

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]
Autor: Feldner, F. Gundisalv
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761780>

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: 29.11.2024

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

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. IX, S. 49.)

Da der Autor hier von verschiedenen Augenblicken oder Momenten spricht, so müssen wir diese verschiedenen Augenblicke nach der Lehre des hl. Thomas uns vergegenwärtigen und auseinanderhalten. Der erste Augenblick ist der, in welchem sich die Kreatur, der Wille, im Zustande der „Ruhe“ befindet, in welchem das Geschöpf bloß ein agens in potentia bildet. In diesem Zustande ist die Kreatur vollkommen indifferent oder gleichgültig, sowohl für die Thätigkeit, als auch für die Unthätigkeit in dem Sinne, daß sie an und für sich ebenso gut auch thätig sein könnte, als sie unthätig ist. Thatsächlich ist sie in diesem Zustande nicht indifferent für das eine wie für das andere, sondern für die Unthätigkeit bestimmt. Einen Zustand, in welchem ein Wesen thatsächlich weder die Bestimmung zu der Thätigkeit, noch zu der Unthätigkeit in sich hätte, kann es ein für allemal nicht geben. Thätig sein und nicht thätig sein bilden kontradiktorische Gegensätze, die nicht zugleich in einem und demselben Substrat mit Bezug auf das nämliche vorhanden sein können. Eine Indifferenz in der Bedeutung, daß z. B. der Wille weder thätig noch unthätig wäre, würde den hellen Widerspruch besagen. Indifferent ist der Wille insofern, als er diesen Zustand der Ruhe verlassen und in den der Thätigkeit übergehen; ebenso, wenn er im Zustande der Thätigkeit ist, diesen verlassen und in jenen der Unthätigkeit übergehen kann. Dies gilt übrigens von allen Kreaturen. Das weder thätige, noch unthätige Geschöpf wäre ein Unding.

Den zweiten Augenblick haben wir vor uns, wenn die Kreatur bereits ein agens in actu geworden ist, von der bewegenden Ursache einen Anstoß in der Art einer vorübergehend mitgeteilten Kraft oder Form erhalten hat. „Habere talem formam est motum esse.“ Durch diesen Anstoß, durch diese mitgeteilte Kraft oder Form wird die Kreatur für die Thätigkeit bestimmt. Denn diese Kraft wird zu dem Zwecke gegeben, damit der Empfänger durch sie eine Thätigkeit ausübe. Dies trifft ebenfalls bei jeder Kreatur zu, sei sie vernünftig oder unvernünftig, denn jede Kreatur ist nach dem hl. Thomas ein movens motum. Wie der erste Zustand der der Potentialität, so kann dieser zweite der der Aktualität genannt werden.

Der dritte Augenblick tritt dann ein, wenn aus dem agens in actu, aus der potentia in actu, die Thätigkeit als Effekt oder Wirkung herauskommt. Dann ist die Kreatur verursachend, aktiv. Dieser dritte Zustand ist der der Aktivität. Lassen sich diese drei Zustände auch nicht immer der Zeit nach auseinanderhalten, so müssen sie doch als drei sachlich unterschiedene Momente gelten, weil jede Thätigkeit der Kreatur mit Bewegung verbunden ist. Vgl. S. Thom. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 4. Nun zur Sache.

Sebillé, Graveson, Xantes Mariales, kurz die „Thomisten“ lehren einstimmig, daß der Wille in dem Momente, in welchem er frei in

die Thätigkeit übergeht, eben diese Thätigkeit in Concreto nicht unterlassen könne. Es ist also hier der vorhin genannte dritte Augenblick gemeint, in welchem eine Thätigkeit aus dem Willen in actu herausfließt oder heraustritt. Wird nun von den Molinisten behauptet, der Wille müsse in diesem Momente so beschaffen sein, daß in Concreto keine Thätigkeit heraustreten könne, so fordern sie die Verbindung zweier kontradiktorischen Gegensätze. Der Wille muß nach ihnen zugleich, in Concreto, thätig und unthätig sein können, die Thätigkeit muß zugleich, in Concreto, heraustreten und nicht heraustreten können. Wenn die Molinisten dieses leibhaftige, sich selbst widersprechende Kunststück fertig bringen müssen, damit ihre Freiheit Bestand habe, so werden wir sie darum gewiß nicht beneiden. Mit den Gesetzen der Logik indessen hat diese Forderung nicht das geringste mehr zu thun. Eine Freiheit dieser Art besitzt nicht einmal Gott, kann Gott selbst nicht beanspruchen. *Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem posset inducere multis aliis viis etiam quam illis quae modo determinatae sunt ad finem aliquem. Sed ex suppositione alicujus quod est in ipso, scilicet praescientiae, vel voluntatis, quae mutari non possunt. Secundum quem modum dicitur, quod necessarium est praedestinatum salvari. Et haec dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam. Et per hunc modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam reparari, quia ipse praeviderat, et ordinaverat reparandam. Sed haec necessitas, ut dictum est, est necessitas conditionis, non absoluta; sive consequentiae, non consequentis. S. Thom. III. Sent. d. 20. q. 1 a. 1. qu. 3.*

Daraus leuchtet ein, was wir vom Freiheitsbegriff der Molinisten zu halten haben. Ebenso geht daraus hervor, wie unlogisch sie überall argumentieren. Der Wille muß, um frei zu sein, in dem Momente, in welchem er in Concreto frei in die Thätigkeit übergeht, in Concreto eben diese Thätigkeit auch nicht setzen oder in diese Thätigkeit auch nicht übergehen können. Da aber die Thätigkeit und Unthätigkeit abstrakte Begriffe sind, somit in der Wirklichkeit gar nicht existieren, sondern immer nur thätige oder unthätige Kreaturen, so ergibt sich daraus von selbst die sonderbare Folgerung, daß der Wille, um frei zu sein, müsse zugleich, in Concreto, thätig und unthätig sein können. Weil aber das keine Kreatur und nicht einmal Gott bei sich selber zu stande bringt, deshalb müssen wir ganz einfach auf die Freiheit Verzicht leisten. Allein, Gott sei Dank, die Sache verhält sich ganz anders.

Es ist nämlich eine ganz andere Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von welcher die „Thomisten“ reden, als die, welche P. Frins ihnen unterschiebt. Diese Möglichkeit oder Unmöglichkeit nennen wir die innere, ontologische. * Der Mensch kann nicht zugleich thätig und unthätig, bestimmt und nicht bestimmt sein. Der Wille bestimmt sich selber zu der Thätigkeit in dem Momente, wo er die Form von Gott erhalten hat. *Habere talem formam est motum esse.* Durch diese Form wird er also von Gott und von sich selbst zur Thätigkeit bestimmt. Nun kann er nicht zugleich bestimmt und nicht bestimmt sein. Folgt demnach aus der Bestimmung die Thätigkeit derart, daß letztere bloß der Natur und Kausalität nach später, der Zeit nach aber zugleich ist mit der ersteren, so kann nicht zugleich die Unthätigkeit oder die *negatio actus* folgen. Von dieser Unmöglichkeit sprechen die „Thomisten“. Wenn P. Frins hier in dieser

Beziehung noch eine Möglichkeit herausbringen will, so muß er zuerst die Denkgesetze aufheben. Welche Potenz leugnen demnach die „Thomisten“? Die Potenz, kontradiktorische Gegensätze zu verbinden, als da sind: bestimmt sein, nicht bestimmt sein; thätig sein, unthätig sein. Diese Gegensätze können nicht zugleich in *Concreto et reipsa* vorhanden sein. Dagegen läßt sich ein Gegensatz in *Concreto* mit der Möglichkeit des andern Gegensatzes verbinden. Ist der Wille durch Gott und sich selber bestimmt, so behält er dabei die Möglichkeit bei, nicht bestimmt zu sein, obgleich er das Bestimmte und Nichtbestimmte in *Concreto et reipsa* nicht zugleich verwirklichen kann. Dasselbe gilt von der Thätigkeit. Diese Gegensätze lassen sich auch dann nicht verbinden, wenn der Wille sich ganz allein bestimmte.

Wäre die Behauptung des P. Frins richtig, so käme der Wille, „nach den Thomisten“, aus der Bestimmung und aus der Setzung des Aktes, zu welchem er von Gott prämoviert wurde, gar nicht mehr heraus. Denn verliert er unter der Prämotion die Möglichkeit oder Potenz für die Nichtbestimmung und Unthätigkeit, so bleibt er von diesem Momente an unausgesetzt bestimmt. Und da die Thätigkeit unmittelbar auf die Bestimmung folgt, mit dieser gleichzeitig ist, so könnte der Wille von dieser Thätigkeit ewig nie mehr ablassen. Es fehlt ihm dazu jede Möglichkeit, jede Potenz. Man muß also die Lehre der „Thomisten“ zuerst zu einer Karikatur verzerren, um sie dann widerlegen zu können. Der Wille kann in dem Momente, wo er wahrhaft frei, d. h. mit der Möglichkeit oder Potenz für das Gegenteil, für das Unterlassen des Aktes ausgestattet, in den Akt übergeht, diesen Akt in *Concreto et reipsa* nicht unterlassen, d. h. er hat für das Gegenteil des Aktes, für das Unterlassen keine Möglichkeit, keine Potenz. So lehren, nach P. Frins, die „Thomisten“. Nein, die „Thomisten“ haben, Gott sei Dank, die Gesetze der Logik noch nicht vergessen, sondern halten sich dieselben beständig vor Augen.

Die Molinisten nun verlangen für ihre Freiheit mehr, nämlich, daß der Wille in dem Momente, wo er in den Akt übergeht (in eo ipso signo rationis, quo voluntas reipsa transeat in actum volendi aut libere non transeat in actu volendi), nicht in den Akt übergehen könne (possit etiam in concreto reipsa non transire in illum actum, aut e contrario possit reipsa transire in illum actum). Diese letzte Forderung ist geradezu sonderbar, legt aber beredtes Zeugnis ab von der verkehrten Logik der Molinisten. In der That! Damit der Wille wahrhaft frei sei, muß er in dem Momente, wo er thatsächlich in den Akt übergeht, thatsächlich nicht in den Akt übergehen können. Das heißt mit andern Worten, der Wille muß zugleich in den Akt übergehen, also den Akt zugleich mit der Unterlassung dieses Aktes verbinden können. Sie verlangen also für ihre Freiheit mehr, als selbst Gott für seine fordert, denn Gott kann auch nicht zugleich thätig und unthätig sein. Da ist es um die Freiheit dann überhaupt geschehen. Wenn ja und nein, ens und non ens, agere und non agere identisch sein müssen, damit der Mensch frei sei, dann müssen wir uns schon die Unfreiheit gefallen lassen.

Will aber dieser Satz des P. Frins nichts anderes besagen, als der Wille müsse, um frei zu sein, in dem Momente, wo er thatsächlich in den Akt übergeht, die Potenz beibehalten, von diesem Akte früher oder später wieder abzulassen, ein andermal, wenn er nicht bestimmt

ist, gar nicht in den Akt überzugehen, so lehrt er weder etwas Neues noch etwas anderes als die „Thomisten“. Vom Akte ablassen kann er offenbar nur dann, wenn er während des Aktes die Potenz zu der Unterlassung des Aktes nicht verloren hat. Dies aber behaupten die „Thomisten“ nicht weniger als die Molinisten. Was die „Thomisten“ leugnen, ist bloß dies, daß zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Potenzen zugleich aktuiert werden können. Die Potenzen thätig zu sein und nicht thätig zu sein, stehen aber im kontradiktorischen Gegensatz, weil *agere et non agere* kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Fordern nun die Molinisten zur Freiheit die Aktuierung dieser Potenzen zugleich, so zerstören sie eben die Denkgesetze. Der Wille kann im Falle, daß er sich ganz allein bestimmt, auch nicht sich bestimmen und nicht bestimmen, *agere et non agere* zugleich.

Aber P. Sebillé erklärt doch, die *Prædeterminatio* sei *efficax*, infallibel, insuperabel? Allerdings sagt er das. Allein das, was P. Frins ihn will sagen lassen, nämlich, sie sei notwendig, das sagt P. Sebillé nicht. Seit wann ist denn wirksam, infallibel identisch mit notwendig? Bekanntlich gibt es vier modi: möglich, unmöglich, notwendig, kontingent. Wirksam und infallibel fallen nun allerdings unter den modus: „kontingent“, aber sie müssen weder unter den modus: „notwendig“ fallen noch sind sie mit ihnen identisch. Daß wirksam, infallibel, insuperabel nun in unserer Frage thatsächlich für den Willen keinerlei absolute Notwendigkeit in sich schliessen, sagt uns, wie wir früher gehört haben, der hl. Thomas mit ausdrücklichen Worten: *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest. Sed tamen propter naturam voluntatis motae, quae est ad utrumlibet, non inducitur necessitas, sed manet libertas. De malo q. 6. a. 1. ad 3.*

Allein P. Sebillé nennt die *Præmotion* auch noch „insuperabel“? Auch dies ist richtig. Damit kommen wir zu dem eigentlichen Kernpunkte der molinistischen Doktrin. Die Molinisten fordern nämlich für ihre Freiheit des Willens, daß der Wille, um frei zu sein, den Einfluß Gottes, die *Præmotion*, müsse annehmen oder abweisen können. Daß die *Præmotion* *efficax*, infallibel, insuperabel sich erweise, das dürfe nicht von der „*motio immutabilis*“, von der „*efficacia virtutis Dei moventis*“, das müsse vielmehr von der Selbstbestimmung des Willens abhängen. Merkwürdige Gelehrte sind die Molinisten. In allen andern Fällen sind sie mit der *potentia obediencialis* der Geschöpfe in einem Grade verschwenderisch, daß man nur darüber staunen muß. Handelt es sich aber um die *praemotio physica*, dann geizen sie, daß man nach einem objektiven Grunde dafür vergebens sucht. In der That! Die *potentia obediencialis* als Nichtrepugnanz, als bloße Widerspruchslosigkeit, genügt ihnen bei weitem nicht. Diese Potenz muß vielmehr eine reale, natürliche Potenz sein. Aber auch das ist viel zu wenig. Diese gehorsame Potenz muß als eine aktive Potenz angenommen werden. Wir dürfen nicht sagen, daß diese gehorsame Potenz bloß eine „kalte Gleichgültigkeit“ sei. Im Gegenteil, die Kreatur bringt dem Einflusse Gottes ein „lebendiges Verlangen“ entgegen. Daher gestaltet sich die Aufnahme der Gnade zu einem „sehnächtigen Eintrinken oder Einsaugen eines den tiefsten Bedürfnissen der Natur entsprechenden himmlischen Balsams“. Andererseits braucht Gott die Einwilligung der Kreatur zum Eintritte in den Gegenstand nicht abzuwarten. Es ist vielmehr angemessen, daß er denselben seinerseits „octroyiere“. Man vergl. unsern Artikel: „Über die gehorsame Potenz“. Und wenn es sich

um die *praemotio physica* handelt? Ah! da ist es ganz etwas anderes. Für diese hat die Kreatur weder eine *potentia obediens* noch *passiva*. Sie besitzt, zumal der Mensch, nicht einmal die Widerspruchslosigkeit oder Repugnanz. Die *praemotio physica* widerspricht vielmehr der Freiheit des Menschen, verstößt gegen sein eigentliches Wesen. Da kann von einem „octroyieren“ gar keine Rede sein. Nicht allein wäre dieses „octroyieren“ nicht angemessen, sondern geradezu der Tod der menschlichen Freiheit. Aber die *praemotio physica* ist ja doch auch ein Geschenk von Gott, also in diesem Sinne ebenfalls eine Gnade? Das thut nichts. So oft es sich um die *praemotio physica* handelt, muß der Mensch überlegen, wählen können, ob er dieselbe annehmen oder abweisen soll, von einem „octroyieren“ kann nicht gesprochen werden, andernfalls wäre es um seine Freiheit geschehen. Sonderbar, wirklich recht sonderbar.

Nein, eine Freiheit, das, was Gott der Kreatur innerlich mitteilt, durch einen Akt der eigenen Auswahl anzunehmen oder zurückzuweisen, gibt es, insofern damit die Thätigkeit Gottes gemeint ist, ein für allemal nicht. Der Mensch besitzt zwar die Freiheit, also die Herrschaft, über seine eigene Thätigkeit, aber nicht über die *praemotio physica* Gottes. Mit Recht schreibt darum der Jesuit Pererius: *Physica. lib. 8. de causis. cap. 9. fol. 303 non enim intelligendum est voluntatem creatam esse ita et taliter liberam, quod a nullo pendeat nullique subiciatur, sed omnia omnino habeat in suo dominio et potestate. Hac enim libertate solum Deum liberum dicimus, utpote qui est omnino liber, a nullo dependens, nullius indigens, nulli subjectus, sed ipse sibi ad omnia sufficiens. Ratio autem cujuslibet creaturae et consequenter libertatis nostrae necessariam et inseparabiliter adjunctam habet dependentiam a Creatore tam in existendo, quam in operando. Unde evidenter sequitur, non habere voluntatem creatam dominium super actum suum, nisi solum secundum, ab alio dependens et alteri puta Deo subordinatum.*

Es ist somit ganz und gar falsch, daß der Wille, zur Wahrung seiner Freiheit, die Herrschaft über alles haben müsse, was zu einer Thätigkeit notwendig ist. Andernfalls müßte sich diese Herrschaft auch auf das erstrecken, von welchem der Wille bei seiner Thätigkeit abhängt, dem er unterworfen ist. Dann hätten wir aber den hellen Widerspruch, daß der Wille einerseits abhängt, untergeordnet wäre; andererseits aber die Herrschaft über das führte, von dem er abhängt, dem er untergeordnet ist. Der Wille wäre in diesem Falle abhängig und nicht abhängig; untergeordnet und nicht untergeordnet zugleich. Darum bemerkt der hl. Thomas sehr zutreffend: *Deus immutabiliter operatur propter efficaciam suae virtutis.* Die *praemotio physica* kann demnach, insofern sie von Gott ausgeht, auf gar keinen Fall von der Kreatur, vom Willen, aktiv modifiziert oder gar gehindert werden. Sie ist und bleibt in dieser Beziehung „immutabilis“. Und dies wegen der Kraft des bewegenden Gottes, die „*deficere non potest*“. Eine solche absolute Herrschaft über alles kommt Gott, aber niemals seiner Kreatur zu. Gott allein kann in seiner Thätigkeit durch gar nichts gehindert werden. Darum ist sein dominium ein absolutes. Dies aber darf von der Kreatur, wollen wir sie nicht zu Gott machen, in keiner Weise behauptet werden. Nichts ist darum unrichtiger, schon von diesem Gesichtspunkte aus, als die Behauptung, Gott bewege die Kreaturen, den Willen, nur im „allgemeinen“, und diese allgemeine Bewegung werde dann durch die Thätigkeit der Kreatur bestimmt und

modifiziert. In diesem Falle besäße das Geschöpf thatsächlich die Herrschaft, das dominium über die Thätigkeit Gottes. Diese letztere wäre dann weder „immutabilis“, noch könnte man von ihr sagen, daß ihre Kraft „deficere non potest“. Überdies wäre dann die Kreatur erste Ursache, causa prima, und stünde an Kraft und Wirksamkeit höher als Gott. Man vergl. S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149.

Etwas ganz anderes aber ist es mit der praemotio physica, insofern sie von der Kreatur aufgenommen wird. Da gilt der Grundsatz: quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. Der „Modus recipientis“ aber ist mit Bezug auf die „Thätigkeit“ des Willens ein freier, nicht ein notwendiger, wie bei allen kontingenten Ursachen. Darum lautet der zweite Ausspruch des hl. Thomas: sed tamen propter naturam voluntatis motae, quae est ad utrumlibet, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Demzufolge kann die Wirkung der praemotio physica, der Akt oder die Thätigkeit, insofern sie von der Kreatur ausgeht, mangelhaft ausfallen, oder es kann ganz verhindert werden, daß eine praemotio überhaupt erfolge. Denn die Natur des Willens „ad utrumlibet se habet“, und darum kann diese ihre Potenz sich mit dem Mangel eines Aktes, einer Thätigkeit verbinden, oder auch mit der Thätigkeit. Der Wille ist an und für sich weder für die Thätigkeit noch für die Unthätigkeit mehr in der Potenz, hat also keine gröfsere Macht für das eine als für das andere. Zudem haben wir früher vom hl. Thomas gehört, daß der Wille nicht so ohne weiteres in den Akt übergehe, sondern dann, wenn er sich „in dispositione determinata“ befinde. Von dieser Disposition nun kann die praemotio physica bei ihrer Aufnahme im Willen bestimmt und modifiziert werden, wie überhaupt alles Aufgenommene vom aufnehmenden Substrate. Auch diesbezüglich hat der Grundsatz: quidquid recipitur u. s. w. seine volle Geltung. Dieses Princip bewahrheitet sich übrigens nicht allein bei den Thätigkeiten des Willens, sondern auch bei dem Wirken der Naturdinge überhaupt. Denn auch diese können manchmal so schlecht disponiert sein, daß entweder gar keine oder wenigstens nur eine fehlerhafte Thätigkeit folgt. Zudem haben ja auch die andern Kreaturen kontingente Ursachen, nicht der Wille allein bildet eine solche. Darum bemerkt der hl. Thomas an der früher von uns angezogenen Stelle: „sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur. Et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentis, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.“ Diese passive Bestimmung der praemotio physica durch die Disposition des Willens ist erforderlich und genügt aber auch für die Freiheit.

Es bedarf demnach gar keines besondern Scharfsinnes, sondern es genügt eine ganz ruhige Überlegung, um herauszufinden, in welchem Sinne die „Thomisten“ lehren, der Wille könne unter der praemotio physica den Akt, zu welchem er prämoviert ist, nicht unterlassen. Es ist eine Notwendigkeit für den Willen vorhanden, ja, allein diese Notwendigkeit ist nicht eine absolute, sondern, wie der hl. Thomas bemerkt, eine Notwendigkeit ex suppositione, die sich darum mit der Freiheit des Willens ganz wohl verträgt. Wenn Gott den Willen thatsächlich bewegt, so hat er offenbar gewollt, daß derselbe bewegt werde und in eine Thätigkeit übergehe. Will aber Gott etwas, so muß es geschehen auf Grund dieser Voraussetzung, denn Gottes Wille ist unveränderlich. Folgt nun daraus, daß dann der Wille des Menschen notwendig bewegt werde und in Thätigkeit übergehe, somit

für das Nicht-bewegt-werden und für die Unthätigkeit gar keine Potenz mehr habe? Die Molinisten behaupten es; der hl. Thomas und die „Thomisten“ verneinen es einstimmig. Dieses Geschehen-müssen besagt nicht eine absolute, sondern nur eine Notwendigkeit ex suppositione. Der Freiheit schädlich ist aber die absolute Notwendigkeit. *Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra, c. 83, ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam. Nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria: sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur: si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat; sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria: si Deus aliquid vult, illud erit consequens. Tamen non oportet esse necessarium. Summa ctr. Gent. c. 85. — Ostensum est enim divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse. Hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eum hoc velle. l. c. cap. 83. Necessitas, quae est ex suppositione voluntatis, immutabiliter aliquid volentis non minuit rationem voluntarii, sed auget tanto magis, quanto ponitur firmiter inherens voluto, ut moveri non possit. III. Sent. d. 20. q. 1. a. 1. ad 2.* Setzen wir nun anstatt Willen Gottes *praemotio physica* Gottes, die ja mit Gott identisch ist, und alles weitere ist dann von sich selbst klar. Die *praemotio physica* ist „immutabilis“, „infallibilis“, „insuperabilis“, und die Bewegung des Willens „necessaria“ und „contingens“ im angegebenen Sinne.

Die *praemotio physica* Gottes könnte nur dann eine absolute Notwendigkeit für den Willen selbst oder für seine Thätigkeit verursachen, wenn sie die ganze Fähigkeit oder Potentialität des Bewegten ausfüllte. Dies ist aber bei dem Willen durchaus nicht der Fall. Denn es müßte dann, wie wir bereits hervorgehoben, die Thätigkeit dem Willen als ein Gut in jeder Beziehung, als ein bonum universale vorgestellt werden. In diesem Falle aber wäre die Thätigkeit eine natürliche, nicht eine freie. Dies trifft aber nicht zu. *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 subicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 82. a. 2. ad 2.* Die Thätigkeit des Willens bildet nun, wie überhaupt, so auch unter der *praemotio physica* stets ein bonum particulare. Sie füllt somit nicht die ganze Potentialität des Willens aus. Folglich ist sie jederzeit für uns hier auf Erden eine freie, niemals eine notwendige. So der Beweis des hl. Thomas. Die Molinisten dagegen haben für ihre Behauptung nicht einmal einen Beweis auch nur versucht, viel weniger dann, daß ein solcher gelungen wäre.

Fassen wir nun die Lehre der „Thomisten“, wie sie thatsächlich vorgetragen, nicht wie sie von den Molinisten erdichtet wird, kurz zusammen, so lautet sie:

a) Wenn Gott den Willen durch die *praemotio physica* bewegt, so hat der Wille keine Fähigkeit, Potenz, Macht, diese *praemotio physica* durch einen Akt der Auswahl in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen. Denn diese Bewegung durch Gott ist „*immuetabel*“, „*infallibel*“, „*insuperabel*“ wegen der Wirksamkeit der Kraft Gottes, die „*deficere non potest*“. Anderseits darf diese Potenz oder Macht des Willens auch aus dem Grunde nicht zugegeben werden, weil sonst der Wille die Macht über die Kraft Gottes hätte, folglich Gott übergeordnet, von ihm unabhängig wäre. Wird also der Wille von Gott bewegt, so ist es unmöglich, daß er nicht bewegt werde, diese Bewegung nicht in sich aufnehme und dadurch ein *agens* oder eine *potentia in actu* werde, während er ohne diese *praemotio physica* ein *agens in potentia* ist und bleibt. In dieser Hinsicht, mit Bezug auf die Annahme oder Abweisung der *praemotio physica*, durch die eigene Thätigkeit gibt es für den Willen keine Freiheit. Sobald die *praemotio physica* thatsächlich vorhanden ist, ergibt sich die Notwendigkeit, daß der Wille bewegt werde. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3.*

b) Obgleich der Wille keine Macht in der soeben genannten Weise über die thatsächlich mitgeteilte *praemotio physica* Gottes besitzt, also in dieser Beziehung nicht frei ist, so hat er doch die Macht über seine eigene Thätigkeit, ist er in dieser Hinsicht vollkommen frei auch dann, wenn er unter der *praemotio physica* steht. Der Grund davon liegt darin, daß die *praemotio physica* im Willen selber aufgenommen wird, als vorübergehend mitgeteilte Form den Willen selber informiert. Die *praemotio physica* richtet sich folglich, wie jede andere aufgenommene Form, nach der Natur und Disposition des aufnehmenden Substrates. Dieses Substrat aber, der Wille, ist eine indifferente oder freie Potenz: „*ad utrumlibet se habet*“. Daher richtet sich auch die *praemotio physica* nach der Natur und Disposition des Willens. *Ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate: ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius; nisi in his ad quae naturaliter movetur. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. — Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un.*

c) Aber vielleicht bewegt Gott gerade durch die *praemotio physica* den Willen „*naturaliter*“ zu der Thätigkeit? Nein, dies ist durchaus nicht der Fall. Denn der Wille begehrt bloß jenes Gut „*naturaliter*“, welches allseitig vollkommen, in jeder Beziehung ein Gut, also ein *bonum universale* ist. Das aber kann von der Thätigkeit des Willens nicht behauptet werden. Diese ist vielmehr ein *bonum particulare*. Folglich bewegt Gott den Willen zu seiner Thätigkeit nicht in notwendiger, sondern in freier oder kontingenter Weise. *Activum non ex necessitate movet, nisi quando superat*

virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id, quod secundum omnem considerationem est bonum. Et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum. Potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum. Et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult. Sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere, si vellet. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. ad 7.

d) Wie kann es aber geschehen, daß die praemotio physica von seiten Gottes eine unveränderliche, unbesiegbare, von seiten des Willens aber eine veränderliche, kontingente ist? Der Grund dafür ist sehr einfach: der Wille vermag die Kraft Gottes nicht in ihrer ganzen Vollkommenheit aufzunehmen; sondern eben nur so, wie es seiner Natur und Disposition entspricht. Darum kann die praemotio physica im Willen nur den Charakter der Kontingenz haben und manchmal sogar gehindert werden, den Willen in Thätigkeit zu versetzen. Dispositio primi moventis manet in his, quae ab eo moventur, in quantum moventur ab ipso. Sic enim ejus similitudinem recipiunt. Non tamen oportet, quod totaliter ejus similitudinem sequantur. Unde primum principium movens est immobile, non autem alia. — Non omnis causa de necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens. Eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur. Sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat; quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. ad 11 et 15. Es ist kein Zweifel, daß die Thätigkeit des Willens auf die praemotio physica unfehlbar folgen, der Wille also kein Hindernis entgegenstellen wird, denn Gott bewegt ja den Willen zu einer Thätigkeit. Zu diesem Zwecke wird dem Willen vorübergehend jene Form mitgeteilt, die wir praemotio physica nennen. Darum wird sich der Wille auch aus diesem Grunde in jener „dispositione determinata“ befinden, von welcher der hl. Thomas spricht und welche notwendig ist, damit der Wille in Thätigkeit übergehe. Es ist nicht anzunehmen, daß Gott für gewöhnlich den Willen ohne die genannte „dispositio determinata“ zu einer Thätigkeit bewege. Sollte sie nicht vorhanden sein, so wird Gott ohne Zweifel zugleich mit der praemotio physica auch jene „dispositio determinata“ dem Willen mitteilen, wie wir es bei dem hl. Paulus sehen. Allein als eine notwendige folgt aus der praemotio physica, wie aus dem Gesagten hinreichend klar hervorgeht, die Thätigkeit des Willens durchaus nicht. Dieselbe bleibt stets etwas „Kontingentes“, weil sie etwas Partikuläres ist. Wir können somit auch in dieser Beziehung sagen: die praemotio physica sei „immutabel“, „infallibel“, „insuperabel“. Denn wir können uns nicht denken, daß Gott den Willen zu einer Thätigkeit prämoviert, und es erfolgt trotzdem thatsächlich keine Thätigkeit. Wozu prämoviert er ihn dann? Gott thut doch nie etwas zwecklos? Allein daraus folgt noch gar

nicht, daß dann diese „immutable“, „infallible“, Thätigkeit des Willens eine notwendige sei. Die Worte „immutabel“, „infallibel“ u. s. w. beziehen sich ausschließlich nur auf die Thatsache, auf das wirkliche Folgen der Thätigkeit des Willens, keineswegs aber auf den „modus“ dieser Thätigkeit. Daß diese Ausdrücke durchaus nicht identisch sind mit dem modus: „notwendig“, haben wir früher aus dem hl. Thomas nachgewiesen. „Notwendig“ sind sie nur „ex suppositione“. Allein diese Notwendigkeit verträgt sich mit der Freiheit sehr wohl.

e) Was bestreiten demnach die „Thomisten“ eigentlich? Etwa, daß der Wille unter der *praemotio physica*, also der Wille als *agens* oder *potentia in actu* nicht mehr die Indifferenz besitze oder in der Potenz für das Gegenteil sei? Nein, nicht ein einziger behauptet das. Sie bestreiten bloß, daß der Wille in *actu*, also der prä-motivierte Wille, thätig und unthätig zugleich sich verhalten könne, sondern *ex suppositione* notwendig sich in der Thätigkeit befinde. Mit andern Worten: sie bestreiten, daß der Wille zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Akte vollziehen könne. Und dies nicht deshalb, weil der Wille für diese kontradiktorisch entgegengesetzten Akte keine Potenz hat, sondern weil diese Akte sich zugleich nicht vertragen. Auch diesbezüglich sagen sie nichts anderes als der hl. Thomas.

Einwurf: *nulla virtus se habens ad contraria est activa. Quia omnis virtus activa potest agere id, cuius est activa. Possibili autem posito, non sequitur impossibile. Sequeretur enim duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.* Hier haben wir das Gewünschte. Die *praemotio physica* führt nach dem heil. Thomas den Willen aus der Potenz in den Akt über, macht ihn zu einem *agens in actu*, in diesem Sinne zu einer aktiven Potenz. Diese aktive Potenz nun, behauptet der Einwurf, verhalte sich nicht mehr indifferent zu den Gegensätzen, habe also, wenn sie mit Bezug auf den einen Gegensatz in *actu* sich befindet, für den andern keine Potenz mehr, sondern sei notwendig zu diesem einen bestimmt. Was antwortet der hl. Thomas darauf? *Philosophus in 6. Metaph. ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste requeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur quod aliqua potentia, activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul. Quia etsi utrumque oppositorum ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est impossibile alteri. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. ad 16. — Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae se habet voluntas, non sunt simul. l. c. ad 19. — Potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc, quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio. l. c. ad 18.*

f) Die „Thomisten“ bestreiten ferner, daß der Einfluß Gottes oder die *praemotio physica* selber von seiten Gottes den Charakter der Indifferenz an sich trage und durch den Willen erst zu diesem oder jenem bestimmt werde. Sie bekämpfen die Ansicht, daß Gott den Willen bloß „im allgemeinen“, zu dem Gut „im allgemeinen“, nicht aber zu den partikulären Gütern oder „im besondern“ bewege. Auch diesbezüglich sagen sie nichts anderes, als was der hl. Thomas lehrt. Indifferent kann die *praemotio physica* schon aus dem Grunde nicht

genannt werden, weil sie „immutabilis“, „infallibilis“ ist. Dazu kommt aber noch ein anderer Grund. Wäre die *praemotio physica* von seiten Gottes indifferent, also nur „im allgemeinen“ die Kreaturen bewegend, so geschähe alles für Gott rein zufällig oder *praeter intentionem*. Dies aber ist eine Ansicht, die sich durchaus nicht verteidigen läßt. Si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, *praeter intentionem* ejus erit et quasi casuale, quidquid sequatur; quia accidit ei, quod est principaliter intentum ab eo. Sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulum, *praeter intentionem* ejus esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo. Unde si intentio agentis est ad aliquid commune tantum, *praeter intentionem* ejus esset, quod qualitercunque determinaretur per aliquod speciale. Sicut si natura intenderet generare solum animal, *praeter intentionem naturae* esset, quod generatum esset homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidit. Inconveniens est autem dicere, quod sit per accidens per comparisonem ad causam primam et sit per se per comparisonem ad causas secundas. Quia quod est per se prius est eo, quod est per accidens. Prius autem est comparatio alicujus ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de Causis. Unde impossibile est, quod sit per accidens respectu causae primae et per se respectu causae secundae. Potest autem accidere e converso. Sicut videmus quod ea quae sunt casualiter quoad nos, sunt Deo praecognita et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 3. a. 2.

Diese Stelle allein schon illustriert so recht die Behauptung der Molinisten, nach dem hl. Thomas bewege Gott den Willen nur zu dem Gut „im allgemeinen“, nicht aber zu den partikulären Gütern. Zu diesen letztern bewege der Wille sich selber ganz allein. Somit habe der Wille auch die Potenz oder Macht über die *praemotio physica*, indem er dieselbe zu diesem oder jenem frei bestimme. Der hl. Thomas hat von einer solchen Ansicht nicht einmal geträumt. In diesem Falle wäre diese oder jene Thätigkeit, die Thätigkeit oder die Unthätigkeit des Willens für Gott „per accidens“ und „*praeter intentionem*“, was sich nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch als ganz und gar falsch erweist. Damit man nicht etwa glaube, der hl. Thomas habe die hier ausgesprochene Ansicht in seinen spätern Werken zurückgezogen, vergleiche man in *Summ. theol.* 1. p. q. 19, den achten Artikel. Dasselbst ist in Kürze die ganze Doktrin der „Thomisten“ hinterlegt. *Divina voluntas* quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis. Quia ea, quae producit per causas necessarias, sunt necessaria. Ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem, quia effectus alicujus primae causae est contingens propter causam secundam; ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae: sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest, quin voluntas Dei suum effectum producat. Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas sequitur, hoc esse *praeter intentionem* et voluntatem divinam. Quod est inconveniens. Et ideo melius dicendum est, quod

hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum effectus, consequitur causam non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activae in semine contingit, quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

Gerade diese aus sich „untrügliche“ Weise der physischen Beeinflussung Gottes soll, nach P. Pesch, die Freiheit des Willens aufheben. P. Pesch beruft sich dabei auf den hl. Thomas. Was sagt in der That der englische Lehrer? Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit sequitur, quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult. l. c. ad 2. Der hl. Thomas lehrt also thatsächlich das gerade Gegenteil von dem, was P. Pesch ihn sagen läßt. Dem heil. Thomas bildet gerade die „voluntas efficacissima“ den Grund der Freiheit des Willens und des freien Willensaktes. Man vergl. Summ. ctr. gent. lib. 3. c. 85, erstes Argument.

Endlich ist die Theorie der Molinisten, daß Gott den Willen nur zu dem Gut „im allgemeinen“ bewege, auch darum durchaus falsch, weil der hl. Thomas diese Bewegung Gottes ebenso für die Thätigkeit mit Bezug auf die Güter „im einzelnen“ fordert. Der englische Lehrer fordert die *praemotio physica* auch für die Auswahl, die *electio*, welche sich bekanntlich nicht mit dem Gut „im allgemeinen“, sondern mit den „partikulären“ Gütern beschäftigt. *Voluntas*, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum; et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. ad 17. Schon früher haben wir vom hl. Thomas gehört, daß „nulla potentia potest in actum transire nisi per formam sui activi“.

Aus dem soeben Dargelegten leuchtet ein, was die „Thomisten“ in Wirklichkeit und was sie nach den Molinisten lehren.

Wie wenig sich die Molinisten um die wirkliche Lehre des heil. Thomas kümmern, sondern zufrieden sind, wenn sie nur eine irgendwie ihrer Theorie ähnlich klingende Stelle auffinden können, davon liefert den besten Beweis die Behauptung, nach dem hl. Thomas werde die *praemotio physica*, also in diesem Sinne die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit oder Mitthätigkeit der Kreatur modifiziert, während sie an sich nur den Charakter der „Allgemeinheit“, also „Unbestimmtheit“ an sich trage. Gott, so heißt es, bewege den Willen nur im „allgemeinen“, zu dem Gut „im allgemeinen“. Diese Bewegung „im allgemeinen“ werde dann durch die Thätigkeit der

Kreatur, z. B. des Willens „bestimmt“ oder „modifiziert“. S. Th. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3.

Wir wollen von allen andern Gründen, warum diese Theorie durchaus falsch ist, absehen, und uns nur mit der aktiven Modifizierung der *praemotio physica*, nämlich durch die Thätigkeit der Kreatur beschäftigen. Die *praemotio physica* befaßt sich ausschließlich nur mit der Überführung der Potenz aus dem Zustande der „Ruhe“ in den der Aktualität. Sie bezieht sich also auf den ersten und zweiten „Augenblick“, wie wir sie früher angegeben haben. Mit dem dritten „Augenblicke“ oder dem Momente, in welchem die Kreatur eine Thätigkeit hervorbringt, hat die *praemotio physica* nichts zu thun. Mit Bezug auf diesen dritten Augenblick heißt die Thätigkeit Gottes nicht *praemotio physica*, sondern Simultan-Konkurs. Denn in diesem dritten Augenblicke ist die Thätigkeit Gottes eins mit der Thätigkeit der Kreatur. Gott und die Kreatur bringen in diesem Sinne eine Thätigkeit hervor. Was ist nun aber die *praemotio physica*? Nichts anderes als die Thätigkeit Gottes. Allein diese Thätigkeit Gottes ist real identisch mit seiner Wesenheit, und diese letztere wiederum mit seinem Dasein, mit dem *esse*. Folglich bildet die Thätigkeit Gottes das *esse* Gottes. Zufolge der Theorie der Molinisten wird nun dieses *esse* Gottes durch die Thätigkeit der Kreatur „modifiziert“. Die Thätigkeit der Kreatur kann aber nur dann dieses Sein Gottes „modifizieren“, wenn sie auf dasselbe einen Einfluß ausübt, demselben etwas mitteilt. Nur auf diese Weise ist eine aktive Modifizierung überhaupt möglich. Nun kommen wir aber zu der unübersteiglichen Schranke. Das Sein, nicht bloß das Sein Gottes, sondern auch das Sein der Kreatur, kann gar nicht aufnehmen, einen Einfluß empfangen, denn es verhält sich nie und nirgends wie das Aufnehmende, sondern stets und überall wie das Aufgenommene. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 3. a. 4. — q. 4. a. 1. ad 3. — q. 5. a. 1. — Quaest. disp. de potentia q. 7. a. 2. ad 9. Folglich kann die *praemotio physica* von der Kreatur einzig und allein nur dadurch „modifiziert“ werden, daß sie in der Kreatur Aufnahme findet. Dies ist aber dann eine *passio*, nicht aber eine *actio* der Kreatur. Je nach der Disposition der die *praemotio physica* aufnehmenden Kreatur wird dann die *praemotio* selber „modifiziert“, so daß entweder eine mangelhafte, beziehungsweise sündhafte oder aber eine vollkommene Thätigkeit erfolgt.

Wie verhält sich demnach die Freiheit gegenüber der *praemotio physica*, der Determinierung durch Gott? Kann sie noch bestehen? Sind beide vereinbar? Die Molinisten erklären einstimmig, eine Determinierung des Willens durch Gott wäre der Tod der Freiheit. Diese Determinierung, die in untrüglicher Weise zu diesem oder jenem bestimmte, höbe die Freiheit auf. Auf einen Beweis für diese Behauptung warten wir bis zur Stunde vergebens und werden noch für ganz und gar unbestimmte Zeit warten müssen. Diese Behauptung wird darum ohne Zweifel ein „*inconcussum et tutissimum dogma*“ sein. Der hl. Thomas indessen weiß von diesem „Dogma“ jedenfalls nichts, obgleich er die „untrügliche“ Wirkungsweise Gottes kennt. Darum sagt er: *necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu*, wie wir früher gehört haben. Diese *necessitas ex suppositione* stützt sich aber auf den Willen Gottes, der unveränderlich ist. Bewegt also Gott die Kreatur, den Willen des Menschen zu einer Thätigkeit, so muß er diese offenbar wollen. Und da sein

Wille „unveränderlich“ ist, so wird die Thätigkeit des Willens der Kreatur „notwendig“ eintreten, ohne deshalb eine „notwendige“ zu sein. Dafs dieses letztere nicht eintreffe, dafür sorgt die „efficacia“ des göttlichen Willens. Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit, quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit, ut non solum sit, quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult esse illud. Nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agentis sit fortis, assimilatur sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Ergo efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit. S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. I. c. 85. — Vergl. Summ. theol. 1. p. q. 19. a. 8.

Während nun der hl. Thomas von dem „Dogma“, dafs die Prädeterminierung die Freiheit des Willens zerstöre, ganz und gar nichts weifs, kennt er dafür ein anderes „Dogma“ sehr genau, von dem wiederum die Molinisten nichts zu wissen scheinen, nämlich das Dogma von der Allmacht Gottes. Darum sagt er irgendwo, Gott vermöge alles das zu bewirken, was ein Seiendes ist oder ein Seiendes sein kann, was also ein „ens“ bildet. Der Grund dafür, den er angibt, ist sehr interessant. Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa: sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 3. Nun bildet aber die Freiheit ein „ens“, ein „Seiendes“, denn sie ist einer der vier von uns bereits genannten „modi“ und fällt mit dem „possibile“ und dem „contingens“ zusammen. Folglich untersteht sie der Allmacht Gottes. So hebt also das „Dogma“ der Molinisten von der Unvereinbarkeit der Prädetermination Gottes mit der Freiheit des Willens ganz regelrecht das „Dogma“ des Glaubens von der Allmacht Gottes auf. Unvereinbar ist nichts anderes als unmöglich.

An das Dogma der Molinisten glaubt der hl. Thomas nicht, dafür um so lebendiger an das Dogma von der Allmacht Gottes. Darum bemerkt er: oportet enim patiens assimilari agenti. Et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta. Si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta. . . . Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fit id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo, quem disponit. Quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Quaest. disp. de veritate. q. 23. a. 5. — Vergl. I. Sent. d. 47. q. 1. a. 1. ad 2.

Was notwendig ist, damit die Freiheit des Willens gewahrt bleibe, erklärt uns der hl. Thomas ebenfalls. Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen

potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istam salvari, et ille potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur. l. c. ad 3. Daraus ist klar, wie die Sache thatsächlich und der Wahrheit gemäß sich verhält mit Bezug auf die Unvereinbarkeit der Prädeterminierung des Willens durch Gott und die Freiheit des Willens. Es darf uns darum nicht wunder nehmen, daß die Molinisten jedem Beweise für diese Unvereinbarkeit so sorgfältig aus dem Wege gehen. Lieber das „Dogma“ von der Unvereinbarkeit als das „Dogma“ von der Allmacht Gottes.

Wenn wir sagen, die Allmacht Gottes bewirke, daß die Prädeterminierung des Willens durch Gott eine freie, nicht aber eine notwendige sei, so ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, als müßte Gott bei jeder Prädeterminierung mit seiner Allmacht eingreifen, also ein Wunder wirken. Nein, dies ist durchaus nicht notwendig. Die Allmacht Gottes hat vielmehr bei der Schöpfung das Wesen, die Natur der Dinge derart eingerichtet, daß die einen in der Folge eine notwendige, die andern dagegen eine kontingente oder freie Thätigkeit ausüben. Ebenso richtet sich die Aufnahme der praemotio physica durch die Kreaturen durchaus nach dem Wesen oder der Natur des Geschöpfes. Es wäre eine durchaus falsche Auffassung, wollte man annehmen, die Determinierung der Kreaturen, des Willens müßte eine „notwendige“ sein, weil die erste Ursache, der Wille Gottes ein „notwendiger“ oder ein „kontingenter“ ist. Die Notwendigkeit und die Kontingenz in den Kreaturen darf gar nicht nach dem Willen Gottes, sondern muß nach den kreatürlichen Ursachen beurteilt werden. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis et universaliter omnium quae consequuntur ad modum necessitatis et contingentiae. Ipsa autem est supra ordinem necessarij et contingentis, sicut est supra totum creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit, ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles. Quaest. disp. de malo. q. 16. a. 7. ad 15. — Wenn also die Molinisten in folgender Weise argumentieren: die Prädeterminatio Gottes ist eins und dasselbe mit dem Willen und der Thätigkeit Gottes; diese aber ist „unveränderlich“, „infallibel“, „unbesiegbar“; folglich handelt dann der Wille nicht mehr frei, sondern notwendig, so müssen wir dazu die Bemerkung machen, daß es den Molinisten an der Kenntnis der ersten Grundwahrheiten der Philosophie ganz und gar fehlt. Nicht das eine und andere Mal, sondern oft und oft schärft uns der hl. Thomas die Wahrheit ein, die „Notwendigkeit“ oder die „Kontingenz“ in den Kreaturen hänge von der Natur und Beschaffenheit der sekundären Ursachen, nicht aber von der Natur und Beschaffenheit der ersten Ursache ab. Ist die unmittelbare Ursache „kontingent“, erklärt der englische Lehrer, so ist und bleibt auch der Effekt ein „kontingenter“, obgleich die höhere oder erste Ursache eine „notwendige“ sein möge. Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, quum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur. Non enim potest effectus esse firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa

proxima sit contingens, effectum contingentem esse. Sicut patet in his, quae circa inferiora corpora incidunt; quae quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus coelestes, sint ex necessitate. Summ. ctr. Gent. lib. I. c. 85.

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

Quod vero praedestinatio certitudinem habeat et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa praedestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est, necessaria, scilicet ipse Deus. Et alia est contingens, scilicet liberum arbitrium. Et ideo oportet, effectum praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet. Quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo huiusmodi certitudo nullam praedestinato necessitatem imponit. Quodlibet: 11. a. 3. — Vergl. Quodl. 12. a. 3.

Aus diesen Stellen des englischen Lehrers geht zur Evidenz hervor, daß die Notwendigkeit oder die Freiheit eines Aktes, einer Thätigkeit, der Kreaturen unmittelbar gar nicht von Gott, sondern von der nächsten Ursache, also von der Kreatur abhängt. Wie die Wesenheit oder Natur des Geschöpfes beschaffen ist, so wird das Geschöpf thätig sein, entweder notwendig oder frei. Daran ändert die Thätigkeit Gottes, die praemotio physica, die „unveränderlich“, „infallibel“, „unbesiegbar“, also in diesem Sinne eine notwendige ist, ganz und gar nichts. Auf Gott kann diese Notwendigkeit oder Freiheit nur insofern zurückgeführt werden, als er die Natur des Geschöpfes derart eingerichtet hat, daß sie in dem einen mit Notwendigkeit, in dem andern dagegen mit Freiheit ihre Thätigkeit setzt. In diesem Sinne ist allerdings

auch Gott die Ursache der notwendigen und der freien Thätigkeit. Et sic non dicimus, quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 23. a. 5. — Wer demnach behauptet, die praemotio physica Gottes hebe die Freiheit des Willens auf, weil sie immutabel, infallibel, insuperabel wirkt, der hat von den Grundprincipien der Philosophie nicht die geringste Kenntniss.

Welche Potenz leugnen also die „Thomisten“ in dem prämotivierten Geschöpfe? Behaupten sie vielleicht, daß die Natur und Beschaffenheit der Kreatur durch die praemotio physica eine Änderung erfahre? Nein, sie lehren das gerade Gegenteil. Ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. Oder hat vielleicht irgend ein „Thomist“ je behauptet, die Natur und Beschaffenheit des Willens sei nicht eine freie, sondern eine notwendige? Man wird nicht einen einzigen aufzufinden imstande sein, der eine Doktrin dieser Art verteidigt hätte. Oder hat irgend ein „Thomist“ je die Ansicht ausgesprochen, Gott bewege die Kreaturen nicht ihrer Natur und Beschaffenheit entsprechend? Man wird vergebens nach einem solchen „Thomisten“ suchen. Dann aber leuchtet von selber ein, was der Vorwurf, die Lehre der „Thomisten“ vernichte die Freiheit, eigentlich zu bedeuten hat.

Die Wahrheit ist vielmehr die, daß nicht die „Thomisten“, sondern die Molinisten lehren, der Wille verliere unter der praemotio physica die Potenz für das Gegenteil. Denn sie behaupten, der Wille bleibe unter der praemotio physica nicht mehr frei. Sie müßten allerdings dann beweisen, beweisen sagen wir, nicht immer nur behaupten, daß Gott durch die praemotio physica anders bewege, als es der Natur und Beschaffenheit des Willens entspricht. Leider suchen wir bis jetzt ganz vergebens nach einem Beweise. P. Frins hat zwar einmal einen Anlauf zu einer Beweisführung genommen, allein dieser Anlauf ist kläglich gescheitert. Der Autor schreibt a. a. O. S. 20: „reponunt Molinistae ad primum, saltem maxime dubium videri, num voluntas creata nequeat, ne divinitus quidem, moveri aliter atque id per se conaturalis ipsius habitudo et proportio ad vires apprehensivas iudiciumque rationis exigit. Imo videri id negari non posse, nisi velimus amplitudinem divinae potentiae contra rationes rerum nimium coarctare et Dei intimum in voluntate dominatum negligere atque evertere. Lege S. Thomam q. 22. de veritate, a. 8, ubi hoc fieri posse, evidentiter tradit, quidquid aliqui contradicunt.“

Das ist also der Beweis des P. Frins. Wir haben wiederum die bekannte Logik vor uns. Der Wille kann anders bewegt werden, als seine natürliche Beschaffenheit und sein natürliches Verhältnis zu dem Verstande es fordern: folglich wird er anders bewegt. Gott kann den Willen anders bewegen: folglich bewegt er ihn anders, als das Urteil der Vernunft verlangt. Nach dieser Logik thut Gott selbstverständlich alles das, was er thun kann. Es entspricht darum ebenso genau dieser Logik, wenn wir sagen: Gott kann nur das thun, was er wirklich thut. Wer mit einem derartig ausgeführten Beweise einverstanden ist, der möge zusehen, wie er fährt.

Eine weitere Merkwürdigkeit, die wir hier verzeichnen müssen, ist die, daß auf einmal die Allmacht Gottes in das Feld geführt wird, wo die Schwierigkeit sich als schier unüberwindlich darstellt, während man

sie dort, wo sie sich von selber ergibt, frischweg in Abrede stellt. Der Autor hat vielleicht schon einmal etwas vom Objekte des Willens gehört. Nach der Lehre des hl. Thomas bildet das *bonum apprehensum* den eigentlichen Gegenstand des Willens. *Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso. Unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Summ. theol. 1. p. q. 80. a. 2. Appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. 1. c. ad 1. — Bonum intellectum movet voluntatem. ib. q. 82. a. 3. ad 2.* — Diese Ansicht findet sich zum mindesten an dreißig Stellen. Ferner besteht nach dem hl. Thomas das Wesen des Willens, wie überhaupt jedes Strebevermögens, in nichts anderem als in der Neigung, welche einer Form folgt. Wenn also P. Frins erklärt, Gott könne den Willen gegen das Urteil der Vernunft bewegen, so heißt das mit andern Worten, Gott könne den Willen zu keinem Objekte neigen. Allein das Wesen des Willens besteht in der Neigung zu einem Objekte, nämlich zu der vom Verstande dargestellten Form. Gott kann also bewirken, daß das Nichts Objekt des Willens sei und der Wille sich zu dem Nichts neige, während doch der Wille wesentlich in der Neigung zu dem erkannten Gut besteht. Ob Gott dies alles kann? Ob seine Allmacht so weit reicht?

Dafür aber kann Gott den Willen der Natur und Neigung desselben entsprechend bewegen. Da nun der Wille sich hier auf Erden zu gar keinem Objekte in *Concreto* mit Notwendigkeit, sondern zu jedem mit voller Freiheit neigt, so kann Gott ihn dieser seiner Neigung entsprechend bewegen. Aber gerade das ist es, was die Molinisten einstimmig bestreiten. Für eine Bewegung dieser Art besitzt Gott keine Macht, während er die früher genannten Widersprüche zu bewirken vermag, den Willen zwingen kann!

Was P. Frins den hl. Thomas an der genannten Stelle sagen läßt, ist natürlich weiter nichts als die offene Unwahrheit. *Quantumcunque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud. Coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita ut prima aufertur, et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio.* — Wer aus dieser Stelle der Wahrheit gemäß herauszubringen vermag, daß Gott den Willen anders bewegen könne, als das natürliche Verhältnis des Willens zu dem Urteile der Vernunft es beansprucht, dessen Scharfsinn verdient in der That alle Bewunderung. Von welcher Neigung spricht denn hier der hl. Thomas? Etwa von der natürlichen? Dann kann die Natur sich ganz nach Belieben unter der Einwirkung Gottes ändern. Denn der englische Lehrer sagt hier, daß der einen Neigung eine andere folge. Wie viele natürliche Neigungen besitzt denn der Wille? Der Wille als Wille hat nur eine natürliche Neigung, nämlich die freie. Folgt dieser freien natürlichen Neigung eine andere, die notwendige, so hört der Wille auf Wille zu sein. Ob die Allmacht Gottes das zu stande bringt? Es wäre jedenfalls die nämliche Allmacht, die aus Nabuchodonosor ein Tier gemacht hat, wie uns ein Schriftsteller einmal versicherte.

9°. Die „Thomisten“ behaupten indessen auch noch etwas anderes,

nämlich, daß es einen Widerspruch in sich schliesse, wenn der von Gott nicht physisch vorherbewegte und vorherbestimmte Wille thatsächlich in den Akt überginge. „Aut e contra non est ita praemota et praedeterminata physice a Deo, et sic repugnat, quominus in illum actum revera transeat.“ So P. Frins S. 17 im Texte. In der Anmerkung dagegen wird sofort, wie das im litterarischen Leben schon öfters vorzukommen pflegt, eine kleine Veränderung oder Unterstellung versucht. Es heisst daselbst: „alteram partem doctrinae Thomisticae, voluntatem, quando a Deo praemota et praedeterminata physice ad actum non sit, non posse revera elicere actum, fatentur et docent Thomistae planissimis verbis ut doctrinam certissimam et principalem.“

Im Texte lautet also die Doktrin der „Thomisten“: es ist ein Widerspruch, daß der Wille ohne die *praemotio physica* thatsächlich in den Akt übergehe; in der Anmerkung dagegen: daß er thatsächlich in den Akt übergehen könne. Das eine Mal wird der thatsächliche Akt, das andere Mal die Potenz für diesen Akt geleugnet. Dies aber sind für die Molinisten, wie es scheint, vollkommen identische Dinge. Unser Autor beruft sich auf Bannes, der sagt: *nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata*. Der Autor hätte sich übrigens auf den hl. Thomas selber stützen können, und sein Argument hätte damit ein viel größeres Gewicht. Und in der That erklärt der englische Lehrer ganz ausdrücklich, daß keine passive Potenz in den Akt übergehen könne, es sei denn, sie besäße die Form ihres Aktiven. Anderswo lehrt er, nichts bewege, aufser insofern es sich in *actu*, und nichts werde bewegt, aufser insofern es sich in der Potenz befindet. Und diese beiden könnten nicht zugleich und unter dem nämlichen Gesichtspunkte einem Substrate innewohnen. *Nihil movet, nisi secundum quod est in actu, nec movetur, nisi secundum quod est in potentia*. Et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. I. Sent. d. 8. q. 3. a. 1. ad 3. Hierher gehören noch andere ähnliche Aussprüche des englischen Lehrers, wie: *de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu*. Summ. theol. 1. p. q. 2. a. 3. — *Omne quod quandoque est agens in potentia, et quandoque in actu indiget moveri ab aliquo movente*. Necesse est ergo quod (voluntas) ab aliquo moveatur ad volendum. Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 4. — *Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo*. l. c. q. 109. a. 1. u. s. w. Ganz dasselbe sagen nun auch die vom Autor noch angeführten „Thomisten“: Alvarez, Nazarius und alle übrigen, die er noch aufzufinden imstande ist.

Was wird demnach vom hl. Thomas und den „Thomisten“ bestritten? Vielleicht die wirkliche, reale Fähigkeit oder Potenz für den Akt? In keiner Weise. Denn die Potenz selber ist ihrem ganzen Wesen nach nichts anderes als eine Qualität des Geschöpfes, die sich auf einen Akt bezieht. In ordine operativo ist somit die Potenz nichts anderes als das Princip für eine Thätigkeit. *Esse in potentia nihil aliud est quam ordinari in actum*. S. Thom. Quaest. disp. de malo q. 1. a. 2. — *In hoc consistit ratio potentiae, ut sit proximum principium operis*. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. ad 2. — *Potentia importat rationem principii actionis*. ib. d. 42. q. 1. a. 1. ad 2. — *Omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiae rationem*. Quaest. disp. de potentia. q. 2. a. 1. — Die Potenzen der Seele, der Verstand und Wille, bilden bekanntlich *accidentia propria* der Seele, sind somit

unverlierbar und unzerstörbar. Da indessen die Potenzen der Kreaturen von Natur aus passive, nicht aktive Potenzen sind, der Wille manchmal in actu, manchmal in der Potenz sich befindet und jeder Akt der Potenz entsprechen muß, so entspricht dem Willen in der Potenz eine Thätigkeit in der Potenz oder der Möglichkeit nach; dem Willen in actu dagegen die Thätigkeit in actu, in der Wirklichkeit. *Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficientis et imperfectum. . . . Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. — Unumquodque agit, secundum quod est actu; unumquodque patitur, secundum quod est in potentia.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 1. c. et ad 1.

Und warum entspricht dem Willen in der Potenz bloß eine Thätigkeit der Möglichkeit nach, nicht aber eine solche in der Wirklichkeit? Weil die Thätigkeit der Wirklichkeit nach vornehmer ist als die Potenz. Es wäre somit kein richtiges Verhältniß vorhanden zwischen der Potenz und der Thätigkeit. Dies trifft bei allen Kreaturen zu. „*Quandocunque actus est aliud a potentia, oportet, quod actus sit nobilior potentia.*“ S. Thom. 1. c. ad 2. — Dieses Mißverhältniß nun zwischen dem Willen in der Potenz und der Thätigkeit in der Wirklichkeit muß auf irgend eine Weise behoben werden. Und dies geschieht dadurch, daß der Wille in der Potenz durch die *praemotio physica* in den Willen in actu versetzt wird. Dann entspricht ihm die Thätigkeit in actu. Noch ein anderer Umstand steht im Wege, daß dem Willen in der Potenz eine Thätigkeit in der Wirklichkeit entspräche. Der Wille in der Potenz ist nämlich ganz und gar unbestimmt; die Thätigkeit in der Wirklichkeit dagegen macht etwas sehr Bestimmtes aus. Das völlig Unbestimmte aber steht nicht im richtigen Verhältnisse zu dem durchaus Bestimmten. Daher kann dem Willen in der Potenz nicht die wirkliche Thätigkeit, sondern nur die mögliche entsprechen.

Dagegen läßt sich nun ein Zweifaches einwenden. Zum ersten scheint der Umstand, daß die Thätigkeit vollkommener, vornehmer, nobilior sei, wie der hl. Thomas sagt, nicht zu beweisen, daß die wirkliche Thätigkeit dem Willen in der Potenz keineswegs entsprechen könnte. Denn der Akt, die Form ist ja stets vollkommener, vornehmer als die Potenz. Nun bildet aber die Thätigkeit den Akt, die Form der Potenz, also des Willens in der Potenz. Als *Accidens* inhäriert die Thätigkeit dem Willen, und dieser verhält sich daher wie die Potenz, kann folglich nicht gleich vornehm sein mit der Thätigkeit. Das Substrat als Substrat ist ja immer weniger vornehm als das, was diesem Substrat inhäriert. Zum zweiten läßt sich dagegen geltend machen, daß der Wille in der Potenz allerdings unbestimmt genannt werden müsse, allein, daß er gerade durch seine Thätigkeit selber bestimmt werde.

Darauf haben wir eine ganz einfache Antwort. Diese zwei Einwürfe hätten ihre volle Bedeutung, wäre der Willensakt, die Thätigkeit des Willens nicht ein Effekt, eine Wirkung des Willens in actu, träte diese Thätigkeit nicht aus dem Willen in actu heraus. Denn nie darf ein Effekt, eine Wirkung vornehmer sein als die eigene Ursache, so oft es sich um die Hauptursache, nicht um die instrumentale handelt. *Duplex ex causa. Una principalis, quae agit*

per propriam formam. Et haec est nobilior quam effectus, in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio. Et hanc non oportet nobiliorem esse effectui. S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 4. a. 1. ad 15. — Nobilius est aliquid in causa principali quam in effectui, non autem in causa instrumentali. ib. a. 3. ad 5. Vergl. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 1. ad 3. — ib. d. 14. q. 2. a. 2. ad 2. — Wird nun von der praemotio physica abgesehen, so bildet offenbar der Wille die Hauptursache, die causa principalis, seiner eigenen Thätigkeit, wie es ja die Molinisten ausdrücklich behaupten. Allein diese Thätigkeit ist vornehmer als der Wille in der Potenz, und doch muß der Wille die Ursache dieser Thätigkeit ausmachen. Der Widerspruch liegt somit darin, daß der Wille etwas Vornehmeres soll hervorbringen können, als er selber ist, während er doch die Ursache dieses Vornehmeren ausmacht. Diese Schwierigkeit oder dieser Widerspruch ist allerdings auch dann noch vorhanden, wenn der Wille nicht in der Potenz, sondern in actu gedacht wird. Denn auch dann ist und bleibt die Thätigkeit als Accidens etwas „Vornehmeres“ als der Wille in actu. Wir geben dies unbedingt zu. Dies bildet eben einen Beweis mehr für uns, die wir behaupten, daß der Wille seine Thätigkeit nicht als Hauptursache, sondern als instrumentale und in virtute divina setzt, somit von Gott prämoviert sein muß. Daß aber die Thätigkeit etwas „Vornehmeres“ ist als der Wille in der Potenz, darüber kann ein Zweifel nicht aufkommen. Das ens in actu ist vornehmer als das ens in potentia.

Auf den zweiten Einwurf, daß die Thätigkeit den Willen selber bestimme und als Ursache formell konstituiere, bemerken wir folgendes: es ist unmöglich und ein heller Widerspruch, daß die Thätigkeit des Willens dies zustande bringe. Der Beweis dafür ist einfach. Die Thätigkeit bildet einen Effekt, eine Wirkung der aktiven Potenz. Sie ist somit wenigstens der Natur nach später als die aktive Potenz oder ihre Ursache. Diese Thätigkeit nun ist etwas durchaus Bestimmtes, die Potenz selber, der Wille, wird als etwas Unbestimmtes angenommen, das erst durch die Thätigkeit bestimmt werden soll. Wie kann nun etwas ganz und gar Bestimmtes aus einem völlig Unbestimmten als Wirkung aus seiner Ursache heraustreten? Das ist ein arger Widerspruch. 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. S. Thom. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. Eine bestimmte Wirkung kann niemals aus einer unbestimmten Ursache hervorgehen. Ebenso wenig kann das Bestimmte, welches später ist, etwas Früheres bestimmen oder als Bestimmtes innerlich konstituieren. Das Bestimmende ist stets der Natur nach früher als das, was bestimmt wird. Die Thätigkeit des Willens müßte somit der Natur nach früher sein als der Wille. Allein, dann ist diese Thätigkeit keine Wirkung, kein Effekt des Willens, weil jeder Effekt der Natur nach später ist als seine Ursache.

Was lehren demnach der hl. Thomas und die „Thomisten“ einstimmig mit Bezug auf den Willen, der von Gott nicht vorherbewegt und vorherbestimmt ist? Sie sagen folgendes:

a) Der Verstand und Wille des Menschen sind zwei reale Fähigkeiten, Vermögen oder Potenzen, die als solche eine

transcendentale Beziehung zu der Thätigkeit haben, für die Thätigkeit bestimmt sind. Diese Fähigkeiten oder Potenzen sind unzerstörbar und unverlierbar. *Potentia, secundum quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur. Et per consequens oportet, quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 3.

b) Diese Fähigkeiten oder Potenzen erstrecken sich auf alles Seiende und sogar auf das Nicht-Seiende. Daher kann der Verstand dem Willen alles Seiende, aber auch das Nicht-Seiende, die Unthätigkeit als ein Gut vorstellen, welches dann der Wille begehrt oder nicht begehrt, auswählt. Die Unthätigkeit bildet nicht an und für sich ein Gut, so daß sie um ihrer selbst willen erstrebenswert wäre. Denn die Kreatur, zumal der Mensch, ist der Thätigkeit wegen da. Diese Thätigkeit ist entweder selber der Zweck oder wenigstens das Mittel zu dem Zwecke, dem Endziele. Die Unthätigkeit kann somit niemals Zweck oder Ziel, sie kann nur Mittel zu dem Zwecke sein. Darum fällt sie unter die Auswahl, die *electio* des Willens. Der Vorzug und die Freiheit, dieses Privilegium des Menschen, besteht keineswegs in der Unthätigkeit als solcher, denn in diesem Falle wäre der Mensch schlechter daran als die übrigen Kreaturen, deren Zweck und Ziel die Thätigkeit bildet; nein, der Vorzug des Menschen besteht neben andern darin, daß er die Unthätigkeit als ein Mittel zu dem Zwecke und insofern als ein Gut „auswählen“ kann. *Tendit enim in divinam similitudo res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae. — Tunc maxime perfectum est unumquodque, quando potest alterum sibi simile facere. Illud enim perfecte lucet, quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum, ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.* S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 21. — *Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio vel est aliquid, ad quod per operationem pervenitur.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 73. a. 1. — *Unumquodque in tantum perfectum est, in quantum est actu. Nam potentia sine actu imperfecta est. . . . Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis. Unde et actus secundus a Philosopho nominatur. Et inde est, quod in aliis rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem.* ib. 1. 2. q. 3. a. 2. — *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.* ib. q. 6. a. 3. — *Aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat vel non fiat. Unde etiam non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle et non velle.* ib. q. 71. a. 5. ad 2. — Wollten wir demnach die Unthätigkeit des Willens als solche zu den Vorzügen der

menschlichen Freiheit rechnen, so würden wir sehr irren. Passiv sein bildet keinen Vorzug, sondern eine Unvollkommenheit für ein jedes Geschöpf. Der Vorzug des Menschen besteht vielmehr darin, daß er die Unthätigkeit als Mittel zu dem Zwecke wählen kann. Allein wählen kann er nur durch einen Akt, durch eine Thätigkeit.

c) Leider ist der Mensch, wie jede Kreatur, von Natur aus mit dieser Unvollkommenheit behaftet. Der Wille des Menschen ist zwar manchmal thätig, ein *agens in actu*, manchmal dagegen unthätig, ein *agens in potentia*. Beständig in *actu* und thätig ist nur der Wille Gottes. Von Natur aus, oder wenn es auf ihn allein ankommt, ist und bleibt er unthätig, ein *agens in potentia*. Gott hat den Kreaturen bei der Schöpfung zwar die substantielle Form und verschiedene Fähigkeiten oder Potenzen gegeben, wodurch sie thätig sein können, die das *principium radicale* und *proximum* für die Thätigkeit bilden. Allein die Kreaturen sind durch diese beiden Principe nicht schon *eo ipso* ein *agens in actu*, sondern bleiben immerhin noch ein *agens in potentia*. Den besten Beweis dafür liefert der Mensch, der trotz der substantiellen Form als dem *principium radicale* und den Potenzen des Verstandes und Willens als dem *principium proximum* der Thätigkeit dennoch manchmal nicht thätig ist. Wären diese beiden Principe für sich selber ausreichend, um thätig zu sein, so müßte der Wille sich unausgesetzt in Thätigkeit befinden, weil der Mensch dieselben stets besitzt. Genügen diese zwei Principe, so ist der Wille von Natur aus eine aktive Potenz oder ein *agens in actu*. Wie kommt es aber dann, daß er, wie die Erfahrung lehrt, manchmal nur ein *agens in potentia* ist? Ohne Unterbrechung ein *agens in actu* ist Gott, und zwar er ganz allein.

Die Molinisten, wie P. Kleutgen, scheinen nach dem früher Gesagten an ein Hindernis zu denken, so daß der Wille in *potentia* ist, solange ein Hindernis im Wege steht. Wird dieses Hindernis entfernt, so wird der Wille ohne weiteres wieder ein *agens in actu*, und es folgt damit zugleich eine Thätigkeit. — Allein damit sind die Schwierigkeiten keineswegs behoben. Denn zunächst sind wir uns dessen gar nicht bewußt, daß unserm Willen stets ein Hindernis entgegenstehe. Somit stützt sich die Theorie vom Hindernisse auf eine leere Behauptung. Zweitens aber weiß der Wille nicht bloß von einem Hindernisse absolut nichts, sondern er kennt überhaupt kein Hindernis. Jedes Hindernis müßte ihn ja in eine widernatürliche, in eine Zwangslage versetzen. Allein der Wille läßt sich in gar keiner Weise zwingen. Nicht einmal Gott, noch viel weniger eine Kreatur, bringt dies je zustande. *Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcunque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio; et ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a. 8. — Quantum ad ipsum proprium actum voluntatis non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est*

ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 6. a. 4.

Ist der Wille in Wahrheit eine aktive Potenz oder eine potentia in actu schon von Natur aus und wird er an seiner Thätigkeit gehindert, so haben wir unvermeidlich den Zwang und die Gewalt vor uns. Die potentia in actu geht sofort in Thätigkeit über, ist bloß der Natur nach früher, der Zeit nach aber zugleich mit ihrer Thätigkeit, außer, sie würde daran gehindert. Nun aber kann der Wille gar nicht gehindert werden. Mit dieser Erklärung kommen wir somit durchaus nicht zurecht, erklären wir durchaus nicht, warum der Wille sich manchmal bloß in der Potenz befindet.

Drittens endlich, wollten wir auch zugeben, der Wille würde manchmal gehindert, indem der Verstand seine Aufmerksamkeit vom Gegenstande des Willens gerade abgezogen hat, so trifft doch dies keineswegs stets zu. Überdies kann man diesen Zustand nicht ein Hindernis nennen, denn der Wille bewegt auch den Verstand und veranlaßt ihn, seine Aufmerksamkeit von andern Dingen abzulenken und dem Gegenstande des Willens zuzuwenden. *Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus praeter vires naturales vegetativae partis.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 82. a. 4. — *Homo ex necessitate appetit beatitudinem quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia et ipsi actus intellectus est voluntatis particulares sunt.* Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. — *Potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum.* l. c. ad 7. — Worin liegt also der Grund, daß der Wille manchmal nicht thätig, bloß ein agens in potentia ist? Woher kommt es, daß der Wille zwar immer die Fähigkeit, die Potenz für seine Thätigkeit besitzt und trotzdem nicht ununterbrochen sich in Thätigkeit befindet?

d) Die Molinisten sagen zweitens, dies komme her von der Selbstbestimmung des Willens. Der Wille könne sich nämlich auch für die Unthätigkeit, für das non agere bestimmen. Infolgedessen bleibe er manchmal in der Potenz, bilde er manchmal ein agens in potentia. Dies ist sehr wahr, trifft aber den Kernpunkt der Schwierigkeit nicht. Denn diese Selbstbestimmung für die Unthätigkeit, für das non agere, setzt einen Akt, einen actus electivus des Willens voraus. Nun befindet sich aber der Wille manchmal auch nicht in actu, ist er auch nicht ein agens in actu mit Bezug auf diesen actus electivus für die Unthätigkeit. Wie kommt also der Wille als agens in potentia hinsichtlich dieses Aktes, wodurch er das non agere auswählt, aus dem Zustande der Potenz, des agens in potentia, in den Zustand des agens in actu hinüber? Der Wille ist ja, wie S. Thomas ausdrücklich bemerkt, manchmal eligens in potentia? *Voluntas, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu.* S. Thom. Quaest. disp. de malo. q. 6. a. un. ad 17. Es unterliegt doch nicht dem mindesten Zweifel, daß der Wille auch mit Bezug auf die electio der Unthätigkeit, des non agere, manchmal bloß ein agens in potentia, nicht aber ein agens in actu ist. Wie und wodurch wird er nun in dieser Hinsicht ein agens in actu, actu eligens „non agere“?

Der Wille wird dies durch das Übermaß der Selbstbestimmungs-

fähigkeit, antwortet uns P. Pesch. Allein die Worte „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit“ schliessen die Schwierigkeit ein, anstatt sie zu lösen. Die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, ist durchaus nicht identisch mit der wirklichen Selbstbestimmung. Wir können dieser „Fähigkeit“ ein noch größeres „Übermafs“ zuerkennen, als P. Pesch gethan hat; die „Fähigkeit“ bleibt trotz des denkbar möglichsten „Übermafses“, „Fähigkeit“, voluntas in potentia, und weiter nichts. Die „Fähigkeit“, sich selber zu bestimmen, ist weder identisch mit der wirklichen Selbstbestimmung, noch folgt diese letztere ohne weiteres aus der erstern. Von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, a potentia ad actum non valet illatio. Und doch zieht P. Pesch ohne alles Bedenken diese Schlussfolgerung. Der Wille kann sich selber bestimmen, er besitzt ein „Übermafs“ der Selbstbestimmungsfähigkeit; folglich bestimmt er sich ganz allein selber. Damit, und freilich auch mit sich selber im schreiendsten Widerspruch, schreibt dann P. Pesch a. a. O. S. 365 folgendes: „Überdenken wir nämlich die Wirksamkeit der Dinge, so werden wir uns bald davon überzeugen, dafs ein jedes Wesen nur dann zu aktueller Wirksamkeit übergeht, wenn es von einem andern bereits in Wirksamkeit befindlichen Wesen dazu irgendwie erregt wird. Quidquid movetur, ab alio movetur. Nicht einmal die Lebewesen, denen man doch eine „Selbstbewegung“ zuschreibt, können in Thätigkeit übertreten, wenn sie nicht in irgend einer Weise eine Einwirkung erfahren. Ohne Frage können Dinge, welche verändert werden, in dieser ihrer Veränderung selbst mitthätig sein, aber zugleich hängen sie in solcher Thätigkeit von andern ab und vermögen nicht schlechthin sich durch sich allein zu verändern. Kein Vermögen kann also durch sich allein aus dem Zustande des blofsen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen. Denn wenn es die Bestimmtheit, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so mufs es jetzt, da es sie hervorbringt, eben hierzu bestimmt worden und also bereits eine Änderung eingetreten sein. Also auch in dieser Hinsicht ist jede Naturkraft einer Ergänzung bedürftig. Es mufs irgend etwas geschehen, was sie zur Wirksamkeit veranlasse. Der hl. Thomas spricht von einer „Applicatio virtutis ad agendum.“ Was mufs nun eigentlich geschehen? „Ein jedes Naturvorkommnis weist über seine nächste Ursache zurück auf eine frühere, welche die nächste zur Thätigkeit veranlafste; und die frühere weist auf eine andere noch frühere u. s. w. Und so gelangen wir an der Kette der Naturwirkungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, welcher im Anfange der Zeiten die geschaffenen Dinge in Wirksamkeit setzte, indem er in irgend einer primitiven Form Bewegung veranlafste und so die Maschine in Gang brachte. Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausflufs, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfange in die Welt hineingelegt hat. Dies ist die physische, von Gott ausgehende Prämotion, welche jede geschöpfliche Thätigkeit mitverursacht. Dieselbe ist nicht so zu fassen, als müfste Gott der Herr einer jeden Wirkursache noch einen besondern Puff geben, welcher sie zu ihrer Wirksamkeit bestimmte. Nein; eines solchen speciellen, unmittelbar von Gott ausgehenden Anstofses bedarf es nicht; die Bestimmtheit liegt in der Wirkursache ganz und gar vor. Wie der Schöpfer den Dingen ein Selbstsein verliehen hat, so hat er ihnen auch ein Selbstwirken gewährt.

Bei ihrem Wirken bringen die Dinge jene Bestimmtheit zum Ausdruck, welche in der ihnen eigentümlichen Strebigkeit liegt. Sofern diese Strebigkeit eine natürliche ist, trägt der Effekt das Gepräge der Naturnotwendigkeit, wie solche vom Urheber der Natur fixiert worden; ist die Strebigkeit eine freie wie beim Menschen, so muß die Bestimmtheit des Effektes aus dem Übermaße der inneren Selbstbestimmungsfähigkeit herfließen, mit welcher der Schöpfer die freie Kreatur begabt hat, damit sie ein Bild der Gottheit sei.“

In dieser Darlegung sind viele Dinge ganz einfach nicht mehr verständlich. Beginnen wir zunächst mit den Naturdingen. Gott hat im Anfange der Zeiten die Dinge in Wirksamkeit gesetzt, indem er in irgend einer primitiven Form Bewegung veranlafte. Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausfluß jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfange in die Welt hineingelegt hat.

Daraus geht hervor, daß Gott zwar im Anfange der Welt auf die Kreaturen einen Einfluß ausübte, indem er die „Maschine“ in Gang brachte, seitdem aber nicht mehr auf die Naturdinge wirkt, die Naturdinge in Bewegung setzt. Dann sind die Naturdinge vom Anfange der Welt an beständig in actu, ein jedes derselben bildet ununterbrochen ein agens, eine potentia in actu, niemals aber ein agens in potentia. Aus diesem agens in actu tritt darum auch unausgesetzt die Thätigkeit heraus. Ist dies richtig, dann bedarf es allerdings keiner praemotio physica mehr für die gegenwärtige Thätigkeit der Naturdinge. In dieser Beziehung überdies noch annehmen, daß Gott jeder Ursache eigens einen Puff geben müsse, wäre ohne Frage unvernünftig. Zum Glücke war auch noch kein Mensch so unvernünftig, dies zu behaupten. Der Autor kämpft darum gegen Feinde, die gar nicht existieren. Die „Thomisten“ fordern einen besondern „Puff“ für jenes Naturding, welches bloß agens in potentia, nicht aber agens in actu ist. Hat aber Gott am Anfange der Welt nicht ein potentiell, sondern ein aktuelles Bewegungsquantum in die Welt hineinlegt, so sind, wie gesagt, die Naturdinge ohne irgend eine Unterbrechung in actu oder agens in actu. Dann aber genügt vollständig der Simultankonkurs. Die „Thomisten“ folgern die praemotio physica, den „Puff“ dazu, damit das agens in potentia ein agens in actu werde. So lange das Naturding ein agens in potentia ist, besitzt es zwar die Fähigkeit zu einer Thätigkeit, allein aus dieser bloßen Fähigkeit kann nach dem früher Gesagten keine wirkliche Thätigkeit heraustreten. Die bloße Fähigkeit ist allerdings eine mögliche, sie kann aber nicht die wirkliche Ursache des Effektes, der Thätigkeit sein. „Kein Vermögen kann also durch sich allein aus dem Zustande des bloßen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen.“ So erklären die Molinisten selber. Und etwas anderes sagen die „Thomisten“ auch nicht.

Ist nun aber die Theorie des Autors vom aktuellen Bewegungsquantum, welches Gott am Anfange der Welt in dieselbe hineingelegt hat, so daß die Naturdinge von jener Zeit an unausgesetzt agens oder potentia in actu sind, auch in Wahrheit eine begründete? Wir müssen es verneinen und zwar gestützt auf die Doktrin des Autors selber. „Denn, wenn es (das Vermögen) die Bestimmung, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es sie hervorbringt, eben hierzu

bestimmt worden und also bereits eine Änderung eingetreten sein.“ Wenn also ein Ding, ein Vermögen, bis dahin die Bestimmung, einen Zustand, eine Eigenschaft nicht hervorbrachte, während es doch konnte, jetzt aber dieselben hervorbringt, so war es früher dazu offenbar nur in der Potenz, also ein *agens in potentia*, nicht ein *agens in actu*. Ein *agens in actu* nennt man es ausschliesslich dann, wenn es etwas, eine Thätigkeit hervorbringt. Nun aber gibt der Autor ja selber zu, daß die Vermögen manchmal etwas hervorbringen konnten, aber nicht hervorbrachten, jetzt aber hervorbringen. Damit ist bewiesen, daß die Naturdinge manchmal bloß *agens in potentia* sind. Und so verhält es sich in der That. Auch die Naturdinge sind nicht immer in Thätigkeit, sondern sie „ruhen“ manchmal, bilden somit in diesem Zustande bloß ein *agens in potentia*. Überdies vermögen sie nicht zugleich oder auf einmal mehr als numerisch eine Thätigkeit auszuführen. Während sie also die eine setzen, sind sie für die zweite, dritte und so fort bloß in der Potenz oder *agens in potentia*. Sollten sie die zweite, dritte Thätigkeit vollziehen, so müssen sie früher dazu bestimmt, aus dem Zustande der Potenz herausgeführt, ein *agens in actu* werden. Sie bedürfen demnach in dieser Beziehung der *praemotio physica*. Die *praemotio* am Anfange der Welt genügt durchaus nicht, weil die Naturdinge manchmal auch jetzt bloß *agens in potentia*, nicht *agens in actu* sind. Die *praemotio physica* muß dann gegeben werden, wenn das *agens in potentia* ein *agens in actu* werden soll. Dies war aber nicht allein am Anfange der Welt der Fall, sondern auch jetzt noch, weil die Naturdinge auch jetzt noch vielfach bloß *agens in potentia* sind. Ganz richtig bemerkt darum der Autor a. a. O. B. I. S. 617: „So kann doch dieses Vermögen niemals ganz von selber aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung übergehen.“ Die *praemotio physica* Gottes ist demnach so oft notwendig, als die Naturdinge mit Bezug auf ihre Thätigkeit sich in dem Zustande der „Ruhe“ befinden, bloß der Möglichkeit nach, nicht in der Wirklichkeit thätig sind. Aus diesem Zustande können die Naturdinge nur durch die *praemotio physica* herauskommen.

„Dies ist nicht der Fall,“ entgegnet uns P. Pesch, „sondern dieses bewirken ‚die zahllosen Mitglieder‘, die spätere Ursache wird von der frühern und diese frühere von einer noch frühern zu der Thätigkeit veranlaßt.“ Wir wollen einstweilen zugeben, es sei dem also; es handle sich hier nicht um die höhere Ursache der Ordnung nach, sondern um die frühere der Zeit nach. Wodurch veranlaßt denn die frühere Ursache die spätere zu einer Thätigkeit. „Durch die Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Anfange in die Welt hineingelegt hat“; antwortet P. Pesch. Was ist nun dieses Bewegungsquantum? Aus allem geht hervor, daß der Autor hier an die natürlichen Kräfte und Thätigkeiten der Naturdinge denkt. Allein zwei Seiten früher hat er die Wahrheit gesagt, die er hier wieder zu verleugnen scheint. Es heißt nämlich a. a. O. II. B. S. 364: „Beachten wir das, was thätig ist, so treten die Naturagentien als das bestimmende Moment hervor; beachten wir dagegen die Hervorbringungskraft, welche sich bei den Werken bethätigt, so liegt das Hauptmoment in dem göttlichen Wirken, denn nur in der Kraft Gottes vermag eine Kreatur einem Effekte das Sein zu verleihen. Das ist in der That die Wahrheit, das die Lehre des hl. Thomas. *Nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei*. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. — *Omne operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale*,

vel secundum esse accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute Dei. . . . Deus principaliter est causa cujuslibet actionis, quam etiam causae secundae agentes. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 67. Vergl. c. 66. — Der hl. Thomas bemerkt, das Instrument sei einigermaßen die Ursache des von der causa principalis hervorgerufenen Effektes, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae, sicut dolabra non est causa artificatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur et eam quoquo modo participat. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. Vergl. q. 27. de veritate. a. 3. — Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 21. — Potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum. A. a. O. de pot.

Wir bemerken hier ausdrücklich, daß alle diese Stellen des heil. Thomas im Buche des P. Pesch, S. 364 und 365 stehen. Natürlich könnte man diesen noch ungezählte andere beifügen, allein die genannten reichen vollkommen aus. Was ist nun diese Kraft Gottes in den Naturdingen? Darauf gibt uns P. Pesch keine Antwort. Der Autor spricht zwar von einem „Ausflusse, von einer Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfang in die Welt hineingelegt hat“, verschweigt aber wohlweislich, was dieser Ausfluß, diese Auswirkung ist, und zumal, wodurch sie zustande kommt. Dazu kommt noch die sonderbare Ansicht, daß diese Kraft Gottes der Ausfluß, die Auswirkung eines „Bewegungsquantums“ sein soll. Es wird also nichts übrig bleiben, ob die Molinisten wollen oder nicht, als zu sagen, diese Kraft Gottes, von welcher der hl. Thomas fortwährend spricht, sei nichts anderes als eine von Gott der Kreatur vorübergehend mitgeteilte Form oder Kraft. Diese Form hat aber Gott nicht bloß am Anfange der Welt den Kreaturen mitgeteilt, sondern auch jetzt noch teilt er sie mit, so oft ein Naturding aus dem Zustande der „Ruhe“, der Potenz, in den Zustand der Thätigkeit übertritt, agens oder potentia in actu wird. Daß hier nicht von einer natürlichen, den Naturdingen am Anfange der Welt von Gott mitgeteilten Form oder Kraft die Rede sein könne, sagt uns der hl. Thomas ganz ausdrücklich. Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, ut operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 7.

Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, daß Gott jenes primitive Bewegungsquantum mit den Eigenschaften und Wirkungen, die P. Pesch ihm zuschreibt, gar nicht in die Welt hineinlegen konnte. Er hätte damit die Naturdinge zu dem „universale essendi principium“, mit andern

Worten, zu Gott machen müssen. Allein Gott kann man nicht machen. Das bringt selbst Gott nicht zustande. Wenn demnach P. Pesch für seine Theorie vom Bewegungsquantum, welches Gott am Anfange der Welt in die Welt hineingelegt hat, sich auf eben diesen Artikel des hl. Thomas beruft, so haben wir es nicht mehr mit einem Irrtum, sondern mit einer offenen Unwahrheit des Autors zu thun.

Nun kommen wir zu dem „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit“ im Menschen. Die Fähigkeit der Selbstbestimmung besagt ihrem Wesen nach nichts anderes als die Potenz, die Möglichkeit, sich selber zu bestimmen. Wodurch wird nun diese Fähigkeit oder Potenz, diese Möglichkeit zu der Wirklichkeit? Durch das „Übermafs“, sagt uns P. Pesch. Das ist ein heller Widerspruch. Man kann die Möglichkeit ins Ungemessene vermehren, und es wird daraus ewig nie eine Wirklichkeit. Der Wille in der Potenz als *agens in potentia* unterscheidet sich real vom Willen in *actu*, als *agens in actu*. Daher verlangt selbst P. Kleutgen eine Veränderung in jener Potenz, welche früher einen Effekt hervorbringen konnte, aber nicht hervorbrachte, jetzt aber einen solchen hervorbringt. Diese Veränderung kann nur in einer Realität, in einem Gut bestehen, denn es ist offenbar besser, wenn der Wille sich in *actu*, als wenn er sich in der Potenz befindet. Als Wille in *actu* bildet er die Ursache eines Effektes, der Thätigkeit. Die Ursache aber bedeutet ihrem innersten Wesen nach eine Vollkommenheit. Darum erklärt der hl. Thomas: *Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 21*, alle Kreaturen strebten dadurch Gott ähnlich zu werden, daß sie die Ursache für anderes abgeben. Damit ist bewiesen, daß der Wille in *actu*, als *agens in actu*, etwas, ein Gut besitzt, welches dem Willen in der Potenz nicht zukommt. Somit unterscheidet sich der Wille in der Potenz durch eine Realität vom Willen in *actu*. Woher hat nun der Wille in *actu* diese Realität? Aus dem Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit, antwortet P. Pesch. Dann gibt sich also der Wille selber eine Vollkommenheit, die er früher, als er Wille in der Potenz war, nicht hatte. Wie viele Mönchhausen gibt es dann nicht in der Welt! Oder besitzt vielleicht der Wille diese Vollkommenheit stets? Dann ist er immer, ohne Unterbrechung in *actu* und nicht, wie der hl. Thomas und die Erfahrung lehren, *quandoque in potentia*. Läßt es sich nun einmal nicht in Abrede stellen, daß der Wille manchmal blofs die Fähigkeit besitzt, thätig zu sein, also ein *agens in potentia* ist, wodurch wird er ein *agens in actu*? Wer führt ihn aus diesem Zustande der Potenz heraus? Wie wenig das grösste „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit“ dies zustande bringen könne, sagt uns der hl. Thomas. Allerdings gilt dieser Ausspruch des englischen Lehrers nicht allein vom Willen, sondern auch von den Naturdingen überhaupt. Dadurch kommt das „Bewegungsquantum“ des P. Pesch dorthin, wohin es vom Anfange an schon gehörte: in die Rumpelkammer. *Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus coeleste. Unde quantumcunque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem coelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo 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. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Summ. theol. 1. 2. q. 109. a. 1. — Creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat. Et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. ad 10.



DER BEWEIS DES ARISTOTELES FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

Von Dr. E. ROLFES.



Über keinen Bestandteil der Weltauffassung des Aristoteles, wenn man die verwandte Frage vom Ursprung der Seele mit- einbezieht, ist vielleicht mehr gestritten worden, als über seine Stellung zur Frage von der Unsterblichkeit. Während sonst betreffs der grundlegenden aristotelischen Ideen wenigstens die Scholastik vielfach eine einheitliche Auffassung und Deutung vertritt, ist dies in der bezeichneten Frage auch bei ihr nicht der Fall. Suarez führt in seiner Psychologie (de anima 1, 11) nicht bloß eine ganze Anzahl alter Ausleger und Kirchenväter an, die dem griechischen Denker die Überzeugung von der Unsterblichkeit absprechen, sondern er nennt auch von den Scholastikern Cajetan, Scotus u. a. als solche, nach deren Meinung Aristoteles bezüglich der Unsterblichkeit geirrt oder doch geschwankt und seine Ansicht mit Bedacht im ungewissen gelassen habe. Von neuscholastischen Gelehrten ist u. a. Kleutgen in seiner Philosophie der Vorzeit (II. Bd. 8. Abh. 605 I. Aufl.) im Zweifel, ob Aristoteles die Unsterblichkeit ganz mit Bestimmtheit erkannt habe, oder wenigstens ob er sie im Sinne der individuellen Fortdauer fasse und nicht vielmehr eine unbewusste Präexistenz der Seele lehre oder gar der Annahme einer Seelenwanderung zuneige. Was aber die heutigen nicht- scholastischen Gelehrten angeht, so gilt bei ihnen vielfach die