

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 1 (1887)

Artikel: Die Praemotio physica nach Thomas
Autor: Schneider, Ceslaus M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761817>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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



DIE PRAEMOTIO PHYSICA NACH THOMAS.

VON DR. Ceslaus M. Schneider

IN MALMEDY.

Vor kurzer Zeit erschien bei den Herausgebern der „année Dominicaine“ in Paris (Parisiis apud Editores Ephemeridis „l'année Dominicaine“ via dicta du Cherche-Midi 19) das über 760 S. in gr. 8 starke Werk: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu Responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores auctore P. F. A. M. Dummermuth, ord. Praed. sac. theol. mag. et in collegio Lovaniensi ejusd. ord. stud. reg.

Wir sind durchaus nicht der Ansicht, daß sich bei der heutigen aufgeregten Zeit die berufenen Vertreter der katholisch-theologischen Wissenschaft hüten sollen, Lehrpunkte zu behandeln, welche innerhalb des Dogma selber kontrovers sind; und daß vielmehr alle Mühe darauf verwandt werden müsse, die positiv feststehende Lehre der Kirche zu erläutern und zu verteidigen. Denn abgesehen davon, daß eben zur Feststellung des richtigen Verständnisses dieser Lehre bereits die Kenntnis der kontroversierten Punkte und deren beiderseitige Begründung sehr oft erfordert ist, kann es im Reiche der Wahrheit, wie dies die Kirche ist, „das Haus des lebendigen Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit“ (I Tim. 3), niemals eines großen, einschneidenden Vorteils entbehren, sowohl was die Kinder der Kirche als was die Außenstehenden anbelangt, wenn grade die Wahrheit tiefer untersucht, eingehender dargestellt und dem menschlichen Geiste gegenwärtiger gemacht wird.

Wenn jedoch auch derjenige recht hätte, der da meint, ein jeder wissenschaftliche Streit innerhalb der Kirche Gottes sei vom Übel, so könnte er doch das Erscheinen des eben angezeigten Werkes nicht mißbilligen, Denn letzteres ist nur zur Abwehr geschrieben gegen zahlreiche Angriffe, welche von den verschiedensten Seiten her, zuletzt von dem durch sonstige Werke, zumal aus der Zeit des vatikanischen Konzils, dem deutschen Publikum vorteilhaft bekannten, jetzt verstorbenen P. Gerhard Schneemann gegen den Thomismus gemacht wurden. Das Werk des P. Dummermuth richtet sich somit nicht nur gegen Schneemann, sondern auch gegen Cornoldi, Levesseur, Dupont, Le Tallec etc.; und nur der Umstand, daß Schneemann alle diese Angriffe in seiner deutsch und lateinisch herausgekommenen Abhandlung zusammengefaßt und durch weitere Zeugnisse zu begründen gesucht hat, ist der Grund davon, daß er allein auf dem Titelblatte genannt wird.

Die Angriffe behaupten zuvörderst, daß die heute noch allgemein so bezeichnete Thomistenschule diesen Namen nicht mehr verdiene, sondern vielmehr die Schule des Bannez sei und somit ihre Anhänger „Bannesianer“ genannt werden müssen. Denn nicht der hl. Thomas sei ihr Führer, sondern Bannez.

Es wird diese Behauptung in erster Linie dadurch begründet, daß man zu beweisen sucht, die heutigen sog. Thomisten, also die seit Bannez, lehrten die *physica praedeterminatio*, welche Thomas nicht lehre. Dasselbe gilt folgerichtig von der *scientia media*.

Endlich will man von der angreifenden Seite her darthun, daß auch die hauptsächlichsten Thomisten vor Bannez nicht die *praedeterminatio physica* lehren, sondern in diesem Punkte mit den Molinisten übereinstimmen. Dementsprechend weist P. Dummermuth zuerst und zwar auf Grund von Aussprüchen der höchsten Autorität in der Kirche den Vorwurf zurück, als werde der heutige Thomismus mit Unrecht so bezeichnet. Dann stellt er mit Hilfe zahlreicher Citate aus Thomas fest, daß Thomas in der That die *praedeterminatio physica* ausdrücklich lehrt und die gegenteilige Ansicht positiv verwirft. Und endlich führt er eine

Menge Stellen aus thomistischen Autoren vor Bannez an, welche zweifellos darthun, daß die thomistische Schule, wie sie vor und nach Bannez an erster, leitender Stelle der Dominikanerorden vertritt, ganz und gar der Lehre nach ein und dieselbe ist. Bei jedem der einzelnen Teile löst er umständlich die von Schneemann und den Molinisten entgegengestellten Schwierigkeiten und beleuchtet in oft höchst frappanter Weise deren Gewohnheit, Texte aus Thomas zu zitieren.

Wir erkennen es als vollkommen berechtigt an, daß der Verfasser, ein Kind des Ordens des h. Dominicus, den Versuch eingehend und entschieden zurückweist, den Dominikanerorden in seiner Lehre von der glänzendsten Leuchte, die er erzeugt, vom engelhaften Lehrer, zu trennen. Wir wissen die Gefühle vollständig zu würdigen, welche einen Ordensbruder des h. Thomas erfüllen müssen, wenn dem ganzen Orden, der zu allen Zeiten seiner Existenz nichts mit angelegentlicherer Sorgfalt gepflegt hat als die Reinheit der Lehre des h. Thomas, der Vorwurf gemacht wird, seine Lehre verdiene nicht den Beinamen der „thomistischen“; — wo doch 1. Papst Leo XIII. in der Encyklika „Aet. Patris“ ausdrücklich sagt: „Damit wir die Dominikanerfamilie hier beiseite lassen, welche sich mit vollem Rechte rühmt, diesen großen Lehrmeister als den ihr angehörigen zu besitzen, so sind zur Nachfolge des h. Thomas in ihren Lehren verpflichtet worden die Benediktiner“ etc.; — wo doch 2. Benedikt XIII. am 6. Nov. 1724 den Professoren des Dominikanerordens schreibt: „Verachtet aus ganzer Seele die Verleumdungen, die man gegen eure Lehre richtet, zumal rücksichtlich der Gnade, die an und für sich, von ihrem Innern aus wirksam ist, (de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci) und rücksichtlich der vor allem Vorherwissen der Verdienste bestehenden, ganz frei und rein aus der liebevollen Barmherzigkeit Gottes fließenden Vorherbestimmung zur Herrlichkeit, was ihr lobenswerter Weise bis jetzt gelehrt und was ihr geschöpft habt aus den heil. Kirchenlehrern Augustinus und Thomas (ac de gratuita praedestinatione ad Gloriam sine ulla praevisioe meritorum

et quas (doctrinas) ab ipsis Ss. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse); auf Grund dessen eure Schule sich mit vollem Rechte rühmt, in diesen Lehren gleichförmig zu sein dem Worte Gottes, den Dekreten der Päpste und der Konzilien und den Aussprüchen der Väter“; — wo doch 3. der nämliche Papst am 26. Mai 1727 von neuem sagt: „Wir können nicht schweigen, was die Lehre des h. Thomas von Aquin anbetrifft, welcher der Predigerorden in heilbringender Weise eifrig folgt“; und wo er in dieser selben Bulle „Pretiosus“ unter kanonischen Strafen allen und jeden Gläubigen Christi befiehlt, daß sie ja nicht die Lehre des gelobten engelhaften Lehrers und seine ausgezeichnete Schule in der Kirche, zumal wo in dieser Schule es sich um die gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad Gloriam sine ulla meritorum praevisione handelt, weder in Schriften noch in Reden schmähen“; denn „weit entfernt von Thomas und von der wahren thomistischen Schule seien die vom h. Stuhle verurteilten Lehren des Quesnelius, Jansenius etc.“; — wo doch 4. auch Clemens XII. am 2. Oktober 1733 schreibt, nachdem er die eben zitierten Aussprüche der Bullen Benedikts XIII. vollauf bestätigt und erneuert hat: „Wir wollen jedoch — und wir wissen, damit in Übereinstimmung zu sein mit der Meinung unserer Vorgänger — wir wollen jedoch nicht, daß aus den Lobeserhebungen, welche wir selber oder unsre Vorgänger der thomistischen Schule gespendet haben, und die wir hiemit von neuem wiederholen, gefolgert werde, als ob damit etwas entschieden sei gegen die übrigen Schulen in der katholischen Kirche, welche in der Erklärung der Art und Weise, wie die göttliche Gnade wirksam ist, eine andere Ansicht haben als die thomistische und deren Verdienste um den Apostolischen Stuhl groß sind“.

Wir begreifen und anerkennen demgemäfs sehr wohl, wie ein Kind des h. Dominicus nach solch ausdrücklichen Zeugnissen des Apostolischen Stuhles es sonderbar findet, daß man den Orden, welcher Thomas hervorgebracht und ihn zuerst mit der Milch der reinen Lehre genährt hat; der da stets die Lehre des Heiligen an die Spitze seiner eigenen gestellt hat, von seiten der

Molinisten beschuldigen kann, er habe den Pfad, den Thomas gewandelt oder vielmehr auf den er, der Orden, selber den heil. Thomas hingeleitet hat, verlassen um der vermeintlichen Erfindungen eines seiner Professoren willen.

Aber wir können uns nicht des weiteren mit diesem für die betr. Frage außenliegenden Streite befassen; schon weil in unserer gegenwärtigen Kritik uns die dogmenhistorische Seite der Gnadenfrage nicht beschäftigt. Wir drücken vielmehr von neuem hier unsere Überzeugung aus, daß es für die Erzielung eines endgiltigen Ergebnisses in diesen Untersuchungen dienlich ist, alles Persönliche, alles was im allgemeinen die Orden betrifft, fernzuhalten und nur Grund gegen Grund aufzustellen, nur der objektiven Wahrheit nachzugehen.

Die Stellung der Orden ist zudem heutzutage nicht mehr eine solche in der litterarischen Welt, daß ihre historischen Beziehungen zu irgend einer Kontroverse in deren Behandlung durchaus eine Stelle einnehmen müßten, damit überhaupt ein Verständnis erzielt werde. Ob es zum Besten der Wissenschaft ist oder zu ihrem Nachteile, daß die Orden als solche einen maßgebenden Platz auf den Lehrkanzeln nicht mehr behaupten, ist nicht unsere Sache, hier zu besprechen. Die Thatsache besteht.

Um der Objektivität der Darstellung willen lassen wir also die Prüfung dieser Seite des Dummermuthschen Werkes fort und werden am Schlusse nur den Inhalt des historischen Teiles berichten. Der weit überwiegende Hauptinhalt des genannten Werkes ist der rein dogmatische. Und von diesem sagen wir kurz nach unserer gewissenhaften Überzeugung: die Bearbeitung, die P. Dummermuth der Frage nach der praemotio physica hat angeidehen lassen, besitzt alle jene Vorzüge, welche einem Werke dauernden Wert verleihen. Philosophischer Scharfblick, Klarheit in der Darstellung, Gründlichkeit der Auffassung, Tiefe in der Entwicklung, außerordentliche Belesenheit in der scholastischen Litteratur, allseitige Schlagfertigkeit, welche jede Schwierigkeit zerlegt und mit evidenter Sicherheit beantwortet, bilden die Grundlage, auf welcher dem Leser Sicherheit geboten wird für reichen Nutzen.

Damit wir dieses Urteil begründen, wollen wir zuerst die hier behandelte Frage nach beiden Seiten hin vorlegen; — dann wollen wir unsre Ansicht begründen; — und endlich zeigen, wie Thomas diese Ansicht positiv und ganz ausdrücklich vertritt. Die Stellen, welche Dummermuth anführt, sind unabweisbar.

I.

Die praemotio physica und ihre Gegner.

Die Hauptsätze der praemotio physica lassen sich kurz so formulieren. Wir geben sie mit den eigenen Worten des h. Thomas, wie sie aus den verschiedenen Stellen seiner Werke gezogen sind:

I. Die Thomisten erkennen eine doppelte praedeterminatio oder praemotio an. Die eine ist „eine gewisse Richtschnur und ein gewisser Grund für den Ruf zum ewigen Heile und findet sich danach innerhalb der göttlichen Vernunft. Die andre ist die Ausführung dessen, was in der göttlichen Vernunft sich findet; und diese ist wieder allein in Gott, insoweit dieser thätig einwirkt; sie ist in der Kreatur, insoweit diese als bestimmbar die Einwirkung von seiten Gottes in sich aufnimmt“. (S. th. I qu. 23 art. 2.) Die letztere Thätigkeit, von welcher aus die vernünftige Kreatur in ihrer freien Äußerung bestimmt wird, heisst praemotio oder praedeterminatio physica. Sie ist „die Kraft oder das Werkzeug“ (III de pot. art. 7), mittelst dessen die freie Kreatur jene Akte setzt, welche in der Ewigkeit von Gott vorherbestimmt sind.

II. Das „prae“ bezeichnet nicht ein „Vorher“ der Zeit oder Dauer nach, sondern auf Grund der Abhängigkeit, welche ihrer Natur nach die Wirkung zu der Ursache hat. Thomas drückt dies des öftern mit den Worten aus (III C. 9. cap. 110): „Die bewegende Kraft, mittelst deren das Bewegliche in Thätigkeit gesetzt wird, geht der Natur nach als verursachend der Bewegung vorher“; (motio moventis praecedit).

III. Ein solches „Bewegen“ oder „Vorherbestimmen“ praemotio, praedeterminare heisst nichts andres als (S. th. I qu. 2 ad III): „Bewirken, daß etwas, was vorher nur im Zustande

des Vermögens oder des Könnens war, nun thätig ist“; oder (I. II q. 16 a. 1): „Bewegen die Vermögen der Seele zu ihren Thätigkeiten hin will besagen: sie zur Thätigkeit hinwenden, applicare ad suos actus“ (III de pot. 7; S. th. I q. 105).

IV. Es gibt eine praemotio oder praedeterminatio physica und eine praemotio moralis. Letztere, sagt Thomas (III de malo 3) „besteht darin, daß die Ursache von aufsen her vorbereitend wirkt z. B. durch Rat oder durch Gebot“. Die erstere bezieht sich auf jene „Ursache, welche in Thätigkeit setzt“; und dies ist im wahren und eigentlichen Sinne eine Ursache, denn „Ursache wird jene Einwirkung genannt, welcher die Wirkung folgt. Nun folgt aber auf das Einwirken des Bethätigenden unmittelbar die Wirkung; nicht aber auf das Einwirken dessen, der nur vorbereitet, rät oder befiehlt. Überreden nämlich zwingt, wie Augustin (83 Qq. 4) sagt, keineswegs den, der nicht will“.

V. Zwei Arten von untergeordneten Ursachen, von causae secundae, gibt es: 1. solche, welche mit Naturnotwendigkeit thätig sind; und 2) frei wirkende. Danach besteht eine doppelte praemotio physica. Thomas kennzeichnet sie mit den Worten (S. th. I q. 83 a. 1 ad III): „Gott ist die erstbewegende Ursache sowohl rücksichtlich der natürlichen, also mit Naturnotwendigkeit wirkenden, als auch rücksichtlich der freien Ursachen. Und wie Gott dadurch, daß Er die ersteren, die rein natürlichen Ursachen in Thätigkeit setzt, denselben es nicht nimmt, daß ihr Thätigsein ein natürliches, der inneren Natur des betreffenden Dinges entsprechendes ist, so nimmt Er dadurch, daß Er die frei wirksamen Ursachen in Thätigkeit setzt, es denselben nicht, daß ihr Thätigsein ein freies ist; vielmehr bewirkt Er durch sein Einwirken gerade dies, da Er in jedem Sein nach dessen Eigentümlichkeiten wirkt“.

VI. Das ist, wie bereits gesagt, der Unterschied zwischen der praemotio physica und der praemotio moralis, daß auf jene der Akt unmittelbar folgt; nicht aber auf die praemotio moralis. Deshalb verträgt sich dieses Beide nicht mit einander im nämlichen Akte: die gratia per se et ab intrinseco efficax — diese aus sich allein wirksame Gnade im Willen ist nämlich nichts andres wie

die praemotio physica selber im Bereiche des Übernatürlichen — und der Mangel der thatsächlichen Zustimmung. Wohl aber verträgt sich dieses Beide: die gratia efficax und das Vermögen, nicht zuzustimmen. Denn weit entfernt daß die Bewegung, welche vom Erstbewegenden, vom Urheber der Natur, ausgeht, die betreffenden Vermögen zerstört, vollendet sie dieselben, bewirkt also im vorliegenden Falle, daß gerade die der Natur des freien Willens zukommende unbeschränkte Indifferenz sich im Akte thatsächlich äußert.

VII. Die von Gott ausgehende Bewegung wird in keiner Weise modifiziert oder näher bestimmt für das einzelne Sein durch die untergeordneten Ursachen. „Regieren“ so schreibt Thomas I q. 103 a. 5 „heißt ebensoviel als in Bewegung sein auf seiten der Regierten kraft dessen, daß der Regierende in Bewegung oder in Thätigkeit gesetzt hat. Denn jegliche Thätigkeit ist im Thätigseienden kraft dessen, der es in Thätigkeit setzt. Jede Thätigkeit aber richtet sich nach der Beschaffenheit des Seins, dem sie zugehört. Also sind verschiedene Thätigseiende verschiedenartig in Bewegung gemäß ihrer eigenen Verschiedenheit, trotzdem die regelnde Weisheit Gottes nur eine ist. Denn jene Wesen, die für sich wirken und Herr sind ihres Wirkens, werden von Gott so in Thätigkeit gesetzt, daß Er nicht nur in ihrem Innern thätig ist, sondern auch in der Weise, daß Er ihnen, um sie zum Guten hinzuleiten und vom Bösen abzuziehen, Gebote und Verbote gibt, Lohn und Strafe vorstellt“.

Nicht also hängt die Wirksamkeit der praemotio physica von dem freien Bestimmen des freien Willens in der Kreatur irgendwie, weder negativ noch positiv, ab; sondern vielmehr richtet sich die Thätigkeit des Menschen nach dem freien Willen in ihm, insoweit dieser selbe freie Wille von Gott wirksam in Thätigkeit gesetzt worden; und alle positive Modifikation und Disposition ist von Gott gewirkt, sei es allein von innen, vom Willen heraus, in der Weise der causa efficiens, sei es zugleich mit moralischer Einwirkung in Form von Gebot und Verbot. Ähnlich bewegt auch der freie Wille die Füße nicht so, daß diese sich die Richtung bestimmen und demgemäß die einfließende

Kraft „modifizieren“; wohl aber so, daß die Füße ihrer Natur nach gehen und nicht so, daß sie etwa sehen oder hören.

VIII. „Die natürliche Kraft“ sagt Thomas (III de pot. art. 7 ad VII), „welche den Dingen in deren Beginne eingepägt worden, ist wie eine Form, die da festes, bleibendes Sein hat in der Natur. Was aber von Gott in den Dingen mit ihren natürlichen Vermögen verursacht wird, so daß kraft dessen das betreffende Ding thatsächlich wirksam ist, (quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat), das ist wie eine vorübergehend eingepägte, die Thätigkeit regelnde Form, die im Dinge selbst kein vollständiges Sein hat; sondern da sich vorfindet, wie die Farben in der Luft sind, wie künstlerische Kraft des Künstlers im bewegten Werkzeuge ist. Gleichwie also das Beil durch die Kunst geschärft werden konnte, so daß diese Form der Schärfe in ihm bleibend, und es vermöge derselben „hinreichend“ ist — sufficiens — um zu schneiden; wie aber nicht es ihm gegeben werden konnte, daß die Form, gemäß der es kunstreich in Bewegung gesetzt wird, in ihm bleibend sei; — so verhält es sich mit jedem Dinge rücksichtlich seiner natürlichen Kräfte. Es konnte wohl eine solche Kraft des Vermögens als eine bleibende Form ihm gegeben werden; nicht aber jene Kraft, vermittelt deren es wirklich thätig ist und mit seiner Thätigkeit dem Sein dient als Werkzeug der ersten Ursache. Wie nämlich das Beil, um die Kunstform, nach der es in Bewegung gesetzt wird, in sich als bleibende zu haben, Vernunft besitzen müßte, so müßte jedes Ding, sollte die Kraft, seine natürlichen Fähigkeiten, die dem thatsächlichen Sein dienen, von sich aus allein in Bewegung zu setzen, innerhalb seiner selbst als bleibende sich finden, das allgemeine Prinzip für das Sein bilden. Denn wer von sich aus selbständig einmal Sein hervorbringen kann, der kann es immer und in jedem Falle; wie das Auge, welches einmal eine Farbe sieht, sich indifferent auf alle Farben erstreckt. Es konnte also keiner natürlichen Kraft es verliehen werden, daß sie sich selbst in Thätigkeit setze, ebensowenig wie daß sie sich selbst im Sein erhielte. Wie also dem Werkzeuge der Kunst es nicht gegeben werden kann, daß es thätig sei ohne die von kundiger Hand

kommende Bewegung; so kann es keiner natürlichen Kraft gegeben werden, daß sie thätig sei, ohne vorher durch die göttliche Thätigkeit in Bewegung gesetzt worden zu sein“.

Selbst Suarez (de concil. Dei cum voluntate, lib. I. c. 11 n. 16) erkennt an, daß Thomas an dieser Stelle die thomistische praemotio physica lehre; wenn er auch, freilich fälschlicher Weise, meint, Thomas hätte in der summa (I q. 105; I, II q. 108 art. 1) stillschweigend die eben ausgedrückte Ansicht zurückgenommen; fälschlicher Weise, denn Thomas hat in allen ähnlichen Stellen ganz dieselben Ausdrücke, wie dies auch Suarez selbst später (3 de auxiliis c. 38 n. 20) eingesteht.

Dieses Ergebnis der praemotio physica, das da im Geschöpfe nur ein esse incompletum hat, d. h. ein nur bestimmbares Sein, zu bestimmen oder vollständig zu machen durch die bestimmende Kraft der ersten Ursache; — dieses Ergebnis ist somit verschieden 1. von Gott, denn es wird verursacht; es ist verschieden 2. von dem Thätigsein der untergeordneten Ursache, denn es ist eben die dieses Thätigsein bewirkende Ursache.

Der Molinismus läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

I. „Gott setzt nicht die untergeordnete Ursache in Bewegung und wendet sie nicht hin zum Thätigsein in der Weise, daß dies eine eigene Thätigkeit sei und der Thätigkeit der untergeordneten Ursache vorausgehe, wie die Ursache der Wirkung“. (Concursus Dei non consistit in eo, quod Deus moveat et applicet causam secundam ad agendum, idque per actionem quandam distinctam et praeviam) Becanus, de Deo c. 18 n. 17. (Thomas sagte oben und er sagt überall, wo davon die Rede ist, das gerade Gegenteil und zwar in den Ausdrücken selber; Deus movet, applicat, motio Dei est praevia.)

II. „Die Thomisten nehmen einen wirkenden Einfluß Gottes in die untergeordnete Ursache an; wir aber wollen keinen solchen Einfluß in die erwähnte Ursache, sondern mit derselben in die Wirkung“ (nr. 20 l. c.)

III. „Nicht so ist der concursus Gottes mit den freien Ursachen, daß er in dieselben hinein stattfände, als ob sie zuerst

von ihm in Thätigkeit gesetzt werden müßten, ehe sie selber thätig sind und ihre Wirkung hervorbringen. Vielmehr richtet sich der Einfluß Gottes unmittelbar und zugleich mit der geschöpflichen Ursache auf das, was diese wirkt“. (Molina q. 14 art. 13 disp. 26.)

IV. „Nicht Gott ist die ganze Ursache der Wirkung und nicht die geschöpfliche untergeordnete Ursache ist es, sondern beide sind Teilursachen; nicht zwar als ob ein Teil der Wirkung von Gott sei und ein anderer Teil von der Kreatur, vielmehr ist die ganze Wirkung von Gott und von der geschöpflichen Ursache, insoweit die eine der beiden Ursachen den wirkenden Einfluß der andern in die Wirkung notwendig hat; — wie etwa, wenn zwei ein Schiff ziehen, die ganze Bewegung des Schiffes von jedem der beiden ausgeht; denn der eine bewirkt zugleich mit dem andern alle einzelnen Teile der Bewegung“. (Molina l. c.)

V. Der Einfluß Gottes ist ein allgemeiner, indifferenter und wird erst modifiziert und näher bestimmt durch die untergeordneten, geschöpflichen Ursachen. „Dem freien geschöpflichen Willen ist es überlassen“, so Molina l. c., „vielmehr diese als jene Handlung hervorzubringen oder überhaupt nicht zu wollen. Der concursus Gottes, wie derselbe allen Kreaturen angeboten wird, ist gleich dem Einflusse der Sonne, der sich wohl auf die Gesamtheit der sichtbaren Welt erstreckt; jedoch hier vom Einflusse des Menschen modifiziert oder näher bestimmt wird, so daß ein Mensch entsteht; dort vom Einflusse des Pferdes, daß ein Pferd entstehe“.

VI. Der Einfluß Gottes ist nicht die wirksam thätige Ursache der Thätigkeit des freien Willens. Vielmehr „kann dieser Einfluß ganz gut vorhanden sein; trotzdem aber bleibt der freie Wille indifferent dafür, daß er wolle oder nicht wolle; und daß er dies wolle oder jenes. Darin also, daß der freie Wille will oder nicht will, dies oder jenes will, ist keinerlei Abhängigkeit vom Einflusse Gottes; dazu wirkt auch der letztere nicht mit, sondern zugleich mit dem freien Willen und auf derselben Stufe wirkt Gott mit zur Wirkung“. (Quippe cum, quod producat

volitio potius quam nólitio et hujus potius objecti quam alterius a concursu liberi arbitrii dependet, et non a concursu Dei generali cooperante una cum libero arbitrio; l. c. art. 13 disp. 29).

Es gibt jedoch auch Gegner der Thomisten, welche einen Einfluß von seiten Gottes in den Willen selber annehmen und meinen, daß durch einen solchen Einfluß der Wille von Gott in Thätigkeit gesetzt und bestimmt werde, soweit dieser auf das Gute im allgemeinen oder auf den letzten Zweck gerichtet ist. Nach diesen Autoren wäre ein so gestalteter Einfluß Gottes an und für sich indifferent und unwirksam, um dieses oder jenes besondere Gut zu wollen oder nicht zu wollen; vielmehr würde derselbe vom geschöpflichen Willen aus bestimmt oder „modifiziert“ zum besondern Wollen, und zu letzterem bestimme der Wille sich ganz und gar aus sich selbst.

DemgemäÙ müßte man in jeder freien Thätigkeit zwei Elemente unterscheiden. Das eine, welches in sich notwendig ist und wozu der Wille von Gott bestimmt wird, ist auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, gerichtet; es ist die Hinneigung zum Guten überhaupt; — das andre, das da frei ist, kommt durchaus von der Bestimmung des freien Willens her. „Stelle dir“, schreibt P. Cornoldi, „ein Schiff vor, welches der Wind nach Osten treibt, ohne daß in dieser Thätigkeit des Windes die Bestimmung läge, in welchen besondern Hafen das Schiff einlaufen soll. Diese Bestimmung hängt von dem ab, der das Steuer führt; er lenkt das Schiff nach rechts oder nach links, wie es die bestimmte, besondere Richtung verlangt. Die Bewegung des Schiffes käme dann vom Winde; die besondere Richtung der Bewegung vom Steuermanne. Der Wind stellt da den Einfluß Gottes in den freien Akt vor; das Steueruder oder der Steuermann den freien Willen des Menschen“.

Diese Annahme ist die seichteste von allen. Sie vereinigt in sich alle Schwierigkeiten der Ansicht Molinas, ohne noch dabei so viel zu erklären wie Molina erklärt, und alle Vorwürfe, die man dem Thomismus macht. Ihr Ergebnis ist nach eigenem Geständnisse der offenbarste Widerspruch; wenn man auch diesem inneren Widerspruche den Namen „Mysterium“ geben möchte.

Wir wollen jetzt, um dies festzustellen und zugleich zu zeigen, wie die praedeterminatio physica sowohl der Natur der Dinge, die uns umgeben, als auch zumal der Natur des freien Willens durchaus und mit Ausschluß jeder andern Hypothese entspricht, zuvörderst einen Irrtum als solchen kennzeichnen, der gerade in der neuesten Zeit ganz offen auftritt, der aber, wenn auch weniger offen und ausdrücklich, von allen Vertretern des Molinismus vorausgesetzt wird. Der erwähnte Irrtum betrifft den Gebrauch eines terminus technicus.

II.

Die Begründung der praemotio physica.

Diese Begründung gliedert sich in zwei Teile: a) in die Darlegung der richtigen Bedeutung der termini technici „praemotio“ oder „praedeterminatio“ und „physica“; — b) in die Auseinandersetzung der Beziehung, welche die praemotio physica zu Gott, zu den Dingen und deren Natur, und endlich zum freien Willen hat.

a) Was bedeutet „praemotio“ oder „praedeterminatio“; — und was besagt der Ausdruck „physica“?

Die Antwort wird gegeben sein, wenn wir den bereits angedeuteten Irrtum zurückweisen. Wie allerdings hochangesehene Autoren, zumal in der Neuzeit, einen solchen Irrtum offen aussprechen und dabei noch voraussetzen lassen können, sie hätten Thomas eingehend studiert, ist völlig unbegreiflich. Denn jede Seite von Thomas, kann man sagen, dürfte es ihnen zum Bewußtsein führen, wie schwer ihr Irrtum ist. Diese Autoren nämlich halten den Ausdruck „determinare ad actum“ für durchaus gleichbedeutend mit diesem andern „determinare ad unum“.

Ohne weiteres steht in Bd. IX Quartalh. 1 S. 171 der Innsbrucker Ztschrift für kath. Theologie: „Bannez sagt: Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis quatenus ipsae causae particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa“.

Und bald darauf: „Also Bannez sagt, Gott erkenne die libera futura in causis secundis ut sunt determinatae ad unum a causa prima“. Man schiebt wie selbstverständlich das „ad unum“ in den Text des Bannez ein; und hält also offenbar das „determinare ad actum“ für gleichbedeutend mit „determinare ad unum“ in der Sprache der Scholastik.

Die civiltà cattolica von Florenz schreibt ebenso (vol. XI, serie XII 1885 p. 413), wie wenn sich das von selbst verstände, nachdem sie einen Text von Gonet zitiert hatte (tom. I clypeus Thom. Disp. 6 de sci. med.): „Daraus folgt, daß, wer in den Kampf gegen unsre (die molinistische) Schule wirklich eintreten will, unbedingt zuerst die praedeterminatio ad unum (predeterminazione ad unum) verteidigen und die Definition der scientia media, wie Gonet sie giebt, annehmen muß; denn wenn er die predeterminazione ad unum bekämpft, so läßt er damit zugleich die zuverlässige Kenntnis der bedingungsweise zukünftigen freien Handlungen zu als unabhängig von den göttlichen Willensdekreten“.

Eine solche Art und Weise zu disputieren bedeutet ebenso viel wie den terminus technicus, von dem alles abhängt, unter der Hand genau in sein Gegenteil verkehren und dann eine Menge Folgerungen daran knüpfen, die insgesamt das bekämpfte System zur Unmöglichkeit machen. „Determinare ad unum“ heißt bei Thomas wie bei allen Scholastikern feststehend: So bestimmen, daß die Thätigkeit vom Wirkenden aus mit Notwendigkeit folgt. „Determinare“ oder „praemovere physice“ den Willen heißt: den Willen so bestimmen, daß vom Willen aus die Thätigkeit frei ausgeht (vgl. I q. 14 a. 13). Es muß das klargestellt werden.

Von welcher Ursache aus kann der geschöpfliche Wille seiner Natur nach in der Weise bestimmt werden, daß er unter der thatsächlichen Bestimmung sein Vermögen behält, auch das Gegenteil oder gar nicht thatsächlich zu wollen; — also von welcher Ursache aus kann er so bestimmt werden, daß er von sich aus, als einem Vermögen, nicht ad unum bestimmt ist? Das ist präcis die Frage, um die es sich hier handelt. Genügt dazu er, der Wille selber, als Ursache — natürlich als beschränkte,

da er geschaffen ist — um im Akte das unbeschränkte Vermögen aufrecht zu halten? Oder muß diese bestimmende Ursache in Gott, der unbeschränkten Thatsächlichkeit, gesucht werden?

Doch machen wir uns den Ausdruck „ad unum“, was er eigentlich bedeutet, noch gegenwärtiger; wie er so recht das gerade Gegenteil ist von dem, was die Thomisten unter der praemotio physica gemäß ihren eigenen Erklärungen verstehen. Wir werden dann die ganze Tragweite des angedeuteten Irrtums erkennen und zugleich den Weg zur Überzeugung gewinnen, wie allein die praemotio physica der Thomisten dem Charakter des „Freien“ im Willen gerecht wird.

„Bestimmt sein nach einer Seite hin mit Ausschluß jeder andern“, also esse determinatum ad unum, bezieht sich zuvörderst lediglich auf die Schranken, an welche das innere Vermögen eines Dinges gebunden ist. Das thatsächliche wirkliche Sein kann diesen Schranken sogar entgegenstehen.

Das Feuer hat von Natur nur und einzig das Vermögen, Wärme zu verbreiten mit Ausschluß der Kälte und alles andren. Der Stein kann, seiner Natur überlassen, nur fallen, nie in die Höhe steigen. Der Mensch kann kraft seiner Natur nur dieses eine, nämlich Menschliches, nicht Engelhaftes thun; gleichwie die Pflanze nur Pflanzliches und das Tier nur Tierisches. Vom inneren Vermögen aus ist hier die Schranke vorhanden. Und da alles Vermögen innerhalb eines Dinges in dessen Natur wurzelt, da das Tier nur eben Tier, der Mensch nur Mensch, der Stein nur Stein ist mit Ausschluß alles andren, so ist es mit Notwendigkeit gegeben, daß das betreffende Ding von sich aus an solche bestimmte Äußerung in der Thätigkeit von vornherein gebunden ist; es ist determinatum ad unum und hat im Bereiche des Geschöpflichen seinen natürlichen Gegensatz.

Das gerade Gegenteil ist beim freien Akte der Fall. Dieser ist zuvörderst mit der menschlichen Natur in seinem thatsächlichen Bestande nicht gegeben wie etwa das thatsächliche Sein der Existenz des Menschen von dessen innerer Natur allein, von keinem andren Vermögen nämlich, getragen wird. Der freie Akt geht vielmehr von einem Vermögen aus und hat als ihn tragendes

Subjekt ein Vermögen, welches von sich aus auf keine bestimmte Richtung in seiner Thätigkeit angewiesen ist in der Weise, daß es nur dieses einzelne wollen könnte und jenes andre einzelne nicht; wie das Feuer nur danach strebt zu brennen, nicht z. B. danach, den Brand zu löschen. Das Willensvermögen ist als Vermögen unbeschränkt. Es muß zwar, soweit es dem bestimmten Menschen von Natur aus zugehört, das Gute wollen für diesen Menschen, mag dieses Gute ein wirkliches oder ein bloß scheinbares sein. Aber von allen Seiten her kann es für den Menschen im einzelnen das Gute wollen, wie die Vernunft in allem es finden kann. Jetzt kann es den Hunger als solches Gute im einzelnen Falle wollen, jetzt die Sättigung; nun die Arbeit, nun die Ruhe; bald die Kälte, bald die Wärme.

Ebenso muß das Willensvermögen wohl das Wahre, wenigstens dem äußeren Scheine nach, wollen als das Gute für das Vernunftvermögen; denn von Natur ist es mit der Vernunft verbunden. Aber wieder herrscht hier Unbeschränktheit für das einzelne. Der Tod ist gleichermaßen Wahrheit wie das Leben, der Schmerz ebenso wie die Freude, selbst die Sünde ist an und für sich wahr, insoweit sie einmal besteht. Das Gleiche gilt von den andern Vermögen. Der Wille will mit Notwendigkeit die Farbe und nicht den Ton als das Gute für das Auge; den Ton und nicht das Süße als Gut für das Ohr. (Vgl. I, II q. 10 a. 1.) Aber gerade diese Notwendigkeit der Natur, welche sonst das innere Vermögen einschränkt, wo sie für sich allein vorhanden ist, bildet, verbunden mit dem freien Willensvermögen im Menschen, die Grundlage dafür, daß ein bestimmter freier Akt thatsächlich existiert, der in sich ein unbeschränktes Vermögen einschließt. Sie öffnet das Thor zum wirklichen freien Thätigsein, in welchem Bestimmtheit dem thatsächlichen Sein nach notwendig und natürlich verbunden ist mit der unbeschränkten Indifferenz dem Vermögen gemäß. Nach einem einzelnen bestimmten Gute strebt der Wille im freien Akte, aber nicht so, daß er nach einer bestimmten Seite hin von vornherein im Vermögen gerichtet wäre, daß er „determiniert sei ad unum“; er will z. B. die einzelne Farbe für das Auge so, daß

auch alle andern Farben von ihm gewollt werden können; er will das eine Wahre so, daß damit durchaus nicht ausgeschlossen ist, er könne auch alles andre Wahre von sich aus wollen.

Das determinare ad unum also bezieht sich niemals auf das thatsächliche Sein oder auf das einzelne Gut, welches im Augenblicke erstrebt wird; in diesem Sinne wäre ja auch Gott determinatus „ad unum“, denn er ist dem Wesen nach Thatsächlichkeit, Er ist einzeln. Nein; es ist dies der terminus technicus für ein beschränktes Vermögen innerhalb der Natur eines Dinges, wonach dieses von vornherein eine Richtung auf einzelnes hin hat, welche andre Richtungen ganz und gar ausschließt, zumal die gegensätzliche. Und damit bezeichnet dieser terminus technicus das gerade Gegenteil von einem in sich freien, nach allen Seiten unbeschränkten Vermögen.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Äußerung der von vornherein, von der Natur selber nämlich gegebenen Beschränktheit eines Vermögens, einer potentia ad unum, nach zwei Seiten hin erwägen. Ein solches Vermögen nämlich äußert sich zuvörderst kraft dessen, daß es von einem andern beschränkten Vermögen her bethätigt wird. Das Feuer hat das Vermögen zu verbrennen; nicht auf alle Thätigkeit ohne Unterschied ist sein Vermögen gerichtet; und dieses Vermögen hat das Feuer von der Natur oder vom auctor naturae. Aber damit ist nicht gesagt, daß es dieses Vermögen immer äußern müsse. Das ist nicht mit seiner allgemeinen Natur gegeben. Insofern also in dieser Thätigkeit des Verbrennens keinerlei Allgemeinheit und Unbeschränktheit nach irgend welcher Seite hin gegeben ist, genügt als bethätigender Grund dafür eine beschränkte Kraft und ist keine allumfassende nötig; während dem Feuer das Vermögen zu verbrennen unmittelbar von Natur zukommt, also von Gott ihm gegeben ist. Das Feuer kann thatsächlich entzündet werden vermöge verschiedener beschränkter Ursachen, und folgerichtig kann es auch von beschränkten Ursachen wieder in seiner Thätigkeit gehindert werden.

Die zweite Äußerung des „ad unum determinatum“ bezieht sich direkt auf das Gute. Ist das Feuer immer gut? Ist

es immer vom Übel? Es ist an sich weder das eine noch das andere. Jegliches Wesen, dessen Natur ein ausschließlich nach einem beschränkten Seinskreise gerichtetes Können oder Vermögen, dessen Natur also an und für sich von vornherein „ad unum“ ist, ist gut oder es ist vom Übel je nach dem es gebraucht wird. Es schließt den letzten allumfassenden Endzweck nicht in sich ein. Es kann ihn vielmehr seiner Natur nach gar nicht in sich einschließen; denn sein Vermögen ist ein durchaus beschränktes und nicht ein von sich aus indifferent auf alles Gute oder alles Sein gerichtetes.

Nehmen wir, um dem eigentlichen entscheidenden Punkte, der den Grundunterschied bildet zwischen der Natur des freien Aktes und der Natur aller andern Thätigkeit, näher zu treten, ein Beispiel vom menschlichen Handeln selber. Du giebst ein Almosen. Das klagende Wort des Bettlers dient dazu, deine Aufmerksamkeit zu erregen. Du richtest die Augen auf ihn. Die Augen dienen dann wieder, um die Münzstücke in deinem Portemonnaie zu unterscheiden. Dies dient seinerseits der Handbewegung, mit der das betreffende Stück ergriffen wird. Das Geldstück dient der Abhilfe des Elends oder dem Geize oder der Trunksucht etc. des Bettlers. Liegt in allem diesem das freie Moment im Akte? Nein. Was frei ist, dient nicht. Was frei ist, das ist selbst Zweck. Was frei ist, wird nicht gebraucht, sondern es braucht Andres. Was frei ist, schließt in sich selbst das endgiltig bestimmende Moment ein und wird nicht mehr von aussen her bestimmt zum Guten oder zum Übel. Warum? Weil eben das freie Vermögen unbeschränkt ist, weil es schlechthin auf alles Gute geht, also von einem „Andern“ gar nicht gebraucht oder benützt werden kann. Jene Thätigkeit des Ohrs, der Augen, der Hände, jenes Darreichen des Geldstückes ist insoweit frei, als es, wie Thomas in den ersten 20 Quaest. der I II oft, z. B. qu. 18 art. 6 sagt, „unter der Richtschnur der Vernunft auf den Willen bezogen wird und somit auf das Gute im allgemeinen“; also, soweit gerade nichts Bestimmtes, nichts Beschränktes als Zweck gilt, insoweit einfach darin der Charakter des Guten gefunden wird.

Woher aber allein kann dann der den Willen in Thätigkeit setzende Grund kommen, da der Wille von Natur doch nur Vermögen, Können ist, nicht aber rein thatsächliches Wollen? Einzig und allein von demjenigen, von dem es heißt: „Einer allein ist gut.“ Von seiner einwirkenden Kraft allein kann der Charakter des einfach Guten im Akte kommen, wie die Wärme vom Feuer, das Leuchten vom Licht herrührt. Von Ihm allein, der wesentlich reine Thatsächlichkeit, reine Schrankenlosigkeit, der seinem Wesen nach die Freiheit ist, rührt der Charakter des „Freien“ in einer Thätigkeit; und soweit etwas frei ist, soweit steht es unter der Einwirkung der reinsten Freiheit. Nur was Licht ist, kann leuchten. Eine Kraft, die von 100 Pfund gehoben wird, kann kein Gewicht haben von 1000 Pfund. Eine irgendwie beschränkte Kraft kann nicht ein Vermögen in Bewegung setzen, was seiner Natur nach schrankenlos ist.

Es ist dies ein grober Irrtum, den Molinismus als der Freiheit günstig hinzustellen. Gerade der Molinismus macht aus dem Willensvermögen ein von vornherein „ad unum“ Determiniertes. Er ist, sowohl von seiner positiven als auch von seiner negativen Seite aufgefaßt, der Tod aller Freiheit.

„Nehmen wir als Beispiel,“ so noch neulich der bereits citierte Art. der civ. catt., „einen Vater, der zwei Söhne hat, die nicht zur Schule gehen wollen. Er kann nun beide beim Arme nehmen und sie so zur Schule führen. Oder er kann dem einen, von dem er weiß, daß er die Vögel liebt und nicht den Honig, einen Vogel versprechen; und dem andern, von dem er weiß, daß er den Honig liebt und nicht die Vögel, kann er Honig verheissen; und so werden beide freudig zur Schule gehen. Gott also, der da mit zweifelloser Gewifsheit weiß, unter welchen Umständen und kraft welcher Lockspeise jeder Mensch der Gnade zustimmt, gibt jene Gnade, welche den besonderen Neigungen entspricht.“ Aber was ist denn die Gaumenlust oder jede andre solcher Leidenschaften, welcher sich nach dieser Auffassung die bestimmende Gnade anpassen soll, anders als eine von vornherein gegebene Hinneigung zu einem beschränkten Seinskreise mit Ausschluss anderer und zumal des gegenteiligen, eine

vollständige determinatio „ad unum“ im Vermögen des Wollenden selber! Was ist diese Leidenschaft anders als „der Arm des Vaters“, der den an sich durchaus von Natur indifferenten Willen zur Thätigkeit mit Gewalt führt und dabei noch von der Gnade unterstützt werden soll! Solchen Leidenschaften soll der Mensch kraft seiner Freiheit eben gerade widerstehen.

Kann denn auch nur überhaupt von der Natur des Willens als eines Vermögens die erstbewegende Kraft zum bestimmten einzelnen Akte ausgehen? Nein; denn die Natur dieses Vermögens ist es eben, für alles Gut im einzelnen indifferent zu sein. In demselben Augenblicke, wo der Wille einzig kraft seiner Natur auf ein einzelnes Gut von vornherein gerichtet ist, muß er dies sein und ist er nicht mehr frei; er ist „ad unum“.

Oder kann von der menschlichen Natur etwa die Bethätigung des freien Willens, d. h. die thatsächliche Richtung desselben auf ein einzelnes beschränktes Gut mit dem Vermögen zugleich, alle andern Güter zu begehren, ausgehen? Nein; denn abgesehen davon, daß auch in diesem Falle Notwendigkeit eintrete, insofern, wo die Natur als solche einfließt, Notwendigkeit, das „ad unum“ eben, die Folge ist, kann unmöglich von einer beschränkten Kraft als der Ursache ein unbeschränktes Vermögen angemessen in Bewegung gesetzt werden. Die menschliche Natur aber ist offenbar als wirkende Ursache eine beschränkte Kraft; und hat vielmehr von der Vernunft und dem freien Willen die Vollendung zu erwarten, als daß sie diese beiden Vermögen durch deren Bethätigung vollenden könnte.

Kann im allgemeinen von einer geschöpflichen Kraft die Bethätigung des freien Willens ausgehen? Offenbar nicht. Denn entweder wirkt diese Kraft mit Freiheit oder nicht. Im ersten Falle kehrt die Frage für diese einwirkende Kraft wieder; im zweiten kann aus einer Ursache, die mit Notwendigkeit wirkt, nicht das freie Moment im Akte kommen.

Der Molinismus möchte allen diesen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen dadurch, daß er sich ganz auf die Negation zurückzieht. Er verwickelt sich aber da noch mehr in Schwierigkeiten und macht damit um so mehr den freien Willen zu einem

von vornherein determinierten „ad unum“. Die Bestimmung zum Guten im allgemeinen, dem bonum commune oder dem letzten Endzwecke, soll von Gott kommen; der Wille aber soll sich dann durchaus selber zum einzelnen besondern Gute bestimmen. Die Wirkung Gottes soll demgemäfs der Wind sein, der das Schiff des freien Willens treibt. Dafs aber dieses Schiff in Brindisi ankommt und nicht in Ancona, zum wahren Tugendakte der Barmherzigkeit im Almosengeben gelangt oder zum Laster der Eitelkeit; das sei durchaus dem freien Willen geschuldet.

Also die Anwendung der von Gott verliehenen Kraft, die Leitung und der Gebrauch derselben im bestimmten einzelnen Falle zur Tugendübung oder zum Laster, kommt eigens vom freien Willen des Geschöpfes; wie der Same der Pflanze an einer gewissen Stelle des Bodens die leitende Ursache bildet, dafs an der gewollten Stelle die Kraft der Sonne im besondern eine Pflanze zeitigt, während diese nämliche Kraft an einer andern Stelle aus ähnlichem Grunde ein Tier hervorbringt.

Wir fragen: Ist der Wille mit natürlicher Notwendigkeit auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, gerichtet? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Also kommt nach dieser Ansicht das notwendige Moment im Willensakte, sagen wir vielmehr die Erhaltung der Natur des Willens von Gott, was ja niemand leugnet. Woher kommt aber dann das freie Moment, nämlich dafs der Wille nun lieber auf dieses einzelne Gut als auf jenes sich richtet? Etwa von dieser Beziehung auf das Allgemeine? Unmöglich. Denn gemäfs dieser Beziehung hat der Wille gerade soviel Neigung zu diesem wie zu jenem einzelnen Gute; eine solche Beziehung ist eben nichts andres als das Willensvermögen selber mit seiner natürlichen positiven Indifferenz für alles einzelne Gut. Hier beginnt die Negation jeglichen Grundes für den freien Akt. Der freie Akt soll ein Geschöpf Gottes sein; und grade dafs er „frei“ ist, dies käme nicht von Gott. Der freie Akt soll vom unbeschränkten Willensvermögen herrühren; und dieses „unbeschränkte“, also von Natur in sich notwendig bestimmte Vermögen soll ohne weiteres in sich für den einzelnen Fall die Selbstbestimmung

finden. Gottes, des Allmächtigen, Kraft soll der treibende Wind sein; und das Steuerruder für diese allgewaltige Kraft hält der geschöpfliche Wille!

Wir fürchten, daß gerade bei der letztgenannten Ansicht weitgehende Aequivoka eine große oder die entscheidende Rolle spielen. Cornoldi fügt dem Bilde des Schiffes und des Windes (l'academia Romana di S. Tomaso, periodico 1884) die Worte hinzu: „Freilich ist das Bild unvollkommen, denn das Positive im Akte des Steuermannes kommt nicht vom Winde; während die Auswahl des einzelnen Gutes selber vor einem andern, soweit darin etwas Positives sich findet, von dem Antriebe herrührt, den der Wille kraft seiner Natur zum Guten im allgemeinen hin besitzt.“

Soll das heißen: Die Natur des Willens selber schließt in sich ein, daß von jener Kraft her, welche ihr die natürliche Hineigung zum bonum commune, also die Indifferenz für alle einzelnen Güter, eingeprägt, ihr auch die positive Bestimmung werde zu einem einzelnen Gute, so daß dieses einzelne Gute erstrebt werde auf Grund des bonum commune? Dann sind wir einig! Diese Kraft, welche die positive Bestimmung für den einzelnen Akt gibt, ist dann eben die praedeterminatio physica, kraft deren die erste Ursache als unumschränkte es dem Willen im einzelnen Falle ermöglicht, nach einem gewissen besonderen Gute thatsächlich zu streben, und doch die Indifferenz ganz unumschränkt für alle einzelnen Güter dem Vermögen nach zu behalten.

Sollen aber die Worte Cornoldis nur der Mantel sein, der die Blöße der Grundlosigkeit seiner Meinung verdeckt, als ob der Wille rein aus sich heraus ganz unabhängig für das einzelne besondere Gute sich bestimmte, so ist es verdienstlich, diesen Mantel hinwegzuziehen und zu zeigen, wie es nicht genügt, bloß Worte zu gebrauchen, damit man dem Satze gerecht werde, daß alles was ist, geschaffen ist von Gott, sondern wie auch der Inhalt der Worte und die daraus gezogenen Folgerungen diesem Satze thatsächlich entsprechen müssen. Entweder kann Gott nur Notwendigkeit wirken; — dann ist der freie Akt als solcher nicht von Gott, ist überhaupt ohne Ursache. Oder Gott wirkt das „Freie“ im Akt; — dann geht von Ihm die praemotio physica aus.

Freilich sagt Thomas sehr oft, daß innerhalb des freien Willensaktes die Wirkung Gottes recht eigentlich in der Richtung des Aktes auf das bonum commune bestehe; darin nämlich, daß der Akt im allgemeinen und ohne weiteres als ein „guter“ bezeichnet werde. Wir geben dies gern den Gegnern zu. Aber folgt daraus das, was sie folgern möchten? Keineswegs. Es bestehen nicht 2 gesonderte Elemente im Willensakte, das bonum commune und das Erstreben eines einzelnen Gutes, als ob man diese beiden Elemente trennen könnte wie Leib und Seele. Vielmehr ist der einzelne besondere Willensakt ein guter, insofern, und nur insoweit, als er in seinem ganzen Einzelbestande positive Beziehung hat zum Guten im allgemeinen, insoweit also das einzelne Gut erstrebt wird auf Grund des Guten an sich und nicht auf Grund von etwas andrem, Beschränktem. Kann ich etwa sagen, mein Auge sieht das Weiße im allgemeinen an der Wand und meine Hand fühlt die Dicke im allgemeinen? Nein. Mein Auge sieht die weiße Wand als einzelne; und soweit diese einzelne Wand weiß ist, soweit sieht sie mein Auge; und ähnlich verhält es sich mit dem Gefühle.

Was im einzelnen freien Akte bedingungslos gut ist, das ist in erster Linie der einwirkenden Kraft Gottes gedankt. Im Auswählen des besondern einzelnen Gutes macht sich die Beziehung zum Guten an sich geltend als die an erster Stelle leitende Norm; das nun eben rührt vom Einflusse Gottes her. Nehmen wir das obige Beispiel. Das Almosengeben ist etwas Gutes; — das ist unmittelbar von Gott. Ich will das Gute d. i. meine eigene Vollendung; — das ist unmittelbar von Gott. Ich wähle auf Grund dessen das Almosengeben; — was in diesem meinem besondern Wählen gut ist, d. h. wirklich das Gute als Beweggrund hat; das ist unmittelbar und insoweit von der Kraft Gottes. Ich nehme die Münze, ich gebe sie dem Bettler, ich bin zufrieden wegen meines guten Werkes, — was darin gut ist bis ins einzelste hinein, ist unmittelbar von Gott und erst auf Grund von dessen Einwirken wirke ich bis ins einzelste hinein. In diesem Sinne ist das bonum per se, das, was bedingungslos „gut“ genannt wird, das bonum commune im Akte, die

eigenste Wirkung Gottes. Das bonum commune, der finis ultimus ist kein Phantom, was beiseite steht; und nebenbei etwa läuft der besondere freie Akt. Der freie einzelne Akt selber ist eben etwas Gutes; und er ist dies, soweit er dem Einwirken Gottes gemäß sich vollzieht. Er fällt ab vom Charakter des Freien und vom Charakter des Guten, sobald er von diesem Einwirken des Guten und des Freien an sich abfällt.

Dafs ich aber das Gute wollen kann und dafs ich im einzelnen Falle auch das, was in der Wirklichkeit ein Übel und nur dem Scheine nach ein Gut für mich ist, wollen kann; — das ist von mir. Dafs ich ein einzelnes Gut thatsächlich erwähle und dadurch zugleich ein andres Gut für diesen freien Akt von meinem thatsächlichen Streben ausschliesse; — das, dieses Negative, ist von mir; ich will damit nicht das einzig volle Gut. Dafs ich mehr Gutes erstreben kann und weniger, eifriger thätig sein kann und minder eifrig, mit einem Worte, was an meinem Akte an Entwicklungsfähigkeit, an Unvollkommenheit, sich findet, und zumal was darin vom Guten sich entfernt; — das ist von mir bis ins einzelste hinein, das ist von meinem Ursprunge aus dem Nichts, von dem Charakter meines Willens als eines einfachen Vermögens.

Setzt der Schreiner das Thor in ein Gebäude ein gemäß dem Plane des Baumeisters, so ist an diesem Thore alles, was dem Plane entspricht, bis ins einzelste, bis in die Auswahl des Holzes hinein an erster Stelle der einwirkenden Kraft des allgemeinen Planes geschuldet; und erst auf Grund dieser Kraft ist der Schreiner thätig gewesen. Was aber vom Plane sich entfernt, das rührt von der mangelnden Kunst des Schreiners her und nicht vom Architekten.

Ähnlich ist die praemotio physica der erste einwirkende Grund, dafs der Mensch im freien Akte etwas thatsächlich Freies und thatsächlich Gutes wirkt; erst durch sie wird das Willensvermögen lebendig. Denn diese praemotio geht aus vom wesentlich Freien und Guten. Was an thatsächlich Gutem in einem solchen Akte sich vorfindet, das alles rührt von der praemotio physica her. Und ebenso rührt es von ihr her, dafs der freie Akt

dem Menschen thatsächlich als freier zugehört. Denn sie hat das freie, unumschränkt indifferente Vermögen bethätigt, so daß nun der Mensch wirklich thätig ist, der da vermochte oder in dessen Vermögen es war, frei thätig zu sein. Es kann aber die einwirkende Kraft des Schöpfers für den freien Willen ebensowenig etwas „andres“, etwas „Äußerliches“, „Fremdes“ sein, wie das künstlerische Schaffen des Raphaëlschen Pinsels für die Sixtinische Madonna ein „aliud“, ein „extraneum“, „alienum“ ist; oder wie die leuchtende Kraft der Sonne für das erleuchtete Zimmer „fremd“ ist. Eben weil der freie Wille kein Vermögen ist, das „ad unum“ determiniert wäre, kann nur die praemotio physica von seiten Gottes, der seiner Natur nach an nichts andres wie an sich selbst gebunden ist, den Willen dessen Natur und geschöpfliche Vollendung angemessen bethätigen. Gott, der in der Natur eines Dinges als solcher wirkt, ohne daß diese Natur aufhört, dem betreffenden Dinge als eigenstes Eigen zuzugehören; Er wirkt in der Natur des freien Willens die freie Thätigkeit, die Richtung auf ein einzelnes Gut, und Er steht somit innerhalb des freien Willens als erster Grund und letzter abschließender Zweck da, wegen dessen alles andre Gut erstrebt wird, ohne daß der freie Wille aufhört, die entsprechende Thätigkeit als seine freie, eigene betrachten zu dürfen. Vielmehr gerade wegen dieser Einwirkung gehört der freie Akt als freier dem Willen. Denn nur wer hat und wer will, kann zu eigen geben. Nur wer die ewige Liebe und die ewige Freiheit ist, kann Freiheit geben; und insoweit ist die Thätigkeit frei, als sie dieser Quelle entstammt.

b) Die Notwendigkeit der praemotio physica und ihre Fruchtbarkeit für das freiheitliche Wirken wird sich noch mehr herausstellen bei Betrachtung ihrer Beziehungen zu Gott, zur Außenwelt, zum Willen selber.

1. Die Molinisten finden in Thomas eingestandenermaßen ihre Ansichten nicht offen ausgesprochen und meinen deshalb, wie dies Schneemann, die *civ. catt.* und ähnliche Publikationen ohne weiteres thun, Thomas sei rücksichtlich dieses Punktes der praedeterminatio physica und der damit zusammenhängenden scientia media nicht zur Klarheit gelangt. Wir erwidern darauf,

dafs es sich hier um den Knotenpunkt in der Lehre des heil. Thomas handelt. Wer hierin dem h. Thomas nicht folgt, für den muß der Rest seiner Lehre durchaus unverständlich sein. Wenige Bemerkungen werden darthun, wie die praemotio physica hineinreicht und hineinreichen muß in die Lehre von Gott, von den Geschöpfen und speziell vom Willen.

Wir haben oben gesehen, wie von Molina der allgemeine Einfluß Gottes auf das Geschöpfliche dem der Sonne gleichgestellt ward, so dafs die von Gott ausströmende Allgemeinheit des Einwirkens durchaus in sich gleichartig sei für alle Geschöpfe und die Verschiedenheit derselben von diesen letzteren selber ausgehe, die da gemäß der verschiedenen Verfassung ihres Seins den Einfluß Gottes „modifizierten“.

Nichts kann in solch' einschneidender Weise gegen die Lehre des h. Thomas sein. Man lese nur, um dieses Urteil bestätigt zu finden, alle Artikel in seinen Werken, wo er über den Ursprung des Unterschiedes in den Dingen, über die Ursache des Einzelseins der Dinge, über die Art und Weise, wie die Engel das Einzelne erkennen, handelt (z. B. I qu. 47, 45, 57)! Folgendes enthält kurz die leicht verständlichen und den bestehenden That-sachen der Natur entsprechenden Grundprinzipien der genannten Lehre nach dieser Seite hin.

Was ist in jedem Geschöpfe zu unterscheiden? Das allgemeine Moment und das einzelne Wirklichsein. Jenes ist durch die Gattung, resp. die innere Wesenheit des Dinges vertreten; dieses durch die Einzelexistenz. Das Gattungswesen oder das Formalprinzip im Dinge enthält den Grund dafür in sich, dafs das betr. Ding z. B. auf der Seinsstufe des Steines, der Pflanze, des Menschen steht; es ist also das Prinzip dessen im Dinge, was dieses mit vielen andern gemeinschaftlich hat und mit endlos vielen gemeinschaftlich haben kann. Dafs der einzelne Mensch Vernunft hat, freien Willen, Ohren, Augen u. s. w., dafür ist im Menschen selber der ausreichende Grund seine innere Gattungswesenheit.

Besteht nun im Wesen oder in der Natur des Menschen ein ausreichender Grund auch dafür, dafs er groß oder klein,

dumm oder gescheit, tugendhaft oder lasterhaft ist? Gewiß nicht. Denn die Natur oder das Wesen ist in jedem Menschen ganz das gleiche. Und auch in der Gesamtheit der auf den einzelnen Menschen einwirkenden äußeren Ursachen innerhalb der sichtbaren Natur besteht kein ausreichender Grund für die erwähnte Verschiedenheit im einzelnen. Im selben Lande, mit der gleichen Nahrung, in der nämlichen Familie bestehen die genannten Unterschiede. Für das einzelne Wirklichsein also besteht im Bereiche des Geschöpflichen kein ausreichender, alle und jede Einzelheiten, aus denen die entsprechende Wirklichkeit sich zusammensetzt, vollständig rechtfertigender Grund.

Gerade dieses Wirklichsein scheidet nun aber die Geschöpfe einerseits; und ist andererseits der Träger oder das Subjekt alles allgemeinen Vermögens im Geschöpfe. Somit ist, da im Bereiche des Geschöpflichen kein ausreichender Grund für das einzelne Wirklichsein der Dinge sich findet, von seiten des Geschöpflichen alles Wirklichsein „grundlos“ und somit ist dies auch die thatsächliche Grundlage alles bestehenden Möglichseins. Was aber „grundlos“ ist, das ist überhaupt nicht. Denn nichts besteht ohne ausreichenden Grund. Leugnen also, der Unterschied im einzelnen Bestande der Geschöpfe käme, gerade soweit das Einzelste an sich in Betracht kommt, unmittelbar von der einwirkenden Ursächlichkeit Gottes, heißt ebenso viel als das absolute Nichts behaupten oder den Geschöpfen den Charakter des Geschöpflichen nehmen; jegliches Ding zu absolutem Sein stempeln.

Dem heil. Thomas nun ist es eigen, daß er bei jeder Gelegenheit behauptet und zwar mit entscheidendster Schärfe, das einzelne Wirklichsein in den Dingen, also das sie an letzter Stelle endgiltig von einander unterscheidende Moment, sei das Ergebnis des unmittelbaren Einwirkens Gottes; Gott wirke nicht ein nebelhaftes allgemeines Sein, sondern eben die Einzelexistenz und zwar sei dies vor allen andern Ursachen sein eigenstes Prärogativ und auf Grund dessen erst beständen oder verleihe er die allgemeinen, die gemeinschaftlichen Vermögen.

Nun ist es wiederum bei Thomas feststehender Grundsatz, das Gute sei gerade das Einzelsein, das Wirklichsein; nur

als einzeln in der Wirklichkeit bestehend sei etwas erstrebbar und nur danach sei etwas mehr vollendet als es mehr Wirklichsein hat (*desiderium boni trahit ad extra*). Also eben die freie Thätigkeit als die vollendetste unter allen beruht am meisten auf dem Einwirken Gottes in den Willen hinein und wird erst ermöglicht durch diese. Sie wendet sich ja als freie, als gute gerade auf das, was vom Geschöpflichen aus keinerlei ausreichenden Grund hat. Soll sie demgemäß nicht eine völlig grundlose d. h. nichtige sein, so muß ihr erster Grund Gottes Einwirken, es muß der in Gottes Willen enthaltene Grund sein.

2. „Das Wirkliche, Einzelne im Dinge“, so von neuem Thomas, „ist der unmittelbare Gegenstand des vernünftigen Erkennens; aber unter der Richtschnur des allgemeinen Formalgrundes im Dinge.“ Dieser Grundsatz ist die nämliche, eben festgestellte Wahrheit von den Dingen aus. Wonach leitet die menschliche Vernunft die Dinge und erkennt dieselben? Was tritt von den Dingen aus in die Vernunft als maßgebendes Erkenntnisprinzip? Das allgemeine Wesen. Ich erkenne den Menschen vernünftiger Weise, insofern ich weiß, was er als Mensch, was er seiner Natur nach ist und kann. Warum der eine Mensch groß, der andere klein ist; — der Grund überhaupt für das Einzelne entflieht meiner Vernunft. Da aber Vernunft ebensoviel heißt wie infolge des Grundes erkennen, so gibt es für unsere Vernunft rücksichtlich der Einzelheiten als solcher keine vernünftige Erkenntnis. Der Sinn vielmehr erkennt das Einzelne an sich; ohne den Sinn könnte die Vernunft das Einzel-Wirkliche, auch nicht unter der Richtschnur und auf Grund des allgemeinen Formalprinzips, der Wesenheit nämlich im Dinge, erkennen. Nur mittelst der Erfahrung kann auch das Einzelne als solches ein Mittel für die reine Wissenschaft werden. Das ist die Ursache, weshalb Thomas erklärt, die Engel, die keine Sinne haben, erkannten das Einzelne nur wegen des besondern Einwirkens von seiten Gottes in ihre Vernunft, der ja den ausreichenden Grund alles einzelnen Wirklichseins in seinem Willen enthält; und demgemäß sei ihre Erkenntnis des Einzelnen als solchen mit Rücksicht auf den in Gott enthaltenen Grund eine rein vernünftige, d. h. durch den

Grund vermittelte; nicht ein bloßes äußerliches Anschauen wie bei uns.

Da nun also die Dinge einerseits als den Grund der Erkenntnis und resp. der Leitung derselben unsrer Vernunft nur ihr allgemeines Wesen vermitteln, nicht aber warum sie so gerade im einzelnen sind und nicht anders, wofür sie ja das maßgebende Prinzip keineswegs in sich haben; — da andererseits unser freier Wille nur nach Richtschnur der menschlichen Vernunft wollen kann, soll er nicht gegen seine eigene Natur wollen und somit von dieser abfallen; — da zudem sein Wollen auf das Einzelne, Wirkliche geht als Einzelnes, Wirkliches, nämlich als Gutes; — so ist es klar, daß er in sich selber kein vollendetes Prinzip für das Wollen hat, sondern nur, wie Thomas oben sagte, ein „principium incompletum“ und daß dieses principium incompletum, das bloße Können, erst ein completum wird, und zwar von den Dingen selber aus betrachtet kraft der Einwirkung Gottes, d. h. kraft der praemotio physica.

3. Ganz dasselbe Ergebnis erhalten wir, wenn wir die Beziehung der praemotio physica zum geschöpflichen Willen erwägen. Oder was bildet denn die Natur des Willensvermögens? Die Indifferenz betreffs jeglichen einzelnen Gutes, soweit dieses beschränkt ist. Der Grund davon ist eben gesagt. Die Dinge vermitteln der Vernunft nur ihr allgemeines inneres Wesensprinzip, dessen Allgemeinheit in dem Vermögen besteht, endlos vielen Dingen seine nämliche Gattungs-Seinsstufe zu geben mit voller Indifferenz für das Große oder Kleine, für Zeit und Ort etc. in der einzelnen Wirklichkeit. Denn, sagt Thomas, „radix oder principium liberi arbitrii est in ratione.“

Entspricht es deshalb dem freien Akte, daß der Mensch bei irgend etwas Beschränktem stehen bleibt? Nein; soweit der freie Akt von der menschlichen bewußten Thätigkeit abhängt, muß er dahin enden, daß der Mensch immer mehr, immer weiteres Gute will. Der thatsächliche Akt muß die Indifferenz im Willensvermögen offenbaren, bethätigen, stärken, vermehren und dadurch den Willen in seiner Natur vollenden. Aber nicht nur um das freie Willensvermögen, allein für sich betrachtet,

handelt es sich. Dieses Vermögen ist vielmehr nur ein Mittel für die Vollendung der im einzelnen Menschen befindlichen menschlichen Natur. Und diese nun als in aller einzelnen Bestimmtheit bestehende kann nur durch eine Thätigkeit vollendet werden, welche solche einzelne Bestimmtheit in sich einschließt. Da jedoch letztere für den einzelnen Willensakt weder vom Willen kommen kann, der seiner Natur nach reines Vermögen ist; noch von der menschlichen, einzeln bestehenden Natur, die ja eben vollendet werden soll; — so kann sie einzig und allein der einwirkenden allumschließenden Kraft der ersten Ursache gedankt werden.

Es finden sich sonach im freien Akte folgende drei Beziehungen: 1. zu Gott als der ersteinwirkenden, alles andere Thätigsein nach jeder Seite hin ermöglichenden Ursache; — und danach ist gemäß der Natur Gottes als der wesentlich einzelnen, wirklichen, allseitig von sich aus bestimmten Ursache der einzelne freie Akt ein in Ewigkeit bestimmter, Lohn oder Strafe verdienender, je nach dem der Wille gemäß der Vernunft als dem ihm zugänglichen Grunde gehandelt und so in seinem Bereiche der einwirkenden Kraft Gottes entsprochen hat oder nicht; 2. zum Willen selbst; — und insoweit ist im freien Akte die Möglichkeit weiterer Entwicklung oder weiteren Fallens; 3. zur Außenwelt; — und danach dient, wie beim obigen Beispiele des Almosengebens gezeigt worden, das Materiale im freien Akte andern Zwecken.

Nun können wir ermesen, wie mit Recht oben gesagt worden, der Molinismus benenne nur Widersprüche und Unmöglichkeiten, die seinen Abschluß bilden, mit dem erhabenen Worte „mysterium“.

„Gott erkenne zwar die freien Akte mit Gewißheit durch die scientia media“, so wird gesagt, „aber wie er sie dadurch erkenne, das sei ein mysterium.“ Die Sache verhält sich vielmehr so. Die Molinisten sagen, im Willen resp. in den Umständen, in den geschöpflichen Dingen oder in ähnlichen „media“ erkenne Gott die freien Akte; nicht vermittelt seines eigenen Willensbeschlusses und demnach nicht in Sich selber. Zugleich aber sagen die Molinisten wie wir, der geschöpfliche Wille sei

seiner Natur nach indifferent, könne von Natur aus so und auch anders, biete also seiner Natur gemäß keine Gewißheit für eine zuverlässige Kenntnis. Ebenso seien die Dinge allein ihren Formalprinzipien gemäß den Geschöpfen erkennbar; diesen Formalprinzipien aber gemäß seien sie indifferent für das Einzel-Wirkliche, könnten so sein oder anders in der Wirklichkeit, böten also vom Bereiche des Geschöpflichen aus keine für etwelche zuverlässige Erkenntnis erforderliche Bestimmtheit. Gott sehe demgemäß im Geschöpfe die freien Akte; — und das Geschöpf könne seiner eigensten Natur nach für eine solche Kenntnis die Grundlage keineswegs in sich enthalten. Das ist Widerspruch und nicht mysterium.

Gott sieht z. B., so im bereits erwähnten Falle, mit absoluter Gewißheit vorher und zwar vom Willen des Knaben aus, daß er der Anziehungskraft des Honigs folgen und in die Schule gehen werde. Der Wille des Knaben aber ist von Natur frei, widerstreitet also positiv, eben seiner von Gott gegründeten Natur nach, einer solchen Zuverlässigkeit und Bestimmtheit für die Kenntnis. Da liegt kein mysterium vor, sondern Widerspruch.

Der Thomismus mündet im wirklichen, lichtspendenden mysterium; in jenem mysterium, welches über alles Sein ausgebreitet ist, alles erhält und regiert und als mysterium von niemandem mißverkannt werden kann, — im mysterium nämlich des innerlichen Willens Gottes. Alles Einzelne als solches, wie wir gesehen haben, alles Wirkliche hat in diesem mysterium seinen allein ausreichenden Grund. Warum hat Gott nur eine Welt geschaffen und nicht tausend? Warum nicht, anstatt vor 6000 Jahren, vor Millionen von Jahren? Warum hat er diesen Stoff zur Sonne geformt und jenen zum Sandkorn? Darauf gibt die Vernunft selber die Antwort, daß dies ihrer Forschung nicht unterliegt. Denn nur insoweit in den Dingen allgemeine Formalprinzipien, Wesenheiten sich finden, sind sie ihr zugänglich; nicht aber ist Wissensgegenstand, warum sie gerade zu dieser Zeit begonnen haben und nicht zu jener, gerade hier sind und nicht dort. Dieses mysterium drücken Augustin, Gregor d. Gr., Anselm, Thomas, Bonaventura etc. mit den Worten aus: „Warum

Gott diesen zur Seligkeit beruft aus Barmherzigkeit und jenen nicht aus Gerechtigkeit; das wolle nicht erforschen, wenn du nicht irren willst.“ Und Paulus sagt im selben Sinne: „Seinem Willen wer kann ihm widerstehen;“ und der Psalmist: „Schreckvoll sind die Ratschlüsse Gottes betreffs der Menschenkinder.“

III.

Anschluß an Thomas.

Wir können uns nun in der Nachweise, daß die thomistische praemotio physica dem h. Thomas gemäß sei, nach dem bereits Gesagten kurz fassen. Gleichwie das Wirklichsein der Existenz als Ergebnis des unmittelbaren Einwirkens Gottes nicht die geschöpfliche Substanz beenzt, sondern sie erst zur Geltung und zur Entfaltung ihrer Vermögen bringt; so gibt das Einwirken Gottes auf den Willen dessen Thätigkeit erst die rechte Weite, den Charakter des Guten und Freien.

Wir verweisen auf die ausführlichen zahlreichen Citationen aus Thomas, mit denen P. Dummermuth die thomistische praemotio als die des Engels der Schule mit Ausschluß jeden Zweifels darlegt. Nur wollen wir einen Hinweis geben, nach welchem der Leser in der Lektüre des h. Thomas selbständig verfahren und die einzelnen Stellen des h. Kirchenlehrers leicht beurteilen kann; wir werden daran zwei Stellen schließen, welche in aller Kürze und Schärfe die vorgetragene Meinung enthalten.

In III de pot. 7 unterscheidet der h. Kirchenlehrer einen vierfachen Einfluß Gottes in die Thätigkeit des Willens und überhaupt der Natur.

I. „Gott ist die Ursache aller Wirksamkeit der geschöpflichen Ursachen, weil Er ihnen jene Kräfte gibt, vermöge deren sie wirken;“ quia dat illis virtutes, per quas agere possunt.

II. „Gott ist die Ursache der Thätigkeit eines jeden geschaffenen Thätigsehenden (cujuslibet agentis creati), weil Er die verliehene Kraft erhält;“ quia collatam eis virtutem conservat.

III. „Gott ist die Ursache aller geschöpflichen Thätigkeit, insofern Er die geschöpfliche Kraft in Bewegung setzt und

zum Thätigsein hinwendet,“ *ut movens et applicans virtutem earum ad agendum.*

IV. „Gott ist die Ursache aller Thätigkeit im Bereiche des Geschaffenen, insofern jedes geschaffene Thätigseiende ein Werkzeug ist in der Hand der göttlichen wirkenden Kraft,“ *prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.*

Danach bestimmt Thomas das Einwirken Gottes nach 2 Seiten hin: 1. insofern das Geschöpf die Kraft hat, vermittelt deren es thätig ist; diese gibt Er und erhält Er nach I und II; — 2. insofern das Geschöpf wirklich thätig ist; hier setzt Gott in Bewegung und verbindet mit der Wirkung die verliehene Kraft, wie der Künstler das Werkzeug mit der Wirkung verbindet nach III und IV. Somit genügt es an andern Stellen, wenn der h. Lehrer von den beiden erstgenannten Einflüssen, von I und II, nur einen erwähnt; und von den letzten beiden, von III und IV, auch nur einen. Denn der eine setzt den andern voraus. So sagt er I, II q. 109 art. 1: „Das Wirken jedes Geschöpfes hängt von Gott ab in 2 Punkten: einmal, insofern es von Gott die Kraft und das Vermögen hat, vermittelt dessen es wirkt; dann insofern es von Gott in Bewegung gesetzt wird.“

Und I q. 105 art. 5 heisst es wie III de pot. 7: „Gott setzt die Dinge nicht nur in Thätigkeit, damit sie selber thätig sind, indem Er ihre Kräfte und Vermögen zum Thätigsein hinwendet (wie der Handwerker das Beil anwendet zum Spalten, trotzdem er nicht immer selbst dem Beile die geeignete Form gibt), sondern Er gibt ihnen diese Kräfte und Vermögen und erhält sie im Sein,“ *Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse.* Hier läßt Thomas wohl die wörtliche Wiederholung des in III pot. 7 sub IV Gesagten aus; aber er führt das nämliche Beispiel an wie dort, vom Handwerker und seinem Beile. Denn III setzt IV voraus und IV setzt III voraus. Insofern die praemotio von Gott ausgeht, also insofern Gott bewegt, movet, ist nr. III gesetzt; insoweit ihre einwirkende Kraft

die Wirkung oder das Gewirkte erreicht, wie das Werkzeug die gewollte Form, ist IV gesetzt. Dafs aber diese motio eine praemotio ist d. h. im Verhältnisse steht zum In-Bewegung-Gesetzten wie Ursache zur Wirkung, sagt Thomas oft genug ausdrücklich. So III C. 9. 149: „Die Bewegung, soweit sie vom Bewegenden ausgeht, geht vorher der Bewegung des In-Bewegung-Befindlichen sowohl der Auffassung wie der tatsächlichen Ursächlichkeit nach;“ *motio moventis praecedat motum mobilis ratione et causa.*

Speziell auf den Willen beziehen sich folgende 2 Stellen, die genau und kurz die oben gegebene Lehre ausdrücken: „Gott setzt den Willen des Menschen in Bewegung wie die allumfassende bewegende Kraft (*sicut universalis motor*) und kraft dieser Bewegung hat der Wille zum Gegenstande das Gute. Ohne diese Bewegung von seiten der allumfassenden Kraft zum Guten an sich hin kann der Mensch nicht etwas Besonderes wollen. Kraft seiner Vernunft aber bestimmt sich der Mensch selber, um dies oder jenes zu wollen, mag dies ein wahres Gut sein oder nur dem Scheine nach eines.“ Was auch immer also in der Bewegung zum besondern Gute hin in bestimmt tatsächlicher Weise innerhalb des Willensaktes „gut“ ist, das ist dies kraft der von Gott ausgehenden Bewegung; *non potest homo sine hac universali motione aliquid velle.* Dafs in dieser Bestimmung zum besondern Gute hin der Mensch ein wirkliches Gut wollen kann, aber auch ein Scheingut; das, diese Indifferenz nämlich, kommt vom Menschen; *homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* Die menschliche Vernunft ist ja, weil sie das indifferente Wesen des äußeren Dinges auffasst, die Wurzel der Indifferenz im Willen, und kraft deren kann der Wille „das oder jenes“ *hoc vel illud* dem tatsächlichen Sein nach wollen. Dafs der Wille bestimmt nun dies Gut will und nicht jenes, das kommt von der Einwirkung Gottes, soweit es sich um „Gutes“ handelt. Das Übel entsteht, wenn der Wille im Wollen eines besondern Gutes abfällt von seiner eigenen natürlichen Richtung auf das Gute an sich und somit auch von der Einwirkung seitens

der ersten Ursache, die allein als unumschränkte so den Willen auf das Besondere richten kann, daß derselbe dem Vermögen nach unbeschränkt offen bleibt für alles Gute.

Dies sagt dann noch Thomas mit eigenen Worten I. II qu. 19 Art. 10: „Soweit der menschliche Wille das Gute im allgemeinen, das Gute an sich, als Gegenstand will, ist er dem göttlichen Willen gleichförmig im letzten Endzwecke. Ist aber der einzelne besondere gewollte Gegenstand nicht ebenso von Gott gewollt und somit materialiter in voluto keine Gleichförmigkeit vorhanden, so besteht doch die Gleichförmigkeit mit Rücksicht auf die einwirkende Ursache secundum rationem causae efficientis. Denn diese eigenste Hinneigung, welche folgt der Natur oder der besondern Auffassung dieses bestimmten Dinges, hat das Ding von Gott als von der wirkenden Ursache. Deshalb sagt man, der menschliche Wille sei dem göttlichen gleichförmig, insoweit er das will was Gott will, daß er wolle.“ *Hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.*

Die Hinneigung im Willen des Menschen also zu einem besondern einzelnen Gute, die da jener Hinneigung entspricht, welche in diesem Gute selber sich findet, kommt von Gott als der wirkenden Ursache, insoweit das Gute an sich, der Endzweck, Gott selber, dadurch erreicht wird. Die erste wirkende Ursache aufsen in den Dingen, welche der Natur eines jeden Dinges die derselben eigene Neigung als auctor naturae eingeprägt hat und erhält, begegnet sich mit der wirkenden Ursache innen im Willen, welche als ultimus finis alle Dinge geeignet macht, begehrtbar zu sein.

Wer mehr wünscht, der möge es nachlesen in der bald erscheinenden Verdeutschung der summa theol., wo durch Überleitungen von einer Quästion zur andern, zumal in den ersten 21 Quästionen der I. II, die fundamentale Bedeutung der praemotio physica für die Moral, und ebenso wie unverkennbar scharf Thomas sie betont, eingehend nachgewiesen wird.

Das beste Zeugnis endlich dafür, daß der Thomismus dem hl. Thomas gemäß sei, bilden die Textcitationen der Molinisten. Es kann bei ihnen als Regel angesehen werden, daß niemals ein Artikel oder überhaupt ein längerer Text, welcher die Behandlung eines Lehrpunktes vollständig und ex professo enthält, ganz nach dem Wortlaute angeführt wird. Wer sich von der Art und Weise solchen Citierens überzeugen will, der lese Dummermuth, zumal von S. 238—400, wo jegliches Citat Schneemanns aus Thomas geprüft wird. Wir geben bloß ein Beispiel. Den Artikel III de malo art. 2 c. citiert Schneemann. Es ist da von der Sünde die Rede. Er läßt aus: *Omne quod, quocunque modo est, derivatur a Deo. — Bonae actiones totaliter reducuntur in Deum ut in causam. — Id quod est actionis in peccato, reducitur ad primum movens sicut in causam. — Deus est primum movens respectu omnium motuum. — Omnes motus secundarum causarum causantur a primo movente. — Cum aliquid seipsum movet, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.* An Stelle dieser Worte sind Punkte.

Vgl. zudem: „Einleitung zu dem Werke: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa deutsch wiedergegeben: Die dogmatische und allgemein wissenschaftliche Bedeutung der Summa“ bei G. J. Manz, Regensburg. S. Kap. 4; — ebenso: „Eine Antwort auf zwei Kritiken; Molinistisches“; G. J. Manz, Regensburg.

Die Behandlung, welche Bannez und die älteren Thomisten von seiten der Molinisten erfahren, führt Dummermuth ebenfalls auf ihren wahren Wert zurück auf Grund der Vergleichung der angeführten Texte. Wir gehen nach dem im Beginne Gesagten nicht darauf ein.

Wohl aber möchten wir den Wunsch aussprechen, daß sich die Molinisten nach dem Beispiele Suarez' richten möchten, der (lib. 3 de auxili. c. 38 n. 11) offen anerkennt; — 1. daß in III de pot. 7 der hl. Thomas die praemotio physica lehre — in eo loco S. Thomam sensisse dari in causa secunda aliquid praevium actu inditum a causa prima ad agendum —; 2. daß sich Thomas in

der Summa nicht stillschweigend retraktiert habe, wie er, Suarez, früher gemeint (In der That lehrt Thomas in I. qu. 103 art. 8 wo möglich noch schärfer die praemotio physica wie III. pot. 7: *Omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur.* Also eben auf Grund des Eindruckes von seiten Gottes wirken einige unter den Geschöpfen je nach den ihnen verliehenen Vermögen mit Naturnotwendigkeit und andre frei.); — 3. dafs er, Suarez, dies retraktiere, nicht sowohl weil die neueren Thomisten eine solche Interpretation der Art. in der summa zurückweisen als weil er sehe, dafs auch die älteren in der nämlichen Weise wie die neueren in diesem Punkte den Text des hl. Thomas erklären. Denn Capreolus, Cajetan und Ferrariensis sprechen sich genau so aus wie Bannez. (*Illam vero, so der Text des Suarez, sententiam postea retractasse; quae responsio rejicitur a novioribus Thomistis et video antiquiores etiam non ita (wie Suarez) de eo loco sensisse: nam Capreolus und Cajetanus (Ferrar. war schon früher genannt) doctrinam illius articuli allegant et sequuntur, tanquam consentaneam et conformem doctrinae ejusdem S. Doctoris.*)

Da konstatiert also Suarez selber im wichtigsten entscheidendsten Punkte die volle Übereinstimmung der sog. Neu-Thomisten und der vor Bannez. Von „Bannesianern“ weiß er nichts; und ebenso nicht von einer „Spaltung der Schule“. Das sind Fabeln, die man erfindet, um die Schwäche der inneren Gründe zu verdecken. Möchten sie verschwinden, um so den Geist ganz frei zu machen von allen diesen Äußerlichkeiten und die nüchternste Erforschung der Wahrheit zu ermöglichen!

Zu diesen Äußerlichkeiten, die viel hindern, gehört es auch, wenn die Molinisten bei jedem Angriffe auf ihre Lehre oder vielmehr bei aller Abwehr, zu welcher der Thomismus gezwungen ist, sogleich über „Verleumdung“ klagen, wie noch neulich die civ. catt. l. c. oder über die „Verfolgung des Jesuitenordens“, wie

ein anderer es that, der als übernatürlichen Grund für die Angriffe gegen den Molinismus bezeichnete, „damit um der größeren Ehre Gottes willen die Gesellschaft durch alle Art Verfolgung beweise, wie viel Lebenskraft sie hätte und wie viel hohes Talent und kraftvolle Tugend sie in sich enthielte.“ Damit leisten die Molinisten weder ihrer Sache noch dem großen Jesuitenorden einen Dienst. Oder soll denn das „Verleumdung“ sein oder gar „Verfolgung des Ordens“, wenn nach reifer Prüfung alle Professoren von Löwen zugleich mit Caspar Ram, Villegas, Coqueus, Isambertus, Estius und Silvius d. h. die Vertreter der damaligen Hauptlehrkörper, nämlich der Universitäten oder Akademien von Osca (Huesca), Paris, Douai und Löwen erklärten, wie folgt:

Sententia haec (der Molinismus) Dei bonitatem obscurat, justitiam enervat, Scripturis illudit, Patrum testimonia in alienos sensus detorquet, humanae rationis corruptioni applaudit, humilitatis fundamentum evertit, peccandi necessitatem relinquit, propriarum virium fiduciam ingenerat; in salutis negotio, quod praecipuum est, homini dat, quod minus, Deo: gratiam Dei libero subdit arbitrio et ejus pedissequam facit. In summa a Pelagio non satis procul abscedit: Lutheri vero et Calvinii et aliorum nostri temporis hereticorum sententiam, dum ab ea videri vult quam longissime recedere, potentiusque debellare, magis imprudens stabilit atque confirmat!

Der Jesuitenorden ist nicht identisch mit dem Molinismus, so daß wer den einen angreift schon dadurch selbst gegen den andern vorgeht. Die großen Asceten des Ordens waren, wie ihre Werke beweisen, der thomistischen Lehre entschieden zugethan. Der Unterzeichnete selber hat, ohne die mindeste Schwierigkeit zu erfahren, in einem berühmten Jesuitenkolleg den Thomismus Jahre lang eingehend studiert und dabei durch einen Jesuitenpater, oft in den entscheidensten Augenblicken, die lebhafteste und nachhaltigste Aufmunterung erhalten.

Die Entscheidung in dieser ganzen Frage wird nahe gebracht werden, wenn man aufhört, Äußerlichkeiten damit zu vermischen. Wer Thomas im Zusammenhange gelesen hat, der

wird einfach zu der Zumutung lächeln, Thomas sei nicht Thomist oder gar, er sei Molinist gewesen. Das kann von jenen allein ernst genommen werden, die Thomas nur aus einigen Citaten kennen und hie und da vielleicht einige Stellen in ihm selber vergleichsweise nachgeschlagen haben. Ein Unterschied besteht allerdings zwischen den Thomisten und Thomas. Thomas drückt die thomistische Lehre weit schärfer und energischer aus, wie es die Thomisten thun. Diesen Eindruck erhält man wieder, wenn man die betreffenden Artikel bei Dummermuth zusammengestellt findet. Da zeigt sich so recht — und dies positiv veranschaulicht zu haben, ist das Verdienst Dummermuths —, wie kein Thomist seinen Meister erreicht in der entschiedenen Fassung der Lehre über die

praemotio physica.

