraustrete, somit die Disposition der Ursache dem Effekte vorausgehen müsse. Nun erklärt uns aber der Autor, daß diese Disposition der Ursache von der Wirkung herstamme. Daraus folgt unwiderleglich, daß unser Wille erst durch die Thätigkeit selber gut oder böse wird. Von einer Doktrin dieser Art hat der hl. Thomas wahrhaftig nie geträumt. Sie steht aber auch im hellen Widerspruche mit dem Zusammenhange der Stelle selber. Denn es heißt da, wenn der Wille sich in einer guten, gehörigen Disposition befinde, so folge eine gute Thätigkeit. Was soll nun das Wort: „folgen“ bedeuten, falls der Wille durch die Thätigkeit selber gut disponiert wird? Wozu wird er denn gut disponiert? Vielleicht für die Bewegung Gottes? Die braucht der Wille gar nicht mehr. Denn befindet er sich bereits in der Thätigkeit, und dies ist der Fall, weil eben diese Thätigkeit die Disposition bildet, so ist der Konkurs Gottes vollständig überflüssig. Der Konkurs Gottes ist ja nur zu dem Zwecke notwendig, damit eine Thätigkeit des Willens zu stande komme. Ist diese Thätigkeit bereits als Disposition vorhanden, dann brauchen wir wahrhaftig keinen Konkurs Gottes mehr, und niemand weiß, wozu diese Disposition dienen soll. — Endlich spricht der heil. Thomas an der genannten Stelle nirgends von der guten oder schlechten Disposition der Willensthätigkeit, sondern des Willens, damit eine gute Thätigkeit erfolge. Somit ist das eine: „lucidum et planum“, daß der Autor die Wahrheit absichtlich entstellt, die Auktorität des hl. Thomas arg mißbraucht.

Eines indessen wollen wir genau zur Kenntnis nehmen. Der Autor sagt nämlich S. 112, nisi enim nobiscum concurreret Deus et eandem nobiscum operationem operaretur, actio nostra a nobis

reapse dici non posset. Die „Thomisten“ erklären, nisi Deus nos de potentia in actum reduceret, ex potentia agentibus actu agentes faceret, actio nostra a nobis reapse dici non posset. Diese Potenz der „Thomisten“ wird nun von den Molinisten auf das heftigste bekämpft und als Tod der Freiheit ausgerufen. Nun denn, vermag der Wille ohne Konkurs Gottes — non posset sagt ja der Autor, wie P. Molina — nicht in Wirklichkeit irgend eine Thätigkeit zu entwickeln, ist es dann nicht ebenso um die Freiheit geschehen? Wie hat doch der Autor S. 17 die Freiheit definiert? Es heißt daselbst: Molinistae insuper ad libertatem a necessitate in operando formalem et simpliciter dictam quam maxime exigunt, ut in eo ipso signo rationis, quo voluntas reipsa transeat in actum volendi, aut libere non transeat in actum volendi, possit etiam in concreto i. e. ratione habita omnium momentorum quae voluntatem vere et physice afficiunt, reapse non transire in illum actum; aut contrario possit reapse transire in illum actum. S. 112 aber lesen wir, daß der Wille ohne Konkurs Gottes reapse non posset elicere actionem. Wie kommt also der Autor dazu, die „Thomisten“ wegen ihrer Doktrin zu bekämpfen? Sehr einfach; es geschieht aus dem Grunde, weil sie die praemotio physica des hl. Thomas und nicht den Simultan-Konkurs des P. Molina lehren. Das „reapse elici non posse“ ist natürlich etwas ganz anderes, wenn es die „Thomisten“, und etwas ganz anderes, wenn es die Molinisten verteidigen. Noch dazu bemerkt der Autor S. 112, die Thätigkeit könne, insoferne sie praecise von uns ausgeht, als endgültig möglich betrachtet werden. Hören wir den Autor selber. Itaque quoniam actio, quae est vere et identice nostra, etiam a Deo procedit, potest considerari, ut reddens seipsam, quatenus praecise a nobis procedit, ultimo possibilem.

Was unser Autor hier sagt, ist fürwahr nicht mehr verständlich und de facto „non potest considerari“. Denn eine actio, die „procedit“, ist mehr als „ultimo possibilis“. Eine actio, die „ultimo possibilis“ ist, „non procedit“. Am allerwenigsten aber kann eine actio, die „procedit“, sich selber „ultimo possibilem reddere“. Diese Widersprüche kann kein Mensch verdauen. Leider stehen auf eben dieser Seite noch mehrere andere Widersprüche. Macht sich nämlich die Thätigkeit, insofern sie praecise von uns ausgeht, „ultimo possibilem“, und eine blofs mögliche, wenn auch „ultimo“ mögliche Thätigkeit geht nicht hervor, sondern immer nur eine wirkliche, so ist eben diese wirkliche Thätigkeit nicht „vere et identice nostra“, sondern nur die Thätigkeit des göttlichen Konkurses. In dieser Weise wird aller-

dings die „prioritas“ Gottes und die „posterioritas“ unserer Thätigkeit gewahrt. Allein eben die Thätigkeit ist ja, insofern sie praecise von uns ausgeht, nur „ultimo possibilis“, somit nicht wirklich? — Ferner eben diese Thätigkeit, die, insofern sie von uns ausgeht, ultimo possibilis ist, soll nach der Versicherung des Autors in ihrer Weise den angebotenen und bedingten Konkurs Gottes determinieren. Wie kann das, was „ultimo possibile“ ist, ein anderes determinieren? wie kann dieses ultimo possibile den genannten Konkurs Gottes bestimmen, daß derselbe in der Wirklichkeit gerade auf diese Thätigkeit seinen Einfluß geltend mache und in einen thatsächlich gewährten und ausgeübten Konkurs übergehe? Liegt der Grund dafür vielleicht darin, daß eben diese unsere Thätigkeit „ultimo possibilis“ ist? Allein, diese possibilitas ultima hat der Autor früher überhaupt gefordert, damit der Mensch, damit dessen Wille frei sei. Weiters verlangt der Autor für die Freiheit, daß der Wille nicht praecise für diese oder jene Thätigkeit bestimmt werde. Es widerspricht ganz einfach den Denkgesetzen, daß ein, wenn auch ultimo Mögliches die Thätigkeit eines andern bestimme. Die stoffliche Bestimmung des göttlichen Einflusses durch den Willen verwerfen ja die Molinisten. Nach der Ansicht unseres Autors hätten wir es aber in Wahrheit nicht einmal mit einer stofflichen Bestimmung zu thun, weil die Thätigkeit der Kreatur ja gar nicht existiert, sondern bloß ultimo possibilis ist. Dazu kommt, daß gemäß der Sentenz des Autors die Thätigkeit des Willens als ultimo possibilis die Disposition bildet für die Aufnahme der Bewegung Gottes. Derlei Anschauungen lassen sich schlechterdings nicht mehr begreifen, ganz abgesehen von der Behauptung, daß die Actio, insofern dieselbe praecise von uns stammt, sich selber zu einer ultimo möglichen mache.

Wir werden darum bei der gewöhnlichen Auslegung der Stelle des hl. Thomas bleiben müssen, welcher gemäß die Potenz, also der Wille, nicht durch seine eigene Thätigkeit, sondern durch etwas anderes für die Bewegung Gottes disponiert wird. Diese Disposition ist nun allerdings früher als die Bewegung Gottes gemäß der Art und Weise, nach welcher das stoffliche Element früher ist als das formelle. Dieses stoffliche Element „modifiziert“ auch das formelle, denn: *quidquid recipitur in aliquo, recipitur secundum modum recipientis*. Indessen kann die Thätigkeit der Kreatur niemals früher sein als die Thätigkeit Gottes, weil die erstere ein Seiendes durch Anteilnahme, *ens per participationem*, letztere dagegen ein Seiendes durch seine

Wesenheit, ens per essentiam bildet. Simpliciter früher ist aber jederzeit die Form als der Stoff.

Kein „Thomist“ bestreitet, daß nach dem hl. Thomas der „usus formalis“ der Freiheit in der Thätigkeit des Willens bestehe. Darum handelt es sich aber nicht zunächst, sondern um den Übergang des Willens aus dem Zustande der Potenz in jenen der Aktualität. Wir fragen in erster Linie darum, wie und wodurch das agens in potentia ein agens in actu werde. Der „usus“ bildet dann den Effekt, die unmittelbare Wirkung des agens in actu. Freilich, die Molinisten halten dafür, daß die Potenzen von Natur aus und beständig agentia in actu ausmachen. Selbstverständlich bedürfen diese Potenzen dann weder einer Vorherbestimmung, noch Vorherbewegung. Für diesen Fall hat auch noch kein „Thomist“ eine solche gefordert. Allein, die Voraussetzung der Molinisten ist eine ganz falsche. Die Potenzen oder Fähigkeiten der Kreaturen sind von Natur aus, und vielfach auch sonst nicht agentia in actu, sondern bloß in potentia. Wenn sie agentia in actu sind, hat, wie P. Kleutgen selber gesteht, bereits eine Veränderung stattgefunden. S. 106 spricht der Autor von der Ansicht einiger Molinisten, die dahin geht, die Determinierung der Kreatur bestehe ihrem ontologischen Wesen nach in der freien Fähigkeit mit der realen Identität, die sich jetzt anders als früher für das erkannte Objekt disponiere und konstituiere. Wie sich aber eine Fähigkeit bei realer Identität jetzt anders als früher für einen Gegenstand disponieren könne, das uns zu sagen hat der Autor vergessen. Verhält sich eine Fähigkeit jetzt anders als früher, so ist eben eine Veränderung eingetreten, die reale Identität somit aufgehoben. Diese Veränderung aber hat sich vollzogen auf Grund eines Seienden, eines ens, welches zu der Fähigkeit hinzugekommen ist. Dieses Seiende nennen wir Akt oder Form. Es ist vorübergehend, per modum transientis et intentionis in der Fähigkeit.

#### *Der Simultan-Konkurs der Molinisten.*

S. 113 lesen wir über den Konkurs Gottes: sine concursu Dei actio nulla creaturae locum habere potest. Der concursus oblativus necessario est multiplex et indifferens. Der concursus actu exhibitus est cum actione creaturae re identificata. Allein diese beiden Konkurse Gottes, der oblativus und exhibitus, bilden eigentlich doch nur einen Konkurs, der sich indessen in einem doppelten Zustande befindet.

Hier haben wir ebensoviele Widersprüche und Unmöglich-

keiten als Sätze vor uns. In der That! „Ohne Konkurs Gottes kann keinerlei Thätigkeit der Kreatur zu stande kommen.“ Daraus folgt dann, wollen wir von der Beweisführung des Autors gegen die Thomisten Gebrauch machen, daß der Konkurs Gottes dem Geschöpfe erst die Fähigkeit oder Potenz mitteilt. Die Kreatur kann nur darum etwas nicht, weil sie dazu keine Fähigkeit oder Potenz hat. S. 17 aber fordert der Autor für die Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung aller Momente, die denselben in Wahrheit und physisch affizieren, *possit reapse non transire in illum actum; aut contrario possit reapse transire in illum actum.* Warum bekämpft dann der Autor die „Thomisten“? — Ferner, „der Konkurs Gottes ist ein vielfacher“. Wäre dem nicht so, bemerkt der Autor, so könnten wir in dem Momente, in welchem wir diese eine Thätigkeit ausüben, nicht thatsächlich, reapse eine andere Thätigkeit setzen. Hat es der Autor je zu stande gebracht, aufser der einen Thätigkeit, welche er *de facto* vollzieht, in *eodem signo* reapse eine andere Thätigkeit zu setzen? Mit andern Worten: hat der Autor je im Leben zwei Thätigkeiten zugleich gesetzt, denselben Gegenstand gewollt und nicht gewollt? Ein Widerspruch dieser Art ist auch dem Konkurs Gottes unmöglich. Besagt aber die Beweisführung des Autors nichts anderes, als der Konkurs Gottes müsse aus dem Grunde ein vielfacher sein, damit die Kreatur, während sie *de facto* die eine Thätigkeit ausübt, in *eodem signo* reapse die Fähigkeit oder Potenz beibehalte, eine andere Thätigkeit zu setzen, so ist der Beweis für die Vielheit des Konkurses total mißlungen. Denn erstens gibt der vielfache Konkurs Gottes der Kreatur nicht erst die Fähigkeit oder Potenz für eine andere Thätigkeit, indem die Geschöpfe diese Fähigkeit schon von Natur aus haben; zweitens behalten sie diese Fähigkeit auch dann bei, wenn der Konkurs nicht ein vielfacher ist. Der Konkurs Gottes gibt und nimmt der Kreatur keine Fähigkeit oder Potenz. Ebenso wenig kann dieser Konkurs bewirken, daß die Geschöpfe zugleich thätig und unthätig seien oder zwei Thätigkeiten zugleich setzten. Somit brauchen wir einen vielfachen Konkurs durchaus nicht. Die Ansicht des Autors, der Konkurs Gottes müsse deshalb ein vielfacher sein, weil sonst die Thätigkeit, welche die Kreatur *de facto* ausübt, eine notwendige wäre, ist eben nur eine bloße Behauptung, weiter nichts. Eine notwendige könnte diese Thätigkeit nur dann sein, wenn der Konkurs Gottes die Fähigkeit oder Potenz der Kreatur für eine andere Thätigkeit zerstörte, was der Autor nicht zu

beweisen vermag. Die Thätigkeit Gottes füllt nicht die ganze Potentialität der Kreatur aus.

„Der Konkurs Gottes muß überdies indifferent sein.“ Was ist der Konkurs Gottes? Nichts anderes als die Bewegung oder Thätigkeit Gottes. Was ist nun aber eine indifferente Bewegung? Der reine Widerspruch. Wie der Autor selber aus der Theologie oder aus der Moral weiß, kann man in abstracto von indifferenten Handlungen, Bewegungen sprechen, allein derlei Handlungen existieren weder, noch können sie existieren. In individuo gibt es nur ganz bestimmte Handlungen, die ein ganz bestimmtes Ziel vor sich haben. Dies ist hier noch umsomehr der Fall, als der Zweck oder das Ziel des göttlichen Konkurses ja die Thätigkeit der Kreatur bildet. Es kann somit auch die Thätigkeit der Kreatur nicht etwas Indifferentes sein. Sowohl als Ziel, als auch als Thätigkeit schließt sie jede Indifferenz aus. Und wozu sollte auch dieser indifferente Konkurs Gottes dienen? Der Konkurs Gottes ist nach unserm Autor durchaus notwendig, damit die Kreatur eine Thätigkeit zu stande bringe. Allein, ein indifferenter Konkurs, angenommen, er existierte, könnte doch nie eine Thätigkeit bewirken. *Opus determinatum non sequitur nisi ex determinato agente.* Wie wenig indifferent dieser Konkurs Gottes ist, sagt uns der Autor selber mit den Worten: *unus est concursus, quem Deus, quantum est ex parte sua, cum creatura exercere paratus est, si ipsa, quod suum sit simul praestet.* Will also Gott diesen Konkurs „exercere“, so kann er unmöglich ein indifferenter Konkurs sein, weil ein solcher „exerceri non potest“. Ebenso wenig vermag die Kreatur, *quod suum est*, durch eine indifferente Thätigkeit zu leisten. Handelt es sich wirklich um das „exercere“, so kann damit nur eine bestimmte Thätigkeit oder Bewegung Gottes zu einem bestimmten Zwecke und Ziele hin gemeint sein. Andernfalls will Gott einfach nicht, *non est paratus.*

„Der Konkurs Gottes, welcher *exhibitus* heißt, bildet der Sache nach eins und dasselbe mit der Thätigkeit der Kreatur.“ Darauf antwortet der hl. Thomas mit einem: „*impossibile est.*“ *Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una.* Der Autor kann aber nicht bestreiten, daß Gott und die Kreatur „*sint diversa secundum esse.*“ Die Stelle des hl. Thomas samt deren Begründung haben wir früher genau angegeben.

Dieser *conkursus exhibitus* ist immer „*ad unum determinatus.*“ Ja, wie kann aber dann die Freiheit der Kreatur bestehen?

Der Autor macht ja fortwährend den „Thomisten“ gegenüber geltend, daß die Thätigkeit oder Bewegung Gottes, die das Geschöpf „ad unum determiniert“, die Freiheit aufhöbe. Meint vielleicht der Autor, dies treffe nur bei dem „concurus oblatus“, nicht aber bei dem „concurus exhibitus“ zu? Sollte dies der Fall sein, so müßten wir antworten, daß die „Thomisten“ nicht nach dem concursus oblatus, sondern nach dem exhibitus fragen. Der concursus oblatus, quem Deus paratus est dare, kümmert die „Thomisten“ gar nicht. Es handelt ganz besonders sich vielmehr um die thatsächliche, wirkliche Bewegung Gottes, nicht um jene, welche Gott erst zu geben bereit ist. Von dieser thatsächlichen Bewegung Gottes behauptet nun der Autor gegen die Thomisten, sie determiniere den Willen ad unum und zerstöre infolgedessen die Freiheit. Nun lesen wir aber hier schwarz auf weiß, der concursus Dei exhibitus, quem Deus reapse praestat, sei determinatus ad unum.

Was verstehen die Molinisten unter dem concursus oblatus? Dieser Konkurs, als solcher, ist der ewige Beschluß Gottes, der, was ihn selber betrifft, durchaus wirksam ist und alle Thätigkeiten und Wirkungen, deren die Kreatur in Rücksicht auf ihre Natur und Fähigkeiten, je nach den Bedingungen, in welchen sie sich befindet, fähig ist, physisch verursacht. Aber dieser ewige, wirksame, physisch bewirkende Entschluß Gottes ist ein, in seiner Art von seiten der sekundären Ursache, auf welche er sich objektiv bezieht, bedingter Entschluß. Gott will nämlich, daß dieser oder jener Akt durch den Willen der Kreatur gesetzt werde, wenn dieser Wille sich, soviel an ihm ist, zur Vollziehung dieses Aktes determiniert. Und unter eben dieser Bedingung will Gott Einfluß nehmen und mitwirken zu demselben Akte, soweit dies von seiten des ersten Principis notwendig ist. So unser Autor S. 114.

In dieser Darlegung haben wir zunächst abermals einen Widerspruch zu verzeichnen. Es heißt nämlich: „si ipsa voluntas sese ad eliciendum hunc actum, quantum ex ipsa est, determinet.“ Nach dem soeben Gehörten bestimmt sich also der Wille selber, diesen oder jenen Akt auszuführen; folglich geht die Selbstbestimmung voraus und unterscheidet sich real von der wirklichen Thätigkeit oder Setzung des Aktes, von dem „elicere hunc actum“. Allein S. 107 ff. hat der Autor den Beweis zu erbringen versucht, daß die Selbstbestimmung formell in der Thätigkeit selber, im actus elicited bestehe. Will demnach der Autor konsequent vorgehen, den Widerspruch mit sich selber vermeiden, so muß er sagen: Gott will konkurrieren,



mitwirken mit dem Akte des Willens, wenn der Wille seinerseits diesen Akt setzt, „*elicit*“. Dies ist der logisch richtige Satz im Systeme der Molinisten. Allein, verhält sich die Sache also, dann hängt der Konkurs Gottes thatsächlich von der Thätigkeit der Kreatur ab. Der *concurus oblatu*s wäre nicht wirksam, physisch verursachend, bestimmte die Kreatur nicht, soviel an ihr ist, sich zu dieser ihrer Thätigkeit. Es ist der helle Widerspruch, zu sagen, von seiten Gottes sei der „*concurus efficax et physice efficiens*“, aber doch nur unter der Bedingung, daß die Kreatur, soviel an ihr ist, sich zu diesem Akte determiniert. Wir wollen einmal zugeben, der Konkurs sei von seiten Gottes „*efficax et physice efficiens*“. Wodurch ist er es denn? Aus welchen Motiven hat Gott dieses „*decretum efficax et physice efficiens*“ gefaßt? Entweder hängt dieses Dekret Gottes von der Bedingung, beziehungsweise von der Erfüllung der Bedingung durch die Kreatur, ab, wird es irgendwie beeinflusst, und dann hängt der Wille Gottes thatsächlich von der Kreatur ab, wird sein Wille durch den Willen der Kreatur „*efficax et physice efficiens*“. Oder die Setzung und Ausführung dieser Bedingung durch die Kreatur hat keinerlei Einfluß auf den Willen Gottes, dieser Wille hängt nicht davon ab, und dann brauchen wir diese Bedingung nicht, denn das *decretum* ist ohne diese Bedingung „*efficax et physice efficiens*“. Diese beiden Lehren vereinigen wollen, heißt den Widerspruch predigen.

Der Autor meint, dieser bedingungsweise Konkurs Gottes schliesse keine Schwäche und Unterwerfung Gottes unter die Kreatur in sich, sondern sei nur ein Ausfluß der Güte Gottes. Allein, dies ist nur in dem Falle richtig, als die Erfüllung der Bedingung keinerlei Einfluß auf das *decretum* hat, den Willen Gottes nicht bestimmt. In diesem Falle ist aber die Bedingung überhaupt überflüssig, und das *decretum* aus sich, ab *intrinseco* „*efficax und physice efficiens*“. Hängt aber das *decretum* in irgend einer Weise von der Bedingung ab, so ist die Unterwerfung Gottes unter die Kreatur ein für allemal besiegelt. Ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung des Autors, es sei nicht notwendig, daß die Kreatur früher als thätig sich erweise, Gott zum Konkurse anrege. Denn ein bedingter Konkurs läßt sich gar nicht anders denken, als daß entweder zwei auf Kommando, oder der andere erst dann in Thätigkeit übergeht, wenn er den einen bereits in der Thätigkeit begriffen erblickt. Darum bemerkt ja P. Herice, S. J., wie wir früher gehört haben, daß dieser bedingte Konkurs Gottes einfach

nicht begreiflich, non intelligibilis, sei. Und in der That verhält sich die Sache so. Wir können doch nicht annehmen, daß Gott und die Kreatur wie auf Kommando, wie es beim Militär Sitte ist, sich zur Thätigkeit anschicken. Somit kann nur entweder die Thätigkeit Gottes, oder jene der Kreatur früher sein. Die Thätigkeit Gottes darf aber nach den Molinisten nicht früher sein, denn sie würde die Freiheit der Kreatur aufheben. Folglich ist die Thätigkeit der Kreatur früher. Das Beispiel, welches der Autor angeführt, ist so ungeschickt als nur möglich. Dieses Beispiel würde, falls es den Molinisten damit Ernst ist, ihr ganzes Lehrgebäude zum Einsturze bringen. Der Autor sagt nämlich: „die Fähigkeit des Willens, von der zukommenden Gnade angeregt, bringt einen übernatürlichen Akt der Liebe Gottes hervor, indem die Gnade auf diesen Akt Einfluß nimmt. In eben diesem Momente wirkt aber auch der übernatürliche habitus der Liebe. In ähnlicher Weise müssen wir uns denken, daß die Potenz Gottes, gleichsam ein gewisser habitus, allen Dingen und dem Willen des Menschen innerlichst innewohnend, und mit ihnen verbunden, bei jeder Thätigkeit der Kreatur mitwirkt. Die Potenz Gottes verhält sich zu jeder geschöpflichen Ursache, wie die Wesenheit der Seele zu ihren Potenzen, vorausgesetzt, daß diese sich real von ihren Potenzen unterscheiden.“

Dieses Beispiel des Autors ist so falsch als nur möglich. Zum ersten bildet die Gnade das principium radicale des übernatürlichen Aktes, der habitus der Liebe ist das principium proximum des actus charitatis. Allein, diese beiden Faktoren genügen nicht, daß ein wirklicher Akt oder de facto gesetzt werde, andernfalls wäre der Mensch in der Gnade, beständig, ohne Unterbrechung mit Bezug auf den Akt der Liebe in Thätigkeit, was wahrlich niemand behaupten kann. Zum zweiten ist die Gnade der Natur und Kausalität nach früher als der habitus charitatis, denn, wie S. Thomas lehrt, bildet die Gnade die Wurzel der Tugenden, und letztere gehen in ähnlicher Weise aus der Gnade hervor, wie die Fähigkeiten oder Potenzen aus dem Wesen der Seele. Die Molinisten aber bestreiten, daß der Konkurs Gottes der Natur und Kausalität nach früher sei als die Thätigkeit der Kreatur. Beide sind vielmehr zugleich, nach unserm Autor sogar re identificata. Zum dritten ist die Liebe ein habitus, der ein vollkommenes festes Sein in der Potenz hat, in welcher er sich befindet. Allein, die Bewegung Gottes, der Konkurs, hat kein fixes, sondern nur ein vorübergehendes Sein, wie S. Thomas ausdrücklich bemerkt, und

auch die Erfahrung lehrt, indem sonst der Mensch fortwährend, ununterbrochen den Akt der Liebe thatsächlich ausüben müßte. Vgl. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 7. Die Potenz Gottes mit einem habitus vergleichen, das kann wirklich nur den Molinisten einfallen. Um nichts besser ist der Vergleich der Potenz Gottes mit der Seele hinsichtlich ihrer Fähigkeiten oder Potenzen. Alles, was der Autor hier anführt, berührt die Fähigkeit oder Potenz oder „se tenet ex parte potentiae“, vervollständigt das Thätigkeitsvermögen. Der Konkurs Gottes aber vervollständigt nicht das Vermögen zu der Thätigkeit. Diese ist vielmehr ohne Konkurs Gottes schon vollkommen komplett für die Thätigkeit. Folglich können wir uns die „potentia divina“ nicht als „quemdam habitum“ denken. Nach den Molinisten wirkt Gott gar nicht auf die Potenz als Potenz.

Will demnach Gott nur unter der Bedingung konkurrieren, daß die Kreatur ebenfalls will, so macht er seinen Willen von der Kreatur abhängig. Dies aber kann er nicht. Gott kann unmöglich sich durch die Kreatur zu etwas bestimmen lassen. Niemals kann darum die Kreatur den Grund abgeben, daß Gott sich absolut entschließt, efficaciter und als physisch efficiens mitzuwirken. Darum ist es nichts als eine Irreführung, wenn die Molinisten behaupten, der Wille Gottes, das decretum, sei von seiten Gottes ein absolutes und wirksames. Ein solches ist es nur, indem es von der Zustimmung, von dem consensus der Kreatur bestimmt wurde. Thut die Kreatur von ihrer Seite nicht alles, so ist auch das decretum selber ein unwirksames, durch die Bedingung, die von der Kreatur nicht eingehalten wurde, in seiner Absolutheit beeinträchtigt decretum. Ein Beispiel wird die Sache klar machen. Ich will einen Kaufvertrag mit einem andern abschließen, aber unter der Bedingung, daß dieser andere seine Ansprüche nicht zu hoch spannt. Ich weiß indessen voraus, daß die Forderungen des andern mir vollkommen entsprechen. Darum will ich den Kaufvertrag absolut und in wirksamer Weise zur Ausführung bringen. Wer wird nun leugnen, daß die Leistungen des andern bestimmend auf meinen Entschluß einwirken? Hier von einem absoluten und unabhängigen Willen zu sprechen, kann keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen. Ja, mein Entschluß ist ein absoluter, wirksamer, allein das Motiv, warum er dieses ist, bildet das mir erwünschte Entgegenkommen des andern Teiles. Durch dieses Entgegenkommen ist mein Wille ein absoluter, wirksamer geworden. Wollte demnach jemand so ohne weiteres meinen absoluten,

wirksamen Entschluß anerkennen und hervorheben, so würde er sich und andere betrügen. So verhält sich die Sache auch mit Bezug auf den Willen Gottes. Darum ist es eine Täuschung und Irreführung anderer, wenn die Molinisten fortwährend behaupten, das decretum Gottes sei „ex parte sua efficax et physice efficiens“, aber von seiten der Kreatur, des Gegenstandes bilde es ein decretum „conditionatum“. Das decretum Gottes ist ein absolutes und wirksames, ja, aber es ist ein solches geworden durch die Voraussicht der Zustimmung der Kreatur. Diese Zustimmung macht es zu einem absoluten und wirksamen Dekret. Die vorausgesehene Zustimmung bildet für Gott den Beweggrund, daß er absolut und wirksam will. Darum kann man in diesem Falle nur von einem durch die Kreatur bewirkten absoluten und wirksamen decretum Gottes sprechen. Alles andere ist leeres Gerede. Gott sieht voraus, daß mit der Kreatur sich dieses und jenes ausführen läßt. So sagt er sich denn, gut, schließes wir ab, thun wir mit. Es ist unser ernster, aufrichtiger Wille. Das decretum Gottes ist an und für sich selber ein bedingtes, nicht aber ein absolutes.

Daß wir mit dieser unserer Auffassung mit Bezug auf die Theorie der Molinisten im vollen Rechte sind, beweist der Autor durch den zweiten Vergleich, den er der moralischen Ordnung entnimmt. Gott will und wollte von Ewigkeit her, daß, soweit es von ihm abhängt, jede Thätigkeit und jeder Effekt der sekundären Ursache ausgeführt werde und zu stande komme, wenn nur die Kreatur das, was von ihrer Seite erforderlich ist, um diesen Effekt zu bewirken, von ihrer Seite aus leistet. Damit ist die Abhängigkeit Gottes von der Kreatur doch gewiß klar genug an den Tag gelegt. Jemand will sich vermählen. Er kann es natürlich nur thun, wenn der andere Teil seine Zustimmung gibt. Er sieht aber mit aller Gewißheit voraus, daß dieser andere Teil seinen consensus geben wird. Folglich ist dieser sein Entschluß, zu heiraten, ein durchaus absoluter und wirksamer. Ist diese Schlussfolgerung ohne weiters eine richtige? Nein, durchaus nicht. Sein Wille, der ernste, aufrichtige Wille hängt ab von der Zustimmung des andern Teiles. Darum wäre es ganz und gar falsch, zu sagen, dieser Mensch habe einen absoluten, wirksamen Willen. Diesen Willen macht eben die bestimmte Zusage zu einem absoluten, folglich abhängigen. Dieser Mensch kann, ohne mehr als halb verrückt zu sein, nicht im vorhinein durchaus heiraten wollen ohne Rücksicht und Gewißheit bezüglich der Beistimmung des andern Teiles. Gerade darum ist sein Wille dieser

Beistimmung untergeordnet, von ihr abhängig, nicht aber in sich absolut. Andererseits aber kann diesem Willen auch die Absolutheit im Sinne von wahr und ernstlich nicht abgesprochen werden. Die Molinisten bewegen sich nun fortwährend in diesem Trugschlusse herum und behaupten mit aller Hartnäckigkeit, das decretum Gottes sei von seiner Seite aus ein durchaus absolutes und physisch wirksames. Das Wort: absolut und physisch wirksam wird nämlich in der Bedeutung von ernstlich und aufrichtig gefasst, als wäre dies so ohne weiters eins und dasselbe. In Wahrheit setzt die Theorie der Molinisten die Bedingung in das decretum Gottes selber hinein, ordnet sie dieses decretum der Kreatur unter und macht es durchaus von ihr abhängig, somit selber zu einem bedingten.

Dies geht umsomehr aus dem Umstande hervor, als dieses decretum ein allgemeines, ein „decretum generale“ ist, wie die Molinisten selber behaupten. Dieses decretum heisst aus dem Grunde ein allgemeines, weil durch dasselbe nicht blofs zu einem Akte der Konkurs angeboten wird, sondern zu mehreren oder auch zu allen, welche die freie Potenz hinsichtlich des dargestellten Gegenstandes *hic et nunc* setzen kann. Dafs nun die Kreatur überhaupt *hic et nunc* nur einen, nicht mehrere oder sogar alle Akte setzen kann, davon scheinen die Molinisten nichts zu wissen. Vgl. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 16. 18. 19. Dieses decretum Gottes bezieht sich auch nicht auf alle Akte, die in *individuo*, sondern die in *specie* möglich sind. Und es umfafst diese Akte nicht im allgemeinen, *confuse*, sondern im einzelnen, in *particulari*. Es bezieht sich auf den bestimmten und singulären Akt in den einzelnen Arten.

Da soll sich nun auskennen, wer es vermag. Das decretum Gottes, *ex parte sua efficax et efficiens*, ist ein „decretum commune ad plures actus“ und bezieht sich nichtsdestoweniger „ad singulos actus in individuo“. Wie dann eben dieses decretum noch „multiplex et indifferens“ sein könne, läfst sich absolut nicht begreifen. Nach den gewöhnlichen Gesetzen ist das commune nicht *particulare*, und das *particulare* nicht commune. Noch dazu erstreckt sich dieses decretum „generale“ nicht auf alle Akte, die „in individuo“, sondern nur, die „in specie“ möglich sind. Nichtsdestoweniger umfafst es „in particulari“ den bestimmten singulären Akt in den einzelnen Arten. Ein indifferentes decretum bezieht sich gemäß den Denkgesetzen auf alle „in individuo“ möglichen Akte, nicht blofs „in specie“. Ebenso hat das indifferente decretum keinen bestimmten, einzelnen Akt „in particulari“ vor Augen. Zu allem Überflusse

ist dieses sonderbare decretum nicht schlechthin für die Thätigkeit, sondern nur für die Mitthätigkeit bestimmt. Und dies nicht einmal absolut, sondern nur, wenn die Kreatur ebenfalls mitthätig sein will. Das einermal ist es absolutes, dann wieder bedingtes decretum.

Was nun, wenn der Wille nicht mitthätig sein will? Dann steht Gott einfach der Kreatur machtlos gegenüber. Es ist dann um Gottes Allmacht geschehen. Der Wille oder das decretum Gottes ist nach den Molinisten indifferent, cum quadam exercitii indifferentia, sagt der Autor S. 119. Es erstreckt sich auf keinen Akt in bestimmter Weise mehr als auf die andern. Darum bleibt es ganz und gar der Bestimmung oder Determinierung der sekundären Ursache überlassen, daß dieses decretum Gottes mit Bezug auf diese Thätigkeit und diesen Effekt, oder hinsichtlich einer andern Thätigkeit und andern Wirkung thatsächlich zu einem wirksamen wird. Sed num relate ad hanc actionem et hunc effectum, aut ad aliam actionem aliumque effectum reapse efficax evasurus sit, id prorsus determinationi secundae causae relinquitur. Da haben wir's ja. Der Konkurs Gottes ist indifferent, aus sich unwirksam, und er wird erst zu einem wirksamen durch die Determinierung der sekundären Ursache. Determiniert diese ihn nicht, so bleibt er indifferent und unwirksam. Aber ex parte sua ist er efficax und physice efficiens. Damit ist Gottes Ohnmacht ein für allemal festgestellt. Die Molinisten bestreiten lieber Gottes Allmacht, als daß sie die innere Wirksamkeit seines Willens zugäben. Der Mensch muß mächtiger sein als Gott selber. Bemerken wollen wir nur noch, daß der Autor genau zwei Zeilen später wiederum schreibt, die Determinierung der sekundären Ursache geschehe aktiv und physisch ebenfalls von Gott, nicht von der genannten Ursache allein. Abermals einige Zeilen später heißt es, der kreatürliche Wille sei durchaus unbestimmt, setze weder schlechthin, noch voraussetzungsweise, ex praesuppositione, einen andern Akt voraus, sondern gehe einzig und allein auf Grund seiner aktiven Indifferenz in einen Akt über, wann und in welchen er selber will. Dies alles wird uns auf einer und derselben Seite geboten! Zuerst macht die Determinierung der Kreatur den Konkurs Gottes zu einem wirksamen; dann bewirkt Gott in wirksamer Weise, bringt also eben dieser Konkurs wirksam die Determinierung des kreatürlichen Willens hervor. Endlich bewirkt der durchaus unbestimmte Wille einzig und allein aus seiner Unbestimmt-

heit den Anfang eines Aktes, wann und welchen er eben will. Dazu läßt sich natürlich nichts mehr bemerken.

Fürwahr! Der dargebotene Konkurs Gottes ist von seiner Seite aus „*efficax et physice efficiens*“. Alles, was an Wirksamkeit und physischer Ursächlichkeit bei der Schöpfung und Hervorbringung vorhanden ist, das alles stammt vom Willen Gottes und seinem Dekrete. Wir müssen nun fragen: ist die Determinierung der Fähigkeiten zu ihren entsprechenden Thätigkeiten in den Geschöpfen etwas Positives, Reales; oder bildet sie nichts Positives, Reales? Trifft ersteres zu, dann stammt die *efficacia* und *physica efficientia* dieser Determinierung von Gott. Allein, die Molinisten bestreiten auf das entschiedenste, daß Gott die Fähigkeiten der Kreaturen, namentlich der freien, wirksam und physisch determiniere. Ist aber letzteres der Fall, so unterscheidet sich die determinierte Fähigkeit in nichts von der nicht determinierten, was die Molinisten, wie P. Kleutgen und Pesch, wiederum leugnen, indem sie eine Veränderung der Fähigkeit verteidigen. Ferner, Gott kann wollen, und zwar schlechthin und absolut, daß dieser Akt, von diesem Willen, in dieser Zeit, und auf diese Weise hervorgebracht werde, so daß Gott wirksam seinen Einfluß geltend macht und den menschlichen Willen determiniert. Diese Auffassung des göttlichen Willens lassen wir, sagt der Autor S. 115, in keiner Weise zu. — *Potest porro divina voluntas, dum vult actum aliquem humanae voluntatis fieri, se habere dupliciter. Nam ut talis actus a tali voluntate tali tempore, tali modo etc. fiat, id potest velle simpliciter et absolute, atque applicando ita suam omnipotentiam, ut efficaciter influat et secum ferat ac determinet humanam voluntatem, ut simul in eundem actum influat. Hic modus in liberis actibus nostris a nobis non admittitur.*

Wie stimmt nun diese Stelle zu der auf S. 114 niedergeschriebenen, worin gesagt wird: *quidquid efficaciae et physicae efficientiae ad res creandas et producendas divinitus procedit, id a Dei voluntate ejusque decreto procedit?* Wie stimmt diese Stelle zu der andern auf S. 115, worin es heißt, der Einfluß Gottes erstrecke sich auf alles „*quod verae physicae entitatis, actualitatis, realitatis quomodocunque tandem in illa actione illoque voluntatis creatae actu inveniatur?*“ Gott wirkt ja gar nicht „*efficaciter*“ ein? Gott „*determiniert*“ den Willen nicht? — Gott verpflichtet sich nur dann mitzuwirken, wenn der Wille von seiner Seite alles das leistet, was ihm möglich ist zur Hervorbringung und Vollendung eines Effektes: *dummodo item creatura id, quod ipsius est, ad elliciendum perficiendumque*

illum effectum praestet. A. a. O. S. 116. Wessen ist nun die Kreatur „capax“? was ist „ipsius“? was kann sie „von ihrer Seite aus leisten“? Gar nichts, antwortet der Autor unmittelbar darauf, wollte es Gott nicht von Ewigkeit her in wirksamer Weise. Hoc ipsum vero creatura praestare non posset realiter, nisi quidquid verae entitatis et realitatis in illa actione ut sic illoque effectu creaturae invenitur, Deus id omne pro sua parte jam ab aeterno, ut suo tempore fieret et esset, efficaciter voluisset. Also vorhin wurde uns gesagt, Gott wolle nicht „efficaciter influere“; jetzt will Gott wiederum „efficaciter“. Nebenbei gesagt, ist es ganz und gar unbegreiflich, daß Gott der Kreatur Bedingungen vorschreibt, Forderungen an sie stellt, welche die Kreatur „realiter praestare non potest“, die ganz und gar vom „voluntas Dei efficax“ abhängen, und dieser voluntas Dei ist indifferent quantum ad exercitium.

Zufolge S. 116 sieht Gott auf das deutlichste alle Akte in der Art und in individuo voraus, welche dieser menschliche Wille in diesem Zeitmomente, mit diesem Objekte und unter diesen Umständen hervorbringen kann. Das Wort: „kann“, potest, hat der Autor mit Sperrdruck hervorgehoben. Früher dagegen hat der Autor fortwährend erklärt, Gott sehe auf das bestimmteste voraus, was der menschliche Wille unter den genannten Bedingungen thun werde. Offenbar sind dem Autor „thun können“ und „thun werden“ vollkommen identische Dinge. Darum erklärt sich manches rein Unbegreifliche im Autor ganz von selber. Der kreatürliche Wille „realiter praestare non potest“ alles das, was Gott als Bedingung seiner Mitwirkung gestellt hat. Er kann es nur, weil Gott von Ewigkeit es „efficaciter“ gewollt hat. Nichtsdestoweniger bildet den terminus dieses wirksamen göttlichen Willens nicht schlechthin die Thätigkeit, sondern nur die Mitthätigkeit, wenn nämlich die Kreatur selber mitwirken will. Non determinatur tale decretum simpliciter ad agendum, sed coagendum, utique si arbitrium creatum coagere voluerit. A. a. O. S. 118. Von seiten Gottes indessen ist dieses Dekret ein absolutes, nur der Akt des Willens, also das decretum ist ein bedingtes. Aliunde non obstat, quod sit conditionatum, quia, quantum est ex parte Dei est absolutum. Nam si potentia executiva seu activa Dei ad extra est distincta ratione a voluntate, et per hanc applicatur ad agendum, per illum actum conditionatum manet applicata et exposita ad influendum ad talem actum.

S. 119 ist es aber wiederum nichts mit der Ansicht, daß Gott „distinctissime praevidet omnes actus in specie et in indi-



viduo, quos haec voluntas humana in hoc momento temporis cum hoc objecto aliisque circumstantiis efficere potest“. Vielmehr: „habet Deus scientiam mediam, vi cuius praescit, quid singulae creaturae liberae in singulis occasionibus, positis omnibus ad agendum necessariis, reapse sint acturae et electurae.“ Noch mehr!

S. 119 wird uns gesagt, wozu der dargebotene Konkurs Gottes eigentlich dient. Nämlich, böte Gott seinen Konkurs dem Geschöpfe nicht zu allen Arten an, applizierte er denselben nicht auf das Innerste dem Willen, so fehlte dem Geschöpfe, dem Willen eo ipso die nächste, adäquate Potenz, und damit die Freiheit für die Akte. So nach P. Suarez und Lessius. Welchen Grund haben diese Autoren für ihre Ansicht? Ohne den angebotenen Konkurs Gottes entbehrte die Potenz eines Momentes, welches wesentlich für die Thätigkeit im voraus gefordert wird. Etenim careret jam potentia aliquo momento praevie ad agendum essentialiter requisito.

Nichts beweist besser die Inkonsequenz, das Widerspruchsvolle im ganzen System der Molinisten, als diese zwei Sätze. Durch nichts wird das Unrecht der Bekämpfung der „Thomisten“ klarer dargethan als durch die soeben vernommene Ansicht der Hauptvertreter des Molinismus. Den Thomisten wird beständig der Vorwurf gemacht, sie leugneten, daß die Kreaturen ohne die Vorherbewegung und Vorherbestimmung Gottes zu irgend einer Thätigkeit das Vermögen, die Fähigkeit oder Potenz zu der Thätigkeit besäßen. Von den „Thomisten“ wird das gerade Gegenteil verteidigt. Denn sie sagen, den Kreaturen seien die Fähigkeiten oder Potenzen schon von Natur aus, bei der Schöpfung in nächster und adäquater Bedeutung mitgeteilt worden. Sie lehren weiter, daß durch die praemotio oder praedeterminatio physica Gottes an den Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen durchaus nichts geändert werde, sondern die praedeterminatio sich vielmehr nach der Natur und Beschaffenheit der Potenzen richte. Die Potenzen der Kreaturen bildeten ihrem innersten, eigensten Wesen nach das nächste, adäquate Princip der Thätigkeit. In hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis et non primum. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. ad 2. Sicut Dionysius dicit ad divinam Providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem. Diese Grundsätze werden von den „Thomisten“ so oft und nachdrücklich betont, daß einer mehr als farbenblind sein müßte, wären ihm dieselben unbekannt geblieben.

Dagegen behaupten gerade die Molinisten das, was sie den „Thomisten“ vorwerfen. Denn wir hören von ihnen, die Kreatur habe ohne Konkurs Gottes gar keine nächste und adäquate Potenz und infolgedessen keine Freiheit; ohne diesen Konkurs mangle der Potenz ein wesentliches und dem Handeln vorausgehendes Requisite. Die „Thomisten“ erklären, die Bewegung Gottes gehe der Natur und Kausalität nach der Bewegung und Thätigkeit der Kreatur voraus. Dies wird nun von den Molinisten bekämpft. Ihrer Doktrin gemäß sind beide zugleich. Allein, was lesen wir hier? Da heißt es, der Konkurs Gottes bilde ein wesentliches *prae*vie ad agendum notwendiges Requisite. Die „Thomisten“ behaupten, die Bewegung Gottes affiziere innerlich die Potenz, den Willen. Auch dies wird von den Molinisten in Abrede gestellt. Nach ihnen bezieht sich der Konkurs Gottes nur auf den Akt, nicht aber auf die Potenz. Hier lesen wir: *si Deus suum concursum non intime voluntati applicaret etc.* Und das Merkwürdigste an der ganzen Sache ist dabei noch, daß dieser dem Willen innerlichst applizierte, *prae*vie ad agendum essentialiter requisitus concursus trotzdem quantum ad exercitium indifferent bleibt, also keine bestimmte Wirkung hervorbringt. Warum Gott ihn dann *intime voluntati* appliziert, ist freilich nicht mehr zu begreifen.

Ebensowenig verständlich ist es, wenn gesagt wird, der Konkurs Gottes, also der Wille Gottes sei nicht insofern ein indifferenter zu nennen, als er etwa sich auf einen unbestimmten Gegenstand, unbestimmt auf die Thätigkeiten und Wirkungen der freien Kreatur bezöge; sondern nur insofern er diese bestimmten Thätigkeiten und Wirkungen mit einer gewissen subjektiven Indifferenz, *cum quadam exercitii indifferentia*, im Auge hat. Ein *decretum*, der Beschlufs oder Willensakt Gottes *cum quadam exercitii indifferentia* ist eben kein Entschlufs, kein Willensakt. Ein Wille mit dieser Eigenschaft will nichts. Man könnte ihn höchstens eine Velleität nennen. Aber eigentlich ist er nicht einmal das. Denn solange er sich in der genannten Indifferenz befindet, ist er in der Potenz, nicht aber in *actu*. Überdies, wie armselig und schwach muß dieser Wille Gottes sein, wenn seine Wirksamkeit ganz und gar von der sekundären Ursache, von der Determinierung dieser Ursache abhängt! *Sed num relate ad hanc actionem et hunc effectum, aut ad aliam actionem aliumque effectum reapse efficax evasurus sit, id prorsus determinationi secundae causae relinquitur.*

Obgleich das Wirksammachen des göttlichen Konkurses ganz und gar der Determinierung der sekundären Ursache

überlassen bleibt, so ist doch diese Determinierung der sekundären Ursache, nach der Versicherung des Autors, nicht ausschließlich das Werk der sekundären Ursache, sondern auch die That des göttlichen Konkurses. Selbstverständlich kann sie dieses letztere nur in unwirksamer Weise sein. Denn wirksam wird der Konkurs Gottes erst durch die Determinierung der zweiten Ursache. Folglich kann dieser Konkurs unmöglich die wirksame Ursache der Determinierung selber sein. Völlig unbegreiflich ist darum die Behauptung des Autors auf S. 120, diese Determinierung der sekundären Ursache erfolge auch von seiten des Konkurses Gottes aus wirksam, effizienter. Es darf uns daher auch nicht wunder nehmen, wenn wir S. 121 den Satz lesen: *potest etiam dici et porro dici debet, causam primam determinari a causa secunda si spectes actuale exercitium concursus oblati*. Auf welche Weise bewirkt nun die sekundäre Ursache, daß der Konkurs Gottes „reapse efficax evadat“? Worin besteht die Determinierung des Konkurses Gottes durch die Geschöpfe? In einem aktiven und wirksamen Einflusse nicht, erklärt unser Autor S. 121. Das ist nun ganz merkwürdig. Der Konkurs Gottes ist in sich unwirksam, wird erst durch die Determinierung der sekundären Ursache ein thatsächlich wirksamer, und eben diese Determinierung ist gleichfalls nicht eine aktive und wirksame. Wie kann denn eine nicht aktive und nicht wirksame Ursache den Konkurs Gottes zu einem wirksamen machen? Diese Determinierung muß man dahin verstehen, bemerkt der Autor weiter, daß Gott selber seinen höchsten und allgemeinen Konkurs den zweiten Ursachen anbequemt. Allein, das steht im hellen Widerspruche mit dem Satze, daß die Wirksamkeit des göttlichen Konkurses ganz und gar der Determinierung durch die zweiten Ursachen überlassen bleibe.

Wir stoßen somit überall auf dieselbe Erscheinung: was auf der einen Seite als Wahrheit hingestellt wird, das wird auf der nächstfolgenden, oft nur einige Zeilen später, wieder in Abrede gestellt und verworfen. Darum ist es ganz einfach unmöglich, anzugeben, was die Molinisten eigentlich wollen, was sie im Grunde lehren. Sie sind weder unter sich, noch jeder mit sich selber einig, zu welcher Anschauung sie sich bekennen sollen. Einig sind sie nur in der Bekämpfung der „Thomisten“. Um dies aber fertig zu bringen, stellen sie die grundlose, durch nichts bewiesene und beweisbare Doktrin auf, die Prädeterminierung Gottes restringiere und adstringiere, mit andern Worten: nötige die freie Kreatur zu einem der beiden Gegensätze. Diese

Doktrin ist leider auf Sand gebaut. Denn notwendig wird eine Kreatur nur dann bestimmt, zu Einem restringiert und adstringiert, wenn deren Empfänglichkeit oder Potentialität durch diese eine Form vollständig erschöpft oder ausgefüllt erscheint. Und gerade dies ist es, was der hl. Thomas mit Bezug auf die freien Geschöpfe ausdrücklich bestreitet. Die betreffenden Stellen haben wir früher genau angegeben, wir brauchen sie darum nicht noch einmal zu wiederholen.

Die zweite durchaus unbewiesene und unbeweisbare Behauptung der Molinisten ist die, daß die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen durch die Thätigkeit selber in actu gesetzt, formell und in actu konstituiert oder *agentia in actu* werden. Auch diesbezüglich haben wir die Lehre des hl. Thomas bereits vernommen. Diese Ansicht der Molinisten widerstreitet dem Begriffe und innersten Wesen der Thätigkeit, als einem aus dem Agens heraustretenden Seienden; widerspricht dem Begriffe und Wesen eines formell konstitutiven Principis: steht endlich im hellen Widerspruche mit der Thätigkeit, als dem Effekte, der Wirkung einer Potenz in actu. Vgl. I. Sent. d. 32. q. 1. a. 1.

Betrachten wir die Sache etwas genauer, so werden wir finden, daß erstens die „Thomisten“ das gar nicht lehren, was die Molinisten von ihnen behaupten; daß zweitens die Molinisten ganz dasselbe besagen, was sie den „Thomisten“ zum Vorwurfe machen: daß endlich die Molinisten gerade dasjenige verteidigen, was in der That höchst tadelnswert wäre, falls die „Thomisten“ es thatsächlich lehrten.

Zum ersten: die „Thomisten“ leugnen nicht, daß die Kreaturen ohne *praemotio* und *praedeterminatio physica* die Fähigkeit oder Potenz für eine Thätigkeit haben im wahren und vollen Sinne des Wortes: Fähigkeit, Potenz. Ebenso wenig bestreiten sie diese Fähigkeit oder Potenz für die Unthätigkeit unter der *praemotio* und *praedeterminatio physica*, die *potentia proxima et adaequata*.

Zum zweiten: die Molinisten dagegen behaupten, daß die Kreaturen ohne Konkurs Gottes gar keine nächste, adäquate Fähigkeit oder Potenz, infolgedessen auch keine Freiheit besitzen.

Zum dritten: besitzt die Kreatur ohne Einfluß Gottes gar keine Fähigkeit oder Potenz, so hat Gott dieselbe sehr mangelhaft ausgestattet und ihrer Natur und Wesenheit nicht einmal das gegeben, was sie notwendig braucht, um thätig sein zu können. Allerdings ist es dann um die Freiheit der Geschöpfe

herzlich schlecht bestellt. Denn die Gebote Gottes stützen sich auf die freien Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen. Endlich fällt auch Gottes Allmacht, wenn Gott nicht im stande ist, die Kreatur frei zu determinieren. Die „Thomisten“ dagegen behaupten, daß Gott gerade wegen seiner Allmacht bewirke, daß die Kreatur nicht bloß überhaupt, sondern daß sie auch frei bewegt werde. Wie er darum das Sein, so kann er auch den Seinsmodus den Geschöpfen mitteilen. Denn auch dieser modus bildet ein Seiendes. Mit diesem „modus“ hat Gott die Geschöpfe von Natur aus eingerichtet.

Allerdings, etwas kann Gott nicht machen, nämlich, daß die Kreatur erste Ursache ihrer Thätigkeit sei, daß die Geschöpfe sich selber aus der Potenz, aus dem Zustande der „Ruhe“ in den Akt, in den Zustand der Aktualität überführen. Denn Gott allein bildet ein ens immobile, die Kreaturen sind entia mobilia. Darum bildet eine jede ein movens motum. Gott aber, und zwar er ganz allein, ist ein movens non motum. Er ganz allein ist niemals in potentia, in der „Ruhe“, sondern immer in actu. Daher bildet seine Freiheit auch zugleich die Unabhängigkeit. Gott determiniert sich selber ganz allein. Oder sagen wir richtiger, Gott ist von Natur aus, eben weil er Gott ist, schon für das aktuelle Sein, für das esse in actu bestimmt, die Kreatur dagegen nicht. Wäre Gott nicht beständig und von Natur aus in actu, so könnte er gar nicht sich selber determinieren, sich selber aus der Potenz in den Akt überführen. Wer demnach für die freie Kreatur die Selbstdeterminierung mit Ausschluss Gottes verlangt, der fordert für die Freiheit des Geschöpfes mehr, als Gott der Kreatur oder sich selber gewähren kann.

Noch einen andern wichtigen Umstand dürfen wir nicht mit Stillschweigen übergehen. Die Molinisten der Neuzeit tragen gar kein Bedenken, mit den größten und berühmtesten Vertretern ihres Systems mit Bezug auf die Kenntnis der Lehre des hl. Thomas zu brechen. Diese Koryphäen haben ausdrücklich zugegeben, daß der englische Meister eine Doktrin vortrage, die sie bekämpfen zu müssen glaubten. Die neuern Molinisten dagegen behaupten mit allem Eifer, der hl. Thomas habe nichts anderes gelehrt, als das, was sie selber verteidigen. Sollte denn wirklich von den vielen und gelehrten Autoren der frühern Zeit nicht ein einziger im stande gewesen sein, den hl. Thomas richtig zu verstehen? Das Zeugnis, welches damit ihren berühmtesten Männern ausgestellt wird, ist keineswegs ein absonderlich gutes.

Quis ut Deus? Welches Geschöpf kann jene Freiheit für sich fordern, die Gott allein zukommt, die nur Gott eigen sein kann? die Selbstdeterminierung ohne eine andere vorausgehende Ursache? Zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit überhaupt gehört zwar, daß das freie Ding sich selber bestimme oder determiniere. Allein, es gehört nicht zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit, daß das, was frei ist, sich ganz allein, unabhängig von einem jedem andern, selbst unabhängig von Gott, selber bestimme oder determiniere. Dieses letztere gehört einzig und allein nur zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit Gottes. Vgl. Summ. theol. 1. p. q. 83. a. 1. ad 3. — Quaest. disp. de veritate. q. 24. a. 1. ad 3. — Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. ad 4. — Auf diesen durchaus falschen Begriff von dem innersten Wesen der Freiheit baut sich das ganze System der Molinisten auf.

Der Begriff und das innerste Wesen der Freiheit überhaupt besteht nicht darin, daß das, was frei ist, thätig oder auch nicht thätig sein, sondern darin, daß es die Thätigkeit oder auch die Unthätigkeit als seinen Gegenstand, sein Objekt auswählen kann. *Rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium.* II. Sent. d. 7. q. 1. a. 1. ad 1. — *Liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem.* I. c. d. 24. q. 1. a. 3. — *Electio semper per liberum arbitrium fit.* Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 88. — Vgl. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a. 15. — Eine Auswahl treffen aber kann ein Ding in der Wirklichkeit nur dann, wenn es sich in actu, nicht aber solange es sich in der Potenz, in der „Ruhe“ befindet. Darum wählt es sich in diesem Zustande der „Ruhe“ weder die Thätigkeit, noch auch diese „Ruhe“, in welcher es sich soeben befindet, aus. Auswählen besagt eine Thätigkeit. Und thätig ist nur dasjenige, was sich in actu, nicht aber das, was in der Potenz sich befindet. — Auf diesem durchaus falschen Begriffe der Freiheit beruht das System der Molinisten.

Bestimmen, determinieren heißt einem Dinge Schranken, Grenzen setzen. Diese Grenzen oder Schranken werden entweder dem Stoff, oder dem, was sich wie der Stoff verhält, mit einem Worte der Potentialität gesetzt, und zwar durch die Form, den Akt oder die Aktualität; oder aber umgekehrt dem Akte, der Form oder Aktualität durch den Stoff, durch die Potentialität. So beschränken sich gegenseitig Stoff und Form, Potenz und Akt, Substanz und Accidens. Allein Schranken oder Grenzen setzen ist durchaus nicht eins und dasselbe mit not-

wendige Schranken setzen, andernfalls würde jede Substanz durch ihre Accidenzen per accidens mit notwendigen Grenzen eingeschränkt. Darum gibt es zwischen der Nichtdeterminierung und der notwendigen Determinierung ein Mittleres, nämlich die kontingente oder freie Determinierung. Welche von diesen Determinierungen platzgreife, das hängt von der Natur und Beschaffenheit dessen ab, was determiniert wird. *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest. Sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus Providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentis, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. 1. ad 3. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. — Auf die Verleugnung dieses Grundprinzips stützt sich das System der Molinisten.*

Zu dem Begriffe und innersten Wesen der Freiheit gehört, daß das, was frei ist, von keinem äußern Beweger bestimmt oder determiniert werde. Allein, Gott bildet nicht den äußern, sondern den innern Beweger, denn er wirkt in der freien Kreatur selber. *Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio. Summ. theol. 1. p. q. 105. a. 4. ad 2. — Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. l. c. q. 106. a. 2. — Vgl. a. a. O. q. 111. a. 2. — 1. 2. q. 9. a. 6. — q. 80. a. 1. — Nur die Bestreitung dieser Wahrheit hält das System der Molinisten aufrecht.*

Der Gegenstand der Allmacht Gottes ist das Seiende, und zwar alles Seiende, d. h. alles das, was möglich ist, keinen innern Widerspruch in sich schließt. *Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 3. — 3. p. q. 13. a. 1. — Summ. ctr. Gent. lib. 2.*

c. 22. 25. — Quaest. disp. de potentia. q. 1. a. 7. — Die zwei modi: notwendig und kontingent oder frei bilden Seiende, sind mögliche Accidenzen, weil sie thatsächlich in den verschiedenen Kreaturen existieren. Sie machen folglich den Gegenstand, das Objekt der Allmacht Gottes aus. Daher bewegt Gott die freien Kreaturen vermöge seiner Allmacht auch frei, nicht aber mit Notwendigkeit. Quaest. disp. de veritate. q. 23. a. 5. — Summ. ctr. Gent. lib. 1. c. 85. — Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 8. — Die Bekämpfung dieser offenkundigen Wahrheit bildet die Grundlage des Systems der Molinisten.

Gott hat den Kreaturen eine doppelte Natur und Beschaffenheit mitgeteilt: den einen eine notwendige, den andern eine kontingente und freie. Seiner Vorsehung nun kommt es zu, alle Dinge ihrer Natur und Beschaffenheit gemäß zu leiten und zu bewegen. *Ad divinam Providentiam pertinet, ut gradus entium, qui possibilis sunt, adimpleatur. Ens autem dividitur per contingens et necessarium. Et est per se divisio entis. Si igitur divina Providentia excluderet omnem contingentiam non omnes gradus entium conservarentur. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur aliquid incipit, et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 72. — Verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo, quod omnia ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina Providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam Providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent. — Deus dimisit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum priorum actuum provisorem. Sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam Providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam. Quaest. disp. de veritate. q. 5. a. 5. ad 1 et 4. — Vgl. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. — Die Bestreitung dieser zweifellosen Wahrheit macht das System der Molinisten plausibel.*

Gott bildet sowohl in der Ordnung des Seins, als auch in der Ordnung der Thätigkeit ein Seiendes durch seine Wesenheit. Alle andern Dinge dagegen sind in dieser zweifachen Ordnung Seiende durch Anteilnahme. Das Seiende durch seine Wesenheit ist aber früher und bildet die Ursache alles Seienden durch Anteilnahme. Folglich ist auch die Bestimmung oder Determinierung der Kreaturen, der freien, wie der



ändern, durch Gott früher, als jede andere Determinierung durch die Geschöpfe. *Quod per essentiam dicitur est causa omnium, quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est per participationem; quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 15. Vgl. l. c. lib. 3. c. 66. — Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2. — l. c. q. 16. a. 3. — Summ. theol. 1. p. q. 44. a. 1. — Die Verwerfung dieser offenkundigen, auf dem Gesetze der Analogie beruhenden Wahrheit rettet das System der Molinisten.*

Die Bestimmung oder Determinierung der Ursache zu einer Thätigkeit unterscheidet sich der Sache nach oder real von der Thätigkeit selber. Denn die Thätigkeit geht als Effekt oder Wirkung aus der bestimmten, determinierten Ursache hervor. Folglich muß diese Determinierung nicht allein real unterschieden, sondern auch der Natur und Kausalität nach früher sein, als die heraustretende Thätigkeit, in dem letztere einen Effekt bildet. *Causa quae est ex se contingens oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 3. ad 5. — I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3.* Folglich kann die Ursache unmöglich durch die Thätigkeit selber als Ursache bestimmt oder determiniert werden. — Der Widerspruch gegen diese von der Philosophie allgemein anerkannte Wahrheit macht das System der Molinisten einigermassen möglich.

Daraus geht zur Evidenz hervor, daß die Molinisten für ihr System einen sehr hohen Preis einsetzen. Kein Wunder. Sie tauschen dafür jene Freiheit ein, die sich ganz allein und ausschließlichselber bestimmt oder determiniert: die Freiheit Gottes. Und noch mehr als das. Denn nach ihrer Theorie besitzt die Kreatur eine innere Selbstbestimmungsfähigkeit, *potentiam sese determinandi in potentia*, die vollauf genügt, während Gott eine innere Selbstbestimmungswirklichkeit, *potentiam in actu* haben muß.

Die Wahrheit lautet anders, und zwar, daß alles im Universum beweglich ist und bewegt werden muß von dem, der unbeweglich ist, von Gott, dem ersten Beweger. *Omnia quae sunt in toto mundo aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura et voluntas. Summ. theol. 1. p. q. 60. a. 1. ad 2.* Die sichtbare Welt enthält eine Ordnung von wirkenden Ursachen,

in welchen das Dasein der nachfolgenden von dem Dasein der vorhergehenden bedingt ist. Eine solche Reihe kann aber — auch abgesehen von ihrer Dauer — in sich selber keinen genügenden Grund ihres Seins haben, da ja jedes Glied derselben von aufsen empfangenes Sein fortpflanzt. Wie jede noch so lange Reihe gezogener Eisenbahnwagen eine ziehende Lokomotive voraussetzt, so setzt jede Reihe verursachter Ursachen ein Wesen voraus, das verursacht, ohne verursacht zu sein. Im Sinne der alten Philosophie genügt es nicht, daß eine der Naturrevolutionen der Zeit und Zahl nach die erste sei. Es muß eine Ursache geben, die selbst nicht verursacht ist, die also nicht der Zeit und der Zahl, sondern der Natur und dem Vorrang nach die erste ist, weil sie der Grund aller verursachten Ursachen ist.

Wir sehen also, daß die Philosophie der Vergangenheit die Reihe der Naturereignisse, wie sie im Weltlauf tatsächlich sich zeigt, gründlicher und allseitiger aufgefaßt hat, als die neuere Naturwissenschaft. Sie betrachtete nicht sowohl das oberflächliche Nacheinander in der Zeit, sondern den innern Kausalnexus, und zwar diesen in doppelter Hinsicht: zuerst als Bewegung, d. h. als passive Veränderung, und dann als bewirkende Ursächlichkeit, d. h. als aktive Veränderung. Auf doppeltem Wege zeigte sie, daß man im Sinne der mechanischen Naturerklärung notwendig zu einer aufsernatürlichen Ursache geführt werde. P. Pesch. A. a. O. II. B. S. 141.

Diese Ansicht eines Molinisten bestätigt S. Thomas mit den Worten: *In omnibus moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet, nisi in quantum movetur a primo.* Summ. theol. 1. 2. q. 93. a. 3. — Ferner: *Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae Providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis.* l. c. q. 109. a. 1.

