

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 5 (1891)

**Artikel:** S. Thomas oder P. Molina?  
**Autor:** Feldner, F. Gundisalv  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762080>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 19.02.2026

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

der Feinde der kirchlichen Wissenschaft (was nun einmal die Scholastik ist, mag man in Tübingen hierzu sagen, was man will) zu diskreditieren, und sicherlich auch geeignet, auf befangene und urteilslose Leser Eindruck zu machen. Was mich betrifft, so wird mich eine solche Sprache weder entmutigen noch abhalten, auch ferner meines Amtes zu walten, dem Eindringen skeptisch-empiristischer Theorien in die Theologie zu widerstehen und Lehren (nicht Personen) mit Gründen (nicht mit Phrasen) zu bekämpfen, wenn sie mir falsch und gefährlich dünken. H. Prof. Schanz fühlt sich, weil ich u. s. w. „bekannt“, sei, durch meinen Widerspruch in der Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten bestärkt. Diese Logik wäre schwer zu begreifen, wenn uns nicht die Lektüre der „Apologie des Christentums“ an dergleichen Blüten gewöhnt hätte (vgl. Braig, Gottesbeweis u. s. w. S. 106 ff.). Die Behauptung endlich (a. a. O.), daß ich kaum mehr als den ersten Paragraphen seiner weitläufigen Apologie gelesen, dürfte der H. Professor selbst nach dem Erscheinen meiner weiteren Artikel wohl kaum mehr aufrecht halten.

Gloßner.

## S. THOMAS ODER P. MOLINA?

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

1. Die Innsbrucker Quartalschrift veröffentlicht im Jahrgang 1890 Nr. 2 eine Kritik über das von mir herausgegebene Buch: „von der Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen“. Diese Kritik stammt aus der Feder des P. Joseph Kern S. J., und ist so originellen Inhalts, daß sie einem größeren Leserkreise, als die genannte Quartalschrift aufweist, bekannt gemacht zu werden verdient.

Das erschienene Buch führt den Titel: „die Lehre des heil. Thomas u. s. w.“ Damit ist der maßgebende Gesichtspunkt, welchen die Gesetze der Kritik jedem Referenten vorschreiben, mit aller wünschenswerten Bestimmtheit und Klarheit auf das genaueste vorgezeichnet. In unserm Falle haben wir es somit

mit einem Dreifachen zu thun. Der Kritiker muß untersuchen, ob der Autor des Buches überhaupt die wirkliche Lehre des Thomas von Aquin vorträgt; zweitens, ob er diese Lehre richtig und vollständig wiedergibt; drittens, ob aus dieser vom englischen Lehrer thatsächlich verteidigten Doktrin logisch richtige Schlusfolgerungen gezogen werden. Die Erfüllung der ersten Bedingung zu überwachen ist dann möglich, wenn der Autor eines Buches die Stellen aus S. Thomas, insoweit es thunlich erscheint, wörtlich anführt. Das Zweite läßt sich feststellen, wenn diese Stellen derartig genau angeführt werden, daß man sie sämtlich auf ihre Richtigkeit selber zu prüfen in der Lage ist. Das Dritte endlich wird daraus klar, daß der Verfasser des Buches die Gesetze der Logik stets im Auge behält.

Kann man nun sagen, daß P. Feldner diesen drei Bedingungen gerecht geworden ist in seinem Buche über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen? P. Feldner behauptet es. Mit Bezug auf die beiden ersten Erfordernisse beruft er sich auf das Buch selber, welches vom Anfang bis zum Ende nichts anderes enthält als wörtlich citierte Stellen des hl. Thomas mit genauer Angabe, wo sie in den verschiedenen Werken des englischen Meisters zu finden sind. Hinsichtlich der dritten Bedingung ist P. Feldner so glücklich, seinen Kritiker als Gewährsmann vorführen zu dürfen. P. Kern schreibt nämlich: „eine konsequentere Durchführung des thomistischen Systems wird man unter ältern und neuern Autoren schwerlich finden. . . Wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein will, wird gut thun, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschließen, er muß aber dann auch unter Freiheit das verstehen, was eben Feldner darunter versteht.“ (S. 329.)

An konsequenter Durchführung und logischem Denken fehlt es also, nach dem ausdrücklichen Zugeständnisse seines Kritikers, dem P. Feldner nicht. Im Gegenteile wird jedem Bannezianer der wohlgemeinte Rat erteilt, sich, wenn er logischer Denker sein will, den Ansichten des P. Feldner anzuschließen. Ergibt es sich dann, daß die Bannezianer echte Thomisten sind, d. h. die wirkliche vom hl. Thomas selbst vorgetragene Lehre verteidigen, so ist das Spiel für sie mit leichter Mühe gewonnen. Sie sind dann wahre Schüler des englischen Meisters und logische Denker zugleich. Zu diesem glücklichen Resultat aber wird die Beleuchtung gegenwärtiger Kritik uns ohne Zweifel führen. Es ist eigentlich durch das Buch des P. Feldner schon bereits gewonnen. Denn dieses Buch stellt, wie die beigefügten Citate ausweisen, die thatsächliche Lehre des hl. Thomas dar, und die

konsequente Durchführung der aus den Principien des Meisters abgeleiteten Schlussfolgerungen durch P. Feldner wird vom Kritiker anstandslos zugegeben. P. Feldner kann über dieses unumwunden ausgesprochene Lob, über diese herrliche Anerkennung seiner bescheidenen Arbeit dem Kritiker nicht dankbar genug sein. Ein solches Zugeständnis hätte er von dieser Seite aus gar nicht erwartet, ja nicht einmal zu hoffen gewagt.

Den Menschen thut in unsern Tagen wahrlich nichts mehr not als ‚logisches Denken‘. Konsequente Durchführung gleicht für viele, selbst für Gelehrte, einem völlig unbekannten Lande. Überall, in der Theorie wie in der Praxis, fehlt es an der unerläßlichen Konsequenz. Zeigt nun jemand durch die That, daß und wie von den Gelehrten eine Sache, eine Doktrin konsequent durchgeführt werden müsse, so ist ihm das hoch anzurechnen. Finden wir in ihm einen derart ‚logischen Denker‘, daß wir andern nur raten können, sich seinen Ansichten anzuschließen, dann ist sein Verdienst um die Sache kein geringes. Und dieses Verdienst spricht der Kritiker in ‚konsequenter Durchführung‘ dem P. Feldner zu.

2. P. Feldner ist für diese hohe Anerkennung von Seite seines Kritikers diesem selbstverständlich von ganzem Herzen dankbar. Zu seinem tiefen Leidwesen kann er nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Er sieht sich vielmehr zur Behauptung genötigt, daß es seinem Kritiker an ‚konsequenter Durchführung‘ und ‚logischem Denken‘ in hohem Maße gebricht.

Die ganze Anlage des Referates ist schon eine verfehlt. Der Kritiker hat, durch die Gesetze der Logik angewiesen, die Pflicht, darzuthun, daß P. Feldner die wirkliche Lehre des Thomas von Aquin vorbringt, oder aber, daß die im Buche enthaltene Lehre nicht Doktrin des Thomas von Aquin ist. Der Titel des Buches lautet ja: „die Lehre des hl. Thomas“ u. s. w. Wie macht es nun der Kritiker? Er geht der ganzen Sache aus dem Wege, indem er schreibt: „zu einer Erörterung darüber, für welche seiner Ansichten der Verfasser sich mit Recht auf den hl. Thomas berufe, für welche nicht, kann hier natürlich kein Platz sein. Wenn die Anhänger des Bannezianischen Systems klug sind, werden sie wahrscheinlich entschieden in Abrede stellen, daß sich die einschlägigen Lehren des Heiligen mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorien decken“ (S. 346).

Das ist in der That allerliebste! Der Referent hat in seiner Recension ‚natürlich keinen Platz‘ für die Untersuchung, ob der Verfasser eines Buches sich damit im Rechte oder im Unrechte



befindet. Wo ist denn dann dafür ‚natürlich der Platz‘, und worüber referiert denn dann der Kritiker? P. Feldner behauptet, die Lehre des hl. Thomas zu entwickeln, und sein Kritiker hat ‚natürlich keinen Platz‘ in seiner Kritik zu erörtern, ob dies wahr oder falsch sei. Warum gibt der Kritiker nicht die Beweise an, daß die einschlägigen Lehren des Heiligen sich mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorien keineswegs decken? Einfach deshalb, weil er dafür ‚natürlich keinen Platz‘ hat. Warum weist der Kritiker nicht nach, daß P. Feldner ungenügend oder gar falsch citiert, die Stellen aus S. Thomas unrichtig deutet? Ja das geschieht aus dem Grunde, weil er dafür ‚natürlich keinen Platz‘ hat. Es ist allerdings im höchsten Grade fatal, wenn ein Kritiker in einer Recension von 20 Seiten für dergleichen Dinge ‚natürlich keinen Platz‘ findet. Konsequenter ist ein solches Verfahren ohne Zweifel, und in seiner Art logisch ebenfalls.

3. Doch wir sind im Unrecht. Einen Beweis stellt der Kritiker doch auf. „P. Feldner geht mit soviel Selbständigkeit vor, und bietet soviel vom Eigenen, daß wir den gewählten Titel der Schrift fast für zu bescheiden halten möchten“ (S. 328). Also das Buch enthält eigentlich nicht die Lehre des heil. Thomas, sondern die Doktrin des P. Feldner. Da muß sich P. Feldner doch die Frage erlauben, wieviel Seiten im ganzen Buche der Kritiker gefunden hat, wo der Hinweis auf S. Thomas, die genaue Angabe der Stellen aus dem englischen Meister fehlt? Die einzige Möglichkeit, die eine oder die andere Seite zu entdecken, wo P. Feldner scheinbar aus Eigenem argumentiert, ergibt sich da, wo er die *praemotio physica* von allgemeinen Gesichtspunkten aus verteidigt. Allein das sind notwendige Schlussfolgerungen, hergeleitet aus den früher aufgestellten Principien des hl. Thomas, wie sich jeder, der das Buch liest, sehr leicht überzeugen kann. Wieviel bleibt aber dann vom Eigenen übrig? Ist es dem Kritiker unbekannt, daß die Schlussfolgerungen, falls sie Geltung haben wollen, schon in den Principien enthalten sein müssen? Wer demnach aus den aufgestellten Principien die notwendig enthaltenen Folgerungen ableitet, der thut doch wahrlich vom Eigenen nichts dazu. Von einer Selbständigkeit des P. Feldner im Sinne des Kritikers kann daher absolut keine Rede sein. Denn wem die Principien nicht angehören, dem darf man auch die daran abgeleiteten Schlüsse nicht zuschreiben. P. Feldner ist nur insoweit selbständig, als er die Principien des englischen Meisters mit voller Überzeugung zu den seinigen macht. In dieser Beziehung, aber

auch nur in dieser, kann behauptet werden, daß er selbständig gearbeitet hat und aus Eigenem alles vorträgt.

Der Kritiker will aber den P. Feldner in Gegensatz bringen zu dem heiligen Thomas. Darum besitzt, nach seiner Ansicht, P. Feldner soviel Selbständigkeit, bringt derselbe soviel aus Eigenem vor. Der Kritiker hat seine Sache etwas verkehrt angegriffen. Er möchte sich vor allem einen bequemen Weg bahnen, um der ihm nichts weniger als erwünschten Doktrin des hl. Thomas auszuweichen. Sich offen als Gegner des englischen Meisters zu bekennen, wagt er doch nicht recht. Darum schwenkt er, anstatt auf das durch die Gesetze der Logik, wie der Titel des Buches anzeigt, genau vorgesteckte Ziel mannhaft loszusteuern, mit schlauer Berechnung rechts ab, und fällt mit um so größerer Lust, froh, aus der engen Gasse ohne sonderlich schweren Unfall herausgekommen zu sein, wacker über P. Feldner her. Indessen bekommt nicht bloß P. Feldner, sondern auch, wenngleich indirekt, der hl. Thomas selbst seine Abfertigung. P. Feldner hat in seinem Buche S. 163 folgende Stelle des englischen Meisters angeführt: „das partikuläre Agens kann niemals der Thätigkeit des ersten, universellen Agens zuvorkommen. Denn jede Thätigkeit des partikulären Agens stammt vom universellen, gleichwie die Bewegung des Himmelskörpers früher ist als die Bewegungen hier auf Erden. Die menschliche Seele aber untersteht, als partikuläres Agens, dem universellen. Darum ist es geradezu unmöglich, daß die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Thätigkeit zuvorkommt. Ganz zutreffend sagt folgerichtig Jesus Christus (Joann. 15): ohne mich könnt ihr nichts thun.“ (3. c. G. c. 149.)

Zu dieser dem Kritiker etwas unliebsamen Stelle fügt er nun S. 334 ein sic! Ebenso hebt der Kritiker das Wort des heil. Thomas: „immutabiliter“ auf S. 335 ausdrücklich hervor, indem er schreibt: mit „unabänderlicher“ Kraft. Man sieht, der Kritiker meint schon den richtigen, nur getraut er sich mit der Sprache nicht offen heraus. Der Kritiker hat es im Grunde genommen doch auf Thomas von Aquin abgesehen. Er hat also ganz ‚konsequent‘ den Reiter im Auge, obgleich er nur das Pferd schlägt. Dies ergibt sich übrigens aus dem Angriffe auf P. Feldner von selbst. Denn hat P. Feldner, wie das Buch selber klar beweist, weiter nichts als die Doktrin des englischen Meisters in deutscher Übersetzung gebracht, so ist der Angriff auf P. Feldner zugleich ein Angriff auf den heil. Thomas selber. Konsequente Durchführung und logisches Denken wurde dem P. Feldner nicht bloß nicht abgesprochen, sondern ausdrücklich

und formell zuerkannt. Den Beweis, daß diese konsequente Durchführung und das logische Denken des P. Feldner sich durchaus auf die Principien des Doctor Angelicus stützt, liefert jede Seite des herausgegebenen Buches.

Läßt sich also der Kritiker in eine Erörterung der Frage, ob P. Feldner sich mit Recht oder mit Unrecht auf den heil. Thomas beruft, nicht ein, angeblich deshalb, weil er dafür natürlich keinen Platz hat, und macht er trotzdem, wenigstens indirekt gegen S. Thomas Front, so kann man dies durchaus nicht konsequent nennen. Mit dem ‚logischen Denken‘ hat ein solcher Vorgang jedenfalls nichts zu thun.

4. Nun kommen wir zu dem Strohmann in den Augen des Kritikers, zu P. Feldner. „Eine konsequentere Durchführung des thomistischen Systems wird man unter ältern und neuern Autoren schwerlich finden. . . . Wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein will, wird gut thun, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschließen, er muß aber dann auch unter Freiheit das verstehen, was eben P. Feldner darunter versteht“ (S. 329). „Wahrscheinlich werden aber manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht machen“ (S. 330).

Das ist in der That eine ganz kuriose Geschichte. Auf der einen Seite werden die Thomisten aufgefordert, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschließen, um ‚logische Denker‘ und Bannezianer zugleich zu bleiben; andererseits machen eben diese Thomisten oder Bannezianer zu der Theorie des P. Feldner ein ‚bedenkliches Gesicht‘. Die Thomisten datieren bekanntlich in dieser Frage, nach der Tradition der Molinisten, von Magister Bannez her. Bannezianer und Thomisten sind daher in der vorwürfigen Frage eins und dasselbe. Nun sollen, so fordert es der Kritiker, eben diese Thomisten, vorausgesetzt, daß sie logische Denker bleiben wollen, sich den Ansichten des P. Feldner anschließen und trotzdem dazu ein ‚bedenkliches Gesicht‘ machen. Das verstehe, wer kann! Zu einer solchen Theorie schweigt die Logik.

Warum machen denn manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht? Wegen der Sicherstellung der Freiheit unter dem von P. Feldner verlangten göttlichen Einflusse. „Wo ältere Thomisten bei einer weitaus mildern Fassung des Systems sich kleinlaut auf ein Mysterium berufen müssen, da erfreut sich P. Feldner der denkbar höchsten Evidenz. Ja gerade diese Evidenz verwickelt ihn in eine beinahe komische Diffikultät“ (S. 330).

Zu diesen zwei Sätzen machen nicht bloß ‚manche Thomisten‘,

sondern alle logischen Denker, und nicht bloß ‚wahrscheinlich‘, sondern ganz sicher ein ‚bedenkliches Gesicht‘. P. Feldner erfreut sich der ‚denkbar höchsten Evidenz‘ und eben diese Evidenz verwickelt ihn in eine ‚komische Diffikultät‘. Seit wann kann denn jemand durch die denkbar höchste Evidenz in eine komische Diffikultät verwickelt werden? Denkbar höchste Evidenz und Diffikultät zusammen! Und noch dazu diese denkbar höchste Evidenz die Ursache der Diffikultät! Wer solche Sätze niederschreibt, der hat jedenfalls auf das logische Denken Verzicht geleistet.

Ein anderes Beispiel: „Dritte Proposition: die eigentliche und formelle Indifferenz, durch welche die Freiheit konstituiert wird, ist die aktive. In den Geschöpfen ist jedoch diese aktive Indifferenz mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden.“ Unser besonderes Interesse beansprucht die dritte Proposition. Ist dieselbe im Sinne des P. Feldner richtig, so ist auch seine Lehre von der physischen Vorausbewegung richtig und wir müssen an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das *mysterium mysteriorum* glauben“ (S. 331).

Der Syllogismus lautet also: Obersatz: konstituiert die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit, so ist die Lehre von der physischen Vorherbewegung richtig.

Untersatz: es wird bedingungsweise als richtig angenommen, daß die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit konstituiert:

Schluss: folglich müssen wir an die Willensfreiheit als an das *mysterium mysteriorum* glauben.

Das ist in der That eine logische Kraftleistung ersten Ranges. Der soeben vorgetragene Syllogismus hat in Wahrheit vier termini. Wenn A ist, so ist B. Nun ist A (als angenommen); folglich ist C. Gegen eine derartige Argumentierung können die Gesetze der Logik nur ein ‚bedenkliches Gesicht‘ machen. Der soeben angeführte Syllogismus des Kritikers kann nur in dem Falle als richtig hingenommen werden, als die physische Vorherbewegung identisch ist mit der Willensfreiheit, mit dem *mysterium mysteriorum*. In diesem Falle hat er drei termini. Wo ist aber der Beweis dafür, daß die beiden tatsächlich identisch sind? Der Beweis? ja für Beweis ist „hier natürlich nicht der Platz“. Diese Identität wird ohne weiteres als etwas ganz Selbstverständliches angenommen und vorausgesetzt.



Diese sonderbare Logik des Kritikers ergibt sich auch aus folgender Stellung seines Syllogismus. Obersatz: ist die Lehre von der physischen Vorausbewegung richtig, so müssen wir an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das *mysterium mysteriorum* glauben.

Untersatz: die Lehre von der physischen Vorherbewegung ist richtig, denn es wird als richtig angenommen, daß die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit konstituiert.

Schluss: folglich müssen wir an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das *mysterium mysteriorum* glauben. Das heißt also in der Philosophie: wenn A richtig, folglich philosophisch sicher ist, so müssen wir an B glauben. Nun ist A richtig, folglich müssen wir an B glauben. Der Vorderatz ist gewiß, weil richtig. Der Nachsatz in sich ungewiß, weil ein *mysterium mysteriorum*, das wir glauben müssen! Das eine ist gewiß, und das andere, das sich aus dem einen notwendig ergibt, ist ungewiß, bildet ein *mysterium mysteriorum*! Das eine ist richtig und die notwendige Folge daraus müssen wir glauben! Da hört doch sicher jede Logik auf, weil es sich hier ja um rein philosophische Fragen handelt, bei denen der Glaube absolut nichts zu thun hat. Nach der Theorie des Kritikers folgt aus zwei richtigen Wahrheiten eine ungewisse dritte, denn was ich glauben muß, das ist mir nicht gewiß. Zu dieser Theorie macht darum der Logiker „ein sehr bedenkliches Gesicht“.

„Daß ein Vermögen *agens in actu* sei, bewirkt doch offenbar das *agere* selbst als formelle Ursache. Wie ein Wesen formell durch seine Existenz existiert, so ist es formell durch seine Thätigkeit thätig. Die Thätigkeit ist dem Verfasser ein Effekt, eine Wirkung des thätigen Dinges, des *Agens*“ (S. 333).

Die Wirkung soll formell ihre eigene Ursache konstituieren! Das dürfte wohl sehr schwer gehen. Der Effekt ist bekanntlich etwas für die Ursache Äußerliches, das formell konstitutive Princip dagegen etwas für das zu Konstituierende Innerliches. Das formell konstitutive Princip ist überdies der Natur und Vollkommenheit nach früher als das zu Konstituierende. Der Effekt aber kann unmöglich der Natur und Vollkommenheit nach früher sein als seine eigene Ursache. Das wäre der helle Widerspruch. Das Beispiel von der Existenz ist nicht gut gewählt, denn die Existenz ist nicht etwas aus der Wesenheit Ausfließendes, wie die Thätigkeit aus der Ursache oder dem

Agens ausfließt. Konstituiert die Thätigkeit als formelle Ursache das Agens in actu, so ist sie eben nicht Effekt oder Wirkung. S. Thomas nennt aber an vielen Stellen die Thätigkeit einen Effekt des Agens.

„Bei einer solchen Theorie ist es nun freilich klar, wie die Thomisten so bestimmt wissen können, daß trotz der Freiheit niemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und niemals eine andere setzen wird, als jene, zu der sie prämoviert wird“ (S. 335).

Gewiß. Können die Molinisten nicht so bestimmt wissen, daß trotz der Freiheit niemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und niemals eine andere setzen wird als jene, zu der sie durch den Simultankonkurs bewegt wird? Oder können sie vielleicht so bestimmt wissen, daß trotz der Freiheit jemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und jemals eine andere setzen wird als jene, zu der sie durch den Simultankonkurs bewegt wird?

„Eine recht glückliche Konsequenz würde sich aus der dargelegten Doktrin für alle jene ergeben, die sich im Stande der Gnade befinden. Der Verfasser leitet nämlich die besagte Passivität einfach aus der Thatsache her, daß der Wille manchmal unthätig ist; die Unthätigkeit sei aber bei einer aktiven Potenz undenkbar. Demzufolge behauptet er ganz konsequent, daß an der Notwendigkeit der Praemotio ein sogenannter Habitus nichts ändere. Es ist mithin die physische Vorherbewegung in der übernatürlichen Ordnung ebenso notwendig, als in der natürlichen. Es ist mir auch kein Thomist bekannt, der das in Abrede stellen würde. Nach unserm Autor müssen wir also sagen: mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben, soviel er will, er kann ohne Praemotio den gebotenen Akt so wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann. Es ist nun Glaubenssatz der Kirche, daß den Gerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Also erhalten sie immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, die Praemotio zur Erfüllung derselben, diese bewirkt aber den Akt mit ‚unabänderlicher‘ Kraft. Folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert“ (S. 335).

Diese glückliche Konsequenz ergibt sich ebenso genau auch aus dem System der Molinisten. Mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben so viel er will, er kann ohne den Simultankonkurs den gebotenen Akt so wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann. Es ist nun Glaubenssatz der Kirche, daß den Gerechten



die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Also erhalten sie immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, den Simultankonkurs zur Erfüllung derselben, dieser bewirkt aber den Akt mit ‚unabänderlicher‘ Kraft, folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert. Oder kann vielleicht der Gerechte im System der Molinisten den gebotenen Akt setzen ohne simultanen Konkurs Gottes? Besitzt er dazu hinreichend Gnade ohne diesen simultanen Konkurs? Wozu brauchen dann die Molinisten den genannten Konkurs? Warum lehren sie einen solchen? Man hört oft, daß Soldaten im Kriege ihre Gewehre umkehren und ihre Feinde mit dem Kolben traktieren. Das mag am Ende noch angehen. Aber so einfältig war bis jetzt noch keiner, daß er seinen Säbel bei der Spitze und Schneide angefaßt und mit dem Griffe, der Kuppe, seinem Gegner eins versetzt hätte.

Doch betrachten wir diesen famosen Syllogismus uns etwas näher.

Obersatz: die hinreichende Gnade des Gerechten genügt nicht, um den gebotenen Akt ohne Praemotio setzen zu können.

Untersatz: nach der Lehre der Kirche kann der Gerechte diesen gebotenen Akt setzen, die Erfüllung der Gebote ist ihm nicht unmöglich.

Schluss: folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert.

Wenn man nur einmal in Erfahrung bringen könnte, in welcher Schule und nach welchem Lehrbuche sich der Kritiker die Grundsätze der Logik angeeignet hat. P. Feldner wünscht zwar nicht, diese Schule zu besuchen, noch viel weniger die in dieser Schule vorgetragenen Lehren zu den seinigen zu machen, aber es wäre für ihn von außerordentlich großem Interesse, in Erfahrung zu bringen, wo man überhaupt eine solche Logik den Zuhörern beizubringen sucht. In der That! der Obersatz ist allgemein verneinend: die Gerechten können mit der zur Erfüllung einer Pflicht hinreichenden Gnade ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen. Der Untersatz allgemein bejahend: nach dem Glaubenssatz der Kirche ist den Gerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich. Der Schluss wiederum bejahend: folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert, d. h. er kann nicht bloß die Gebote jederzeit erfüllen, sondern er erfüllt sie auch thatsächlich! Das ist etwas stark gesündigt gegen die Gesetze der Logik. Diese Gesetze schreiben, wie allgemein bekannt, vor, daß der Schluss stets verneinend sein müsse, so oft der Ober- oder Unter-

satz verneinend lautet. Ebenso verbieten diese Gesetze, in den Schluß etwas aufzunehmen, was nicht in den Prämissen enthalten war. Der Obersatz spricht aber nur vom Nichthaltenkönnen, der Untersatz vom Beobachtenkönnen, und der Schluß behauptet, daß das Gebot thatsächlich erfüllt werde. Der Prädestinierte nämlich kann nicht bloß den Geboten gerecht werden, sondern thut es in der Wirklichkeit. Überdies finden sich im Syllogismus des Kritikers noch mehrere andere Fehler, auf die wir nicht weiter eingehen.

Daß der Obersatz inhaltlich überhaupt ganz und gar falsch ist, wird sich später noch ergeben. Nehmen wir indessen einmal an, er sei richtig. Dafür ist aber der Untersatz logisch durchaus unrichtig konstruiert. Der Untersatz müßte nämlich, damit er zum Obersatz paßt, logisch richtig heißen: „es ist nun Glaubenssatz der Kirche, daß den Gerechten die Erfüllung der Gebote ohne Praemotio nicht unmöglich sei.“ Der Obersatz lautet ja: „mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben, so viel er will, er kann ohne Praemotio den gebotenen Akt ebenso wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann.“ Wann und wo hat die katholische Kirche gelehrt, daß der Gerechte ohne Praemotio die Gebote erfüllen könne? Nirgends, denn sie hat sich über die ganze Streitfrage überhaupt nicht ausgesprochen. Das berührt uns indessen vorläufig nicht weiter. Was aber nach den Gesetzen der Logik unstatthaft ist, das ist der ganze Vorgang des Kritikers, der im Untersatze etwas ausläßt, nämlich die Worte: ohne Praemotio, was er im Obersatze behauptet. Der Schluß ist selbstverständlich ebenfalls ganz und gar verfehlt. Im Obersatze können, der Lehre der Thomisten gemäß, die Gerechten trotz der hinreichenden Gnade ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen. Im Untersatz können sie ihn erfüllen, weil es, wie der Kritiker sagt, Lehre der Kirche ist, daß die Erfüllung nicht unmöglich sei. Im Schlusse erfüllen sie das Gebot immer thatsächlich, weil sie, nach der Lehre der Thomisten, immer die Praemotio erhalten. Wie jedermann sieht, wird hier von der Möglichkeit ohne weiteres auf die Wirklichkeit geschlossen. An der Behauptung, daß die Thomisten lehren, der Gerechte erhalte immer die Praemotio, ist nicht ein wahres Wort. Der Kritiker hätte eigentlich die Pflicht, seine Behauptungen zu beweisen, allein er hat uns ja versichert, daß dafür „hier natürlich kein Platz sei“.

Dazu kommt noch eine andere Ungenauigkeit. Der Kritiker sagt, die Kirche lehre, daß den Gerechten die Erfüllung der

Gebote nicht unmöglich sei. Wie verhält sich die Sache nun mit denjenigen, die nicht gerecht sind? Ist vielleicht für diese die Erfüllung der Gebote unmöglich? Dann wären sie ja ohne Sünde, ganz und gar entschuldbar, und Gott, falls er sie verwirft, im höchsten Grade ungerecht. Somit muß die Erfüllung der Gebote für sie ebenfalls nicht unmöglich sein. Demnach lautet der Syllogismus des Kritikers: Obersatz: der Ungerechte kann ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen, weil dazu selbst in dem Gerechten die Gnade nicht genügt. Untersatz: nun lehrt die Kirche, daß dem Nichtgerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Schluß: die Ungerechten erhalten also immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, die Praemotio zur Erfüllung derselben. Folglich ist jeder prädestiniert, d. h. jeder Ungerechte ist und bleibt ein Gerechter.

Von welcher Seite immer wir die Argumentation des Kritikers betrachten mögen, es wimmelt förmlich darin von Fehlern gegen die Logik.

Seite 337 beruft sich der Kritiker auf eine Stelle aus P. Schiffini S. J. Dieser Gelehrte bekämpft folgendes Princip der Thomisten:

„Ratio principii operativi convenit virtuti creaturae in signo priori ad operationem. Ergo nequit causa secunda habere rationem principii operativi sive actu fundentis suam operationem, formaliter per ipsam operationem.“

Die Thomisten behaupten also, das Thätigkeitsprincip könne nicht formell durch die Thätigkeit selber konstituiert werden.

Antwort des P. Schiffini: „si hoc argumentum aliquid probaret, minime profecto motionem praeviam evinceret quam adversarii imaginantur. In ea enim recipienda causa secunda fingitur mere passive se habere. Atqui res est manifestissima, per hoc praecise eam minime evadere principium activum suae operationis, praesertim si haec sit vitalis, ut videtur notum ex terminis. Quocirca si quis nimis emungere vellet rationem factam (P. Feldner treibt sie sicherlich auf die Spitze), necessaria consecutione omnis veri nominis activitas de natura derogaretur. Haec mihi sunt adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius, quum recitatam ratiunculam appellat omnino efficacem.“

Vor allem muß P. Feldner seinem Kritiker verbindlichst dafür danken, daß er einmal die Thomisten mit der Theorie übereinstimmen läßt, welche P. Feldner verteidigt. Sonst bemüht sich der Kritiker stets, die übrigen Thomisten gegen P. Feldner auszuspielen. S. 330 heißt es: „wahrscheinlich

werden, aber manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht machen.“ Ebenso S. 346: „wenn die Anhänger des Bannezianischen Systems klug sind, werden sie wahrscheinlich entschieden in Abrede stellen, daß sich die einschlägigen Lehren des Heiligen mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorien decken.“ Hier an dieser Stelle aber sind im großen und ganzen alle Thomisten einig. Logisch ist dieses Vorgehen allerdings nicht. Der Kritiker betont zwar ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Theorie des P. Feldner und der Lehre der übrigen Thomisten, nämlich: „P. Feldner treibt sie sicherlich auf die Spitze“, allein das will nicht viel bedeuten. P. Goudin nennt sie durchschlagend, *omnino efficax*. Damit tritt der Unterschied offen zu Tage, aber auch die volle Übereinstimmung im wesentlichen.

Wie beweist nun P. Schiffini seine Theorie gegenüber den Thomisten? Beweisen? Wozu denn beweisen? Die Sache ist ja sonnenklar, *res est manifestissima*. *Haec mihi sunt, adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius*. Offenbare Dinge darf man niemals beweisen.

Thomas von Aquin, der nach der bescheidenen Ansicht des P. Feldner an Gelehrsamkeit dem P. Schiffini kaum nachstehen dürfte, behauptet nun, daß *leiden*, *pati*, nicht real identisch sei mit *bewegen* oder *thätig sein*, *agere*. Er behauptet, daß *leiden* zur Kategorie, zum Prädikamente: „*passio*“, *thätigsein* dagegen zum Prädikamente: „*actio*“ gehöre. Die betreffende Stelle findet sich im Buche des P. Feldner.

Nach P. Schiffini bilden sich die Thomisten ein, die sekundäre Ursache verhalte sich rein passiv. Das ist allerdings richtig bei der Überführung aus dem passiven in den aktiven Zustand. Aber auch das ist richtig, daß man zu diesen Thomisten auch den ersten derselben, Thomas von Aquin, zählen muß. „*In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura*“ (*de potentia* 3. a. 7. ad 3). *Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur*“ (1. 2. q. 111. A. 2). Wenn also die Natur bei der Bewegung nicht *thätig* ist, wenn der Wille bewegt wird und selber nicht bewegt, verhalten sich dann diese beiden nicht passiv? Gibt es denn auch *thätige*, aktive Dinge, die zugleich *unthätig* sind? Und wenn sie nicht rein passiv sich verhalten, warum darf ihnen dann die *Thätigkeit* nicht zugeschrieben werden?

P. Schiffini meint, daß die Dinge, falls sie sich bei der



Aufnahme des göttlichen Einflusses rein passiv verhalten, nicht aktives Princip ihrer Thätigkeit werden können. Thomas von Aquin lehrt das Gegentheil. „Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum“ (de potentia l. c. ad 7). Anderswo schreibt S. Thomas: „Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia bona plura facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina: quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in libro de causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interiorius operatur, sicut est ipse Deus, ut dicit Augustinus“ (de veritate q. 24. a. 14).

Gott verleiht also nach der Lehre des heil. Thomas allen Geschöpfen das, was in ihnen Thätigkeitsprincip bildet, aus welchem eine bestimmte Thätigkeit hervorgeht. P. Schiffini dagegen meint, die Geschöpfe könnten dadurch nicht aktives Princip werden, und es würde daraus folgen, sogar mit notwendiger Konsequenz, daß die Natur jede wahre Aktivität verlöre. Die Beurteilung darüber, auf welcher Seite die res manifestissima zu suchen ist, überlassen wir den geehrten Lesern. Eine res ist allerdings manifestissima bei einer solchen Beweisführung, wie sie sich in P. Schiffini findet und vom Kritiker des P. Feldner adoptiert wird. Diese res liegt zu nahe, als daß es notwendig wäre, eigens darauf hinzuweisen.

Nach P. Feldners Theorie ist der Wille unter dem Einflusse der Praemotio nicht frei. Denn „im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig. Das Agens in actu ist nur der Natur und Kausalität nach früher als seine Thätigkeit, sonst sind sie beide gleichzeitig“. „Eine wirkliche Ursache,

die nichts verursacht, läßt sich schlechterdings nicht denken'. Ganz richtig ist darum bei dieser Auffassung der Satz: 'wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein'. Es bleibt darum dem Willen in sensu diviso — ganz thomistisch gefaßt — nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Die zwei Propositionen: der Wille ist agens in actu, und: er handelt doch nicht — schliessen einen ebenso grossen Widerspruch in sich, als diese andern: die materia prima wird informiert von der Form des Eisens, und: es ist doch kein Eisen da" (S. 338).

Darauf erwidert P. Feldner: der Wille ist nach der Doktrin des simultanen Konkurses nicht frei. Denn im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig, ja die Thätigkeit bildet das formell konstitutive Princip, daß ein Ding sich in actu befindet. Diesbezüglich gibt es keinen sachlichen Unterschied. So lautet, wie wir gehört haben, die Sentenz des Kritikers. Nun bewirkt der Simultankonkurs Gottes, daß ein Ding thätig, somit agens in actu ist. Folglich ist es nicht frei.

Zweite Antwort des P. Feldner: der Syllogismus des Kritikers hat weder Kopf noch Fuß. Hier ist der Beweis dafür. Logisch richtig muß es heißen: Obersatz: alles, was sich in actu befindet und darum thätig ist, bleibt nicht frei. Untersatz: unter dem Einflusse der Praemotio ist ein Ding in actu, somit thätig. Schluß: also ist es nicht frei. Der Obersatz bedarf zwar eines Beweises, allein dafür ist „hier natürlich kein Platz“. Daß der Obersatz im thomistischen, wie im molinistischen System gleich falsch ist, das macht dem Kritiker keine Skrupel.

Nicht frei sein ist gleichbedeutend mit notwendig handeln. Aus dem Faktum, daß ein Ding agens in actu, also thätig ist, folgert der Kritiker ohne weiteres, es müsse notwendig thätig sein. Er schließt somit von der Wirklichkeit auf die Notwendigkeit in den geschaffenen Dingen. Nicht genug damit.

Der Kritiker bringt noch einen andern Syllogismus vor: Obersatz: wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein, es bliebe ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Untersatz: nach P. Feldner ist der Wille aus sich aktive Potenz. Schluß: folglich kann er nie ohne Thätigkeit sein und es bleibt ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln.

Wo steht denn der Untersatz im Buche des P. Feldner? Nirgends, wohl aber auf ganzen Seiten das gerade Gegenteil. Sämtliche Thomisten bestreiten mit ihrem Meister, S. Thomas, daß der Wille aus sich thätig sei. Vielleicht behauptet der



Kritiker auch gar nicht, daß P. Feldner das lehre, was im Untersatze steht. Aber warum stellt er dann den Obersatz auf? Er will ja nachweisen, daß nach der Theorie des P. Feldner der Wille unter dem Einflusse der Praemotio nicht frei sei. In diesem Nachweise findet sich auch unter andern der Untersatz, welcher, soll der Syllogismus richtig sein, unter den allgemeinen Obersatz subsumiert werden muß. Also wozu dienen dann in diesem Falle die zwei Sätze: wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein, und: es bleibt darum dem Willen in sensu diviso — ganz thomistisch gefaßt — nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln?

Der Obersatz findet sich allerdings vor im Buche des P. Feldner, nämlich dort, wo er von Gott spricht. Gott ist, in sich betrachtet, immer in actu, er kann nie ohne Thätigkeit sein, es bleibt ihm daher nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Das trifft aber auch nur bei Gott, und zwar bei ihm allein zu. Daß diese Sentenz wirklich im Buche des P. Feldner stehe, bezeugt auch der Kritiker, denn Seite 334 heißt es, genau aus Feldner citiert: „könnte eine Kreatur ihre Fähigkeiten selber in den Akt überführen, so wäre sie Gott“. Sich selber in den Akt überführen und aus sich selber aktive Potenz sein, bedeuten nun nach der Theorie des P. Feldner und aller Thomisten eins und dasselbe. Sie alle behaupten nur von Gott, daß er aus sich selber aktive Potenz sei. Bezüglich der Geschöpfe dagegen bestreiten sie dies mit voller Übereinstimmung.

Der Kritiker hat entschieden Unglück. Man muß bedauern, daß er sich buchstäblich selber ums Leben bringt. Was er hier gegen P. Feldner und die Thomisten vorbringt, das ist die leibhaftige Lehre der Molinisten. Im System der Molinisten determiniert Gott den Willen der Geschöpfe nicht. Das thut der Wille selber, Gott wirkt gar nicht auf den Willen. Der Wille bringt einen Akt hervor und Gott hilft dabei mit. Gott ist mitthätig. Es sind zwei Ursachen, *agens quod*, welche einen und denselben Effekt hervorbringen. Der Wille ist aus sich thätig, aber zu schwach, um den Effekt hervorzubringen. Gott wirkt nicht auf die Potenz, auf die Ursache, auf den Willen, sondern auf den Effekt. Der Wille ist somit aus sich thätig, wenngleich nicht allein, da Gott mithilft, eine Wirkung hervorzubringen. Er kann folglich nach der Theorie des Kritikers nie ohne Thätigkeit sein, und es bleibt ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln.

„Von einer *libertas quoad specificationem* kann, wenn ich mich nicht täusche, in dieser Theorie womöglich noch weniger

die Rede sein. Nehmen wir, um dies zu zeigen, ein Beispiel zu Hilfe. Ein Mensch hat von einem andern eine schwere Beleidigung erfahren. Der Verstand stellt dem Willen die Rache, aber auch die Verzeihung als ein Gut vor. Keines von diesen beiden Gütern nötigt den Willen objektiv. Was nun? Bevor die Praemotio erfolgt, kann sich, wie uns des öftesten versichert wird, der Wille weder für das eine, noch für das andere entscheiden; er wäre Gott, wenn er es zustande brächte. Es kommt eine Praemotio, z. B. sich für die Rache zu entscheiden. Dadurch wird das Vermögen nur diesem einen Gute gegenüber aktive Kraft, in Bezug auf das Verzeihen bleibt es, was es war, radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei, insofern es die passive Potenz nicht verliert, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio agens in actu zu werden. Der Wille kann sich also, so lange die Praemotio dauert, unmöglich zum Verzeihen entschließen“ (S. 338 ff.).

Also nach der Theorie des P. Feldner behält der Wille unter der Bestimmung zu dem einen der beiden Güter durch die Praemotio das Vermögen, die Potenz für das andere Gut bei. Die Praemotio bewirkt, daß der Wille hinsichtlich des einen Gutes aktive Kraft wird, bezüglich des andern aber bleibt, was er war, radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei. Das ist genau die Doktrin des P. Feldner. Merkwürdig dabei aber ist, daß der Kritiker einige Zeilen früher behauptet, nach der Theorie des P. Feldner bleibe dem Willen nur das volle Unvermögen. Ein Unvermögen, das radikal und kausal d. h. der Möglichkeit nach frei ist! Das nennen wir in der That ein wunderbares Ding. Ein Unvermögen, das zugleich Vermögen, und eine Potenz, die zugleich nicht Potenz ist.

„Der Wille kann sich also, so lange die erste Praemotio dauert, unmöglich zum Verzeihen entschließen“ (S. 339). — Und doch ist er der Möglichkeit nach, d. h. radikal und kausal, frei, er hat die Potenz, sich zum Verzeihen zu entschließen. Das ist wiederum eine Möglichkeit, die unmöglich ist. An Widersprüche und logische Verstöße des Kritikers muß man sich schon nachgerade gewöhnen.

„Es fehlt also in unserm Beispiel für die Verzeihung das Principium quo, dieselbe ist somit absolut unmöglich“ (l. c.). — Trotzdem hat nach P. Feldner, wie der Kritiker selber zugesteht, der Wille das Vermögen, die Potenz für die Verzeihung. Eine Verzeihung, die absolut unmöglich ist, obgleich der Wille das Vermögen, die Potenz dazu besitzt, das ist jedenfalls

ein Wundertier. In diesen hellen Widersprüchen geht es dann noch eine Seite weiter.

Fortwährend läßt der Kritiker, und mit Recht, den P. Feldner lehren: der Wille als aktive Potenz, als agens in actu verliere die Potenz, die Fähigkeit für andere Objekte und für die Unthätigkeit nicht, aber ebenso beharrlich behauptet der Kritiker, daß nach dieser Lehre die Unthätigkeit und ein anderes Objekt absolut unmögliche Dinge seien. Solchen Theorien gegenüber macht die Logik allerdings kein bedenkliches, sie macht überhaupt kein Gesicht mehr, sondern verhüllt es einfach.

Wenn der Kritiker Seite 340 meint: „es wären noch manche bedenkliche Sätze dieses Buches hervorzuheben“, so antwortet P. Feldner darauf, daß bei einer solchen Mißhandlung eines Buches offenbar und selbstverständlich „bedenkliche Sätze“ herauskommen müssen. Allein diese bedenklichen Sätze stehen nicht im Buche, sondern im Referate des Kritikers.

Mehrmals bringt der Kritiker Schwierigkeiten gegen das thomistische System vor, die durch die molinistische Theorie jedenfalls keine bessere Lösung finden. So heißt es z. B. S. 340: Einen Lehrsatz, der öfter wiederkehrt, will ich noch erwähnen: „die praemotio und praedeterminatio physica sind durchaus notwendig, damit die Freiheit formell als solche gewahrt werde und bleibe (Feldner S. 199). Diesen Satz möchte ich in aller Bescheidenheit den großen katholischen Apologeten zur Beherrschung empfehlen. Sie werden im Kampfe gegen die erbitterten Feinde der menschlichen Freiheit nichts Rechtes ausrichten, wenn sie ihnen nicht mit der praemotio physica zu Leibe gehen. Wie schnell aber wären die Gegner z. B. mit ihrer Moralstatistik aufs trockene gesetzt, wenn man ihnen mit den Lehren unseres Autors begegnen wollte. Gott dem Herrn gefällt es, aus weisen Gründen in den einzelnen Ländern jährlich durchschnittlich zu einer gleichen Anzahl von Totschlägen, Raubattentaten, Ehebrüchen u. s. w. zu prädeterminieren mit unwiderstehlicher Macht. Aber, wozu Gott die Kreatur bewegt, dazu neigt sie sich im vollen Gehorsam, mit bereitwilligster Zustimmung, die eine mit natürlicher und notwendiger, die andere mit freier Neigung, wie es ihrem Wesen, ihrer Natur entspricht“. Die vernünftige Natur thut das „gerne“, wozu sie determiniert wird. Gott verursacht dabei nicht die malitia, sondern nur den positiven freiwilligen Akt. Aber da die malitia in innerlicher, untrennbarer Weise mit dem freiwilligen Akte verbunden ist, darum sind eben die Verbrechen da. Was soll daraus gegen die Freiheit folgen? „Wer das fatum, oder die praemotio physica, die praedeterminatio

leugnet, der bestreitet Gottes Vorsehung' (3. c. G. c. 93). Eine solche Lösung der Schwierigkeit würde allerdings für den ersten Augenblick die Gegner starr machen vor Verblüffung; aber dann?

Wir wollen einmal Gleiches mit Gleichem vergelten. Nach P. Molina ist der Simultankonkurs absolut notwendig. Denn, sagt P. Molina: „gleichwie zur Erzeugung eines Pferdes der Einfluß der Sonne ohne Einfluß des Pferdes, und umgekehrt, ungenügend ist, ebenso genügt zur Hervorbringung irgend eines Effektes der universelle Konkurs Gottes nicht. Es muß auch der Einfluß der zweiten partikulären Ursache vorhanden sein, von welchem der universelle Einfluß Gottes bestimmt oder determiniert wird. Ebenso wenig gibt es einen Einfluß der zweiten partikulären Ursache ohne Einfluß Gottes durch den universellen Konkurs, wodurch der erstere unterstützt wird. Ja diese beiden Einflüsse hängen gegenseitig von einander ab, damit sie in Wirklichkeit existieren. Keiner von beiden bringt ohne den andern eine Thätigkeit hervor.“ (*Sicut ad generationem equi non satis est influxus solis sine influxu equi, neque influxus equi sine influxu solis: ita ad nullius effectus productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem sine influxu causae secundae particularis, a qua determinetur. Neque vicissim influxus causae secundae particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur et quam Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare. Quin hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant; quia neuter sine altero est actio productiove cujuscunque effectus. Concordia q. 14. a. 13. disp. 26. pag. 112. ed. Antv. 1595.*)

Anderswo schreibt P. Molina: „Gott bildet durch seinen universellen Einfluß mit den sekundären Ursachen eine, aus mehreren, bezüglich des Effektes unvollständigen Ursachen, zusammengesetzte, vollständige Ursache. Um einen Effekt hervorzubringen genügt weder Gott durch seinen bloß universellen Konkurs ohne zweite Ursachen, noch diese letztern ohne den allgemeinen Konkurs Gottes. Gott und die Geschöpfe bilden für sich partielle Ursachen. Der Effekt stammt weder von Gott, noch von den sekundären Ursachen, als von der ganzen, sondern nur als von der Teilursache, die zugleich den Konkurs und Einfluß des andern fordert.“ (*Ex dictis intelligitur facile, si sermo sit de causa integra, ut comprehendit ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere, unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cujuscunque effectus, ita ut neque Deus per solum concursum universalem,*



sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficient ad effectum producendum. At cum dicimus neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis. Sed neque a Deo, neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius. (l. c. S. 114.)

Ferner sagt P. Molina: „unter dem generellen Konkurse Gottes versteht man allgemein jenen Einfluß Gottes, der für jede Handlung der sekundären Ursache, auch für die sündhafte, durchaus notwendig ist.“ (Nomine concursus Dei generalis eum sane influxum Dei omnes intelligunt, qui necessarius omnino est ad omnem actionem causae secundae, etiam peccaminosam. l. c. S. 115.) „Ohne generellen Konkurs Gottes vermögen die sekundären Ursachen in keiner Weise eine Thätigkeit auszuüben“ (sine quo nullam omnino operationem exercere possunt l. c. S. 116). Seite 120 wiederholt er noch einmal den Satz, daß weder Gott durch den bloßen generellen Konkurs ohne sekundäre Ursachen, noch diese letztern ohne den erstern hinreichen, um einen Effekt hervorzubringen. Ähnlich Seite 128.

Gottes Mithilfe zur schlechten That ist also nach P. Molina absolut notwendig. Ohne diese Cooperatio von Seite Gottes kann der Mensch keine schlechte That ausführen. Gott bildet eine Teilursache eben dieser That; beide, der Mensch und Gott, verhalten sich wie: tamquam duae partes unius integrae causae (l. c. S. 128); beide hängen von einander ab. Ohne diese Mithilfe können die sekundären Ursachen nicht eine einzige Thätigkeit entfalten. Gott dem Herrn gefällt es nun aus weisen Gründen, in den einzelnen Ländern jährlich durchschnittlich zu einer gleichen Anzahl von Totschlägen, Raubattentaten, Ehebrüchen u. s. w. mitzuwirken. Kann die Kreatur sich weigern, diese Verbrechen auszuführen? Nein, denn, bemerkt P. Molina (l. c. S. 113), Gott hat seine Mithilfe durch seinen ewigen Entschluß und seine ewige Determinierung ausgesprochen. (Ipse enim aeterno suo decreto ac determinatione dixit et facta sunt; mandavit et creata sunt, eaque ratione omnia quaecunque voluit, atque eo modo quo voluit fecit in coelo et in terra.) Hat also Gott beschlossen, bei all dem mitzuwirken, so muß es offenbar geschehen, denn sein Beschluß ist ein durchaus wirksamer. (Dixit et facta sunt.) Kann das Geschöpf nicht Widerstand leisten? Nein, denn, sagt P. Molina, Gott besitzt nicht

bloß eine unendliche Macht, sondern er ist in jeder Beziehung allmächtig (*qui non solum infinitae potentiae, sed et omnipotens omnino est*). Was für eine Allmacht hat aber Gott, wenn die Kreatur ihm Widerstand entgegenzusetzen vermag? Erfreut sich Gott einer unendlichen, also schrankenlosen Macht, dann trifft offenbar zu, was S. Thomas sagt, daß Gott immutabiliter operatur propter efficaciam suae virtutis. Eine unendliche Macht ist eben eine unwiderstehliche Sache, sonst kann sie nicht unendlich genannt werden. Was ist aber dann mit der Freiheit der Geschöpfe?

Was soll daraus gegen die Freiheit folgen, erwidert P. Molina, denn Gott hat beschlossen, seinen Einfluß zu gewähren, wie er der Natur eines jeden Dinges entspricht. (*Aeterna liberaque determinatione suae voluntatis pro suo arbitrio praescripsit influxum praefinitis temporibus communicandum, multiplicem quidem et varium, semper tamen finitum, modo majorem, modo minorem, prout natura cujusque rei producendae postulat.*)

Der Kritiker stößt sich besonders an dem Ausdrucke des hl. Thomas: Deus immutabiliter operatur, den er mit „unwiderstehlicher Kraft“ wiedergibt. Der Widerstand der Kreatur kann sich offenbar im System der Molinisten nur durch eine Thätigkeit, einen Akt äußern. Allein zu dieser Thätigkeit muß Gott mithelfen. Gott wirkt also dazu mit, daß ihm eine Kreatur Widerstand leiste! Hilft er nicht mit, so kommt dieser Widerstand nicht zur Wirklichkeit, gewinnt er nicht Existenz. Die Thätigkeit Gottes und der Kreatur hängen nach P. Molina von einander ab.

Daraus ist klar, daß die Schwierigkeiten, welche den Thomisten gemacht werden, auch den Molinisten gegenüber ihre volle Geltung haben. Der logische Denker wird sich folglich hüten, sie beständig den Thomisten vorzuhalten.

5. Daß es um die Logik des Kritikers nicht absonderlich gut steht, haben wir im Vorausgehenden gesehen. Man muß aber auch zu seiner Wahrheitsliebe „ein bedenkliches Gesicht machen“. Zeigen wir dies an einigen Beispielen.

„Es finden sich nun wirklich solche Sätze in der Concordia, wie sie hier (im Buche Feldners S. 160 und 167) Molina beigelegt werden, aber — als eine Lehre, die er widerlegt“. Dann folgt ein lateinischer Text aus der Concordia, der uns noch beschäftigen wird. Weiter heißt es: „da hat also irgend ein alter Thomist, dem er zuviel geglaubt hat, dem P. Feldner einen Streich gespielt“ (S. 342—343).

Es läßt sich leicht nachweisen, wem eigentlich ein Streich



gespielt wurde, wenn man überhaupt von einem solchen reden will. Das Citat, welches im Buche des P. Feldner auf Seite 160 steht, lautet: „Concordia q. 14. a. 13. disp. 29. S. 123 ed. Antverp.“ Nun weiß alle Welt, daß die alten Gelehrten niemals die Seite eines Buches angeben, sondern höchstens das Kapitel und allenfalls, wenn es viel ist, die Nummer. Zudem liegt es gar nicht in der Natur des P. Feldner, Stellen anzuführen, die er nicht selber gelesen hat. Solange ihm die Möglichkeit geboten wird, das Buch selber, aus welchem er Stellen citiert, aufzutreiben, scheut er keine Mühe, in den Besitz desselben zu gelangen. Erweist es sich als unmöglich, so wird jedesmal der Gewährsmann angegeben, welchem er die betreffende Stelle entnommen hat.

Im vorliegenden Falle lesen wir nichts von irgend einem alten Thomisten, sondern nur von der Concordia des P. Molina mit genauer Angabe, wo die betreffende Stelle zu finden ist. P. Feldner hat nicht bloß ein, sondern sogar zwei Exemplare der Concordia aus dem Jahre 1595, Antwerper Ausgabe, vor sich gehabt. Das eine gehört der Grazer Universitäts-Bibliothek an und trägt die Signatur: Theologie II. 503; das andere, mit der Signatur: Scrinium I. Series 5, Num. 30, ist im Besitze des hiesigen Klosters.

Der Kritiker ist demnach entweder so flüchtig, daß er das im Buche des P. Feldner angeführte Citat übersehen, oder so kurzsichtig, daß er dasselbe gar nicht bemerkt hat; oder er verdreht absichtlich die Wahrheit. Der alte Thomist existiert für P. Feldner einfach nicht. Es genügt ihm P. Molina.

Aber vielleicht hat Molina selbst dem P. Feldner den genannten Streich gespielt? „Es finden sich nun wirklich in der Concordia solche Sätze, wie sie hier Molina beigelegt werden, aber — als eine Lehre, die er widerlegt.“

Lassen wir dem P. Molina selber das Wort. Überschrift: „de concursu generali Dei cum libero arbitrio ad opera eidem naturalia. Disputatio 29.“

Text: „Ut de concursu generali Dei cum libero arbitrio creato peculiariter disseramus, ex iis, quae hactenus de eodem concursu cum causis secundis in genere diximus, imprimis illud intelligetur: quod, sicut concursus Dei generalis cum causa agente per actionem transeuntem, ut cum igne producente calorem in aquam, non est influxus Dei in ignem, sed in aquam, in quam recipitur effectus a Deo et ab igne simul productus: ita concursus generalis Dei cum causa operante per actionem immanentem, ut cum intellectu ad intellectionem, et voluntate ad

appetitionem non est influxus Dei in causam, ea ratione qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat, sed cum causa ea ratione qua agens est in ipsammet ea ratione qua patiens est, atque in se suscipit effectum ab eadem causa atque a Deo, partiali influxu utriusque simul productum.“ (Concordia q. 14. a. 13. disp. 29. S. 123.)

Was sagt nun der Kritiker zu dieser Stelle? Ist das „eine Lehre, die P. Molina widerlegt“? Wer die Augen offen hat, richtiger gesprochen, offen haben will, der kann unmöglich eine solche Behauptung aufstellen. P. Molina gibt hier, wie jeder-mann sieht, eine genaue Definition seines Simultankonkurses. Gott wirkt nicht auf das Feuer, sondern auf das Wasser, in welchem der von Gott und dem Feuer zugleich hervor-gebrachte Effekt aufgenommen wird. Gott wirkt nicht auf die Ursache, auf den Verstand und Willen, insofern sie agens sind, sondern insofern sie sich leidend verhalten und den von ihnen selber und von Gott zugleich gewirkten Effekt aufnehmen. Die Sache verhält sich demnach wie folgt: Gott bewegt den Willen nicht zur Thätigkeit, er regt denselben nicht früher an, daß er thätig werde, in Thätigkeit übergehe. Der Wille selbst ist zugleich mit Gott thätig. Die Thätigkeit des Verstandes und Willens aber sind immanente Akte. Sie bilden somit ein Accidens, welches im Vermögen, im Verstande und Willen aufgenommen wird. Diesem Accidens, oder der Aufnahme dieses Accidens gegenüber verhält sich das Vermögen leidend (patiens). Gott wirkt somit nur insofern auf die Ursache, auf den Verstand und Willen, als sie die von ihnen selber und von Gott zugleich hervorgebrachte Wirkung in sich aufnehmen. Gott wirkt also mit bei dem Hervorbringen des Effektes und bei der Aufnahme desselben in der betreffenden Potenz. Dies gilt hinsichtlich der immanenten Akte. Bei den transeunten wirkt er mit zum Hervorbringen des Effektes. Er bewirkt aber nicht, daß das Vermögen, die Potenz, ein agens in actu werde.

Behauptet nun der Kritiker, das sei „eine Lehre, die P. Molina widerlegt“, so verdreht er absichtlich die Wahrheit.

Anderswo schreibt P. Molina: „Duo autem sunt, quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae in 1. p. q. 105. a. 5. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet: quin potius existimem, ignem sine ulla sui mutatione calorem in aquam sibi admotam inducere. Duo namque sunt instrumentorum genera: quaedam quae non habent

integram virtutem ad operationem, qualia sunt instrumenta artis. Atque haec indigent motu et applicatione alterius agentis, ut aliquid efficiant. . . . Alia vero sunt instrumenta, quae vel habent integram virtutem ad agendum, ut semen decisum a generante, vel sunt ipsamet integra virtus, ut calor ignis et caeterae virtutes naturales. Atque ejusmodi instrumenta, si sint apte conjuncta, non indigent motione et applicatione superaddita causis principalibus. Semen namque, quando operatur, non movetur a generante, cujus est instrumentum; quippe cum fieri possit, ut generans jam non sit. Calor item ignis, quando calefacit aquam, non movetur aut applicatur ad calefaciendum ab igne in quo est et cujus est instrumentum, sed per seipsum sine alia motione calorem producit. Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit“ (l. c. S. 110).

Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß nach P. Molina Gott nicht auf die Ursache wirkt. Das Feuer wird von Gott nicht verändert und bewegt. Diesen Grundsatz wiederholt P. Molina auch auf der nächstfolgenden Seite (S. 111), indem er sagt: „ignis, ut diximus, immotus prorsus in seipso, aquam sibi conjunctam calefacit, neque intelligi valet, quo motu de novo a Deo moveatur et applicetur ad agendum dum aquam calefacit.“ In unserer Frage bleiben somit der Verstand und Wille von Gottes Einfluß unberührt. Gott wirkt nicht auf das Vermögen, auf die Potenz.

Wie besteht aber dann der Konkurs Gottes? P. Molina erklärt es uns: „Dicendum itaque est, Deum immediate, immediate suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet, ut quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem, et per eam terminum seu effectum producit; sic Deus concursu quodam generali immediate influat cum ea in eandem operationem, et per operationem seu actionem terminum illius atque effectum producat. Quo fit, ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum“ (l. c. S. 111).

Welche Beschaffenheit hat dieser Konkurs Gottes? „Deus namque generali concursu influat ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cujusque ad agendum diversus est. Aut, si causa libera est, in ipsius

potestate est ita influere, ut producat potius haec actio, quam illa, puta velle quam nolle, aut ambulare quam sedere, et hic effectus potius quam ille, nempe hoc artefactum potius quam aliud vel etiam suspendere omnino influxum, ne ulla sit actio. Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum non secus ac influxus solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producat homo, et ab influxu equi, ut oriatur equus“ (l. c. S. 112).

Wie verhalten sich diese beiden Thätigkeiten, der Einfluß Gottes und der Konkurs der Geschöpfe, zu einander? „Simili praeterea modo, sicut ad generationem equi non satis est influxus solis sine influxu equi, neque influxus equi sine influxu solis: ita ad nullius effectus productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem sine influxu causae secundae particularis, a qua determinetur; neque vicissim influxus causae secundae particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur, et quem Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare. Quin hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant, quia neuter sine altero est actio productiove cujuscunque effectus“ (l. c.).

Diese eben angeführten Stellen dürften genügen, um sich einen Begriff zu bilden, in welcher Weise P. Molina den Einfluß Gottes auf die Geschöpfe verstanden wissen will.

Kehren wir nun zurück zu unserm Kritiker.

P. Feldner hat in seinem Buche behauptet, nach dem System der Gegner wirke Gott nicht auf die Ursache, auf die Potenz. Was lehrt thatsächlich P. Molina? Der Einfluß Gottes erstreckt sich der Doktrin des P. Molina zufolge nicht auf die Ursache, sondern Gott wirkt mit der Ursache eine Thätigkeit und einen Effekt.

Weiter hat P. Feldner geschrieben, im System der Gegner wirke Gott nicht auf die Thätigkeit. Was verteidigt in Wahrheit P. Molina? Auf S. 111 ff. spricht er allerdings auch mehrmals davon, daß Gott die Thätigkeit der sekundären Ursachen wirke. In welchem Sinne dies zu verstehen sei, sagt er uns auf Seite 123. Die betreffende Stelle wurde früher genau angegeben. Aus derselben geht hervor, wie wir oben nachgewiesen, daß Gott auf die Ursache wirkt, insofern sie leidend, also nicht thätig ist, und den gemeinsam von Gott und ihr gewirkten Effekt aufnimmt. Die Worte der genannten Stelle lassen eine andere Deutung nicht zu. Das Geschöpf bringt seine Thätigkeit selber hervor, per seipsum sine alia motione ignis calorem

producit. Gott wirkt bei den immanenten Thätigkeiten, also bei den Verstandes- und Willensakten, daß diese von den vernünftigen Geschöpfen selber hervorgebrachten Thätigkeiten, weil dieselben der Effekt selber sind, in der Potenz, im Verstande und Willen Aufnahme finden. Diesen Effekt wirkt allerdings Gott ebenfalls, aber nur als Teilursache. Gott bewirkt nicht, daß die Kreatur Teilursache ist, wohl aber, daß mit seinem Einflusse eine vollständige Ursache zustande komme.

Gehen wir nun zu den andern vorhin citierten Texten über. Der Einfluß Gottes ist indifferenter Natur. Ein Einfluß von Seite Gottes kann offenbar nur durch eine Thätigkeit auf die Geschöpfe ausgeübt werden. Somit setzt Gott eine indifferente Thätigkeit. Das ist nun eine Thätigkeit ohne bestimmtes Ziel, wie z. B. ein Gehen, ohne eine bestimmte Richtung dabei einzuhalten. Ganz abgesehen davon, daß eine indifferente Thätigkeit einen innern Widerspruch in sich schließt, ergibt sich hieraus, falls Gott die Thätigkeit der Geschöpfe bewirkt, noch ein anderer Widerspruch. Die indifferente Thätigkeit Gottes bringt eine bestimmte Thätigkeit der Geschöpfe hervor. Das heißt also soviel als: eine Thätigkeit ohne bestimmtes Ziel bringt eine andere Thätigkeit mit einem bestimmten Ziele hervor. Eine unbestimmte Ursache, und deren Folge eine bestimmte Wirkung! Der Umstand, daß Gott diese bestimmte Thätigkeit der Geschöpfe nicht allein bewirkt, sondern zugleich mit der Kreatur, ändert nichts an der Sache. Thatsächlich bewirkt er sie.

Nun lehrt P. Molina weiter, diese indifferente Thätigkeit Gottes werde von der sekundären Ursache bestimmt. Wodurch bestimmt die subalterne Ursache diesen indifferenten Einfluß Gottes? Offenbar durch eine Thätigkeit. Die passive oder stoffliche Bestimmung im Sinne der Thomisten wird ja von P. Molina bekämpft. Er sagt auch ausdrücklich, wie wir gesehen haben, daß diese Bestimmung erfolge „a particulari influxu causarum secundarum“. Influxus ist ohne Zweifel identisch mit Thätigkeit, weil die passive Bestimmung hier nicht in Betracht kommt. Woher kommt dieser „particularis influxus causarum secundarum“? Etwa vom Einflusse Gottes? Nein, denn der Einfluß Gottes ist indifferenter Natur. Nicht Gott bestimmt durch seinen Einfluß die Thätigkeit der Geschöpfe, sondern umgekehrt, dieser indifferente Einfluß Gottes wird vom partikulären Einflusse der zweiten Ursachen bestimmt. Von Gott kommt also dieser partikuläre Einfluß nicht. Das Unbestimmte kann nicht etwas Bestimmtes hervorbringen. Dieser



Gottes indifferenten Einfluß bestimmende partikuläre Einfluß der sekundären Ursachen hat nach P. Molina seinen Grund in der Kraft eben dieser Ursachen (*pro diversitate virtutis cujusque*).

Erfolgt nun eine aktive Bestimmung — von der passiven kann, wie gesagt, hier nicht die Rede sein — nur mittelst einer Thätigkeit, und ist, wie soeben nachgewiesen, diese Thätigkeit, wodurch Gottes indifferenter Einfluß von der Kreatur bestimmt wird, nicht von Gott, so heißt es die Wahrheit absichtlich verdrehen, wenn behauptet wird, P. Molina lehre, Gott wirke jede Thätigkeit der Geschöpfe.

Der Kritiker beruft sich auf folgende Stelle aus der neuen Pariser Ausgabe der Concordia: „ad id vero quod dicit concursus Dei generalem, etiam nostra sententia, non habere terminum in calefactione, sed solum in calore per calefactionem producto, dicendum est, concursus Dei generalem, nostra sententia, non esse influxum in ignem, sed cum igne ad actionem, qua producit calor, et quae tamquam actio emanat immediate a Deo tamquam a causa universali, et ab igne tamquam a causa particulari, atque adeo ab utroque tamquam ab una integra omnino causa immediata; quare, cum influxus Dei generalis, et particularis ignis, nostra sententia, non sint duae actiones, sed una omnino simplex calefactio, quae ut a Deo est influxus Dei universalis, et ut ab igne est influxus ignis particularis, necesse non est, ut is concursus generalis, quem nos asserimus, terminum habeat in calefactione, eo quod actio non habet terminum in seipsa, sed in re per eam producta“ (Conc. q. 14. a. 13. disp. 27. ed. Paris.).

Sonderbar! Da hat einmal P. Molina dem Kritiker einen argen Streich gespielt. P. Feldner behauptet, P. Molina lehre, daß Gott nicht die Thätigkeit bewirke. Der Kritiker erwidert, das sei eine Lehre, die P. Molina widerlegt. Und was sagt P. Molina? „Es ist nicht notwendig, daß dieser allgemeine Einfluß Gottes die Thätigkeit des Geschöpfes zu seinem terminus habe.“ Dieser Satz bestätigt genau die Behauptung des P. Feldner, nach P. Molina wirke Gott nicht auf die Thätigkeit der Geschöpfe. Oder was anders heißen die Worte: *necesse non est, ut is concursus generalis terminum habeat in calefactione*? P. Feldner wollte nur die Thatsache feststellen, weiter nichts. Es lag ihm ferne, die Widersprüche des P. Molina mit sich selber aufzudecken. Der Einfluß Gottes ist indifferenter Natur. Der Einfluß der Kreaturen bestimmend, folglich in sich selber bestimmt, und doch sind beide Einflüsse numerisch ein und derselbe Einfluß! Der Einfluß Gottes ist das



durch den Einfluß der Kreaturen Bestimmte, der Einfluß der Geschöpfe das Bestimmende, und trotzdem sind beide numerisch ein und dasselbe. Das möge begreifen, wer es kann.

Die wahre Ansicht des P. Molina läßt sich auch noch an andern Stellen seines Werkes darthun. So schreibt er z. B. „*concursum generalis Dei cum causis secundis immediate emanat in singulas earum operationes, indifferens ex se, ut pro diversitate causae secundae cooperantis varia actio, variusque effectus resultet*“ (l. c. S. 113). Gott ersetzt die Schwäche der zweiten Ursachen, heißt es daselbst.

Wie kommt aber die *causa secunda* zu dieser ihrer *cooperatio*? Die *cooperatio* bildet ohne allen Zweifel eine Thätigkeit. Woher hat die subalterne Ursache diese ihre Thätigkeit oder Mitthätigkeit? Von Gott jedenfalls nicht, denn Gottes Einfluß ist „*indifferens ex se*“. Gott unterstützt bloß die sekundären Ursachen, und dieser Einfluß Gottes erfolgt nur dann, wenn diese Ursachen selber zugleich ihren Einfluß geltend machen. *Accomodatus solum sit (concursum Dei generalis) causis secundis juvandis, ac proinde sit talis, ut si illae simul influant, emanet* (l. c.). Gott und die Kreatur bilden zusammen bezüglich des Effektes eine ganze Ursache, allein für sich genommen sind sie als Ursachen Teilursachen.

Der Kritiker ruft nach Anführung seiner vorhin citierten Stelle aus: „aber, mag da Feldner sagen, wie geht denn das zusammen mit dem *concursum simultaneum*, den ich beschrieben habe? Das geht eben gar nicht damit zusammen.“

Dem kann ja leicht abgeholfen werden. Lassen wir einfach den P. Molina den Konkurs beschreiben: „*Ex dictis intelligitur facile, si sermo sit de causa integra, ut comprehendit omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cujusque effectus; ita ut neque Deus per solum concursum universalem, sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum. At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis. Sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque*

trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus. Si vero sermo sit de integra sive tota causa non omnino, sed in aliquo gradu causa, tunc Deus per concursum universalem est causa integra in gradu causae maxime universalis, eo quod nulla alia cum eo concurret in eo gradu causae. Eodemque modo variae causae secundae possunt esse integrae ejusdem effectus, quaevis in suo gradu, ut sol et equus comparatione alterius equi generandi, sol quidem ut causa universalis, equus ut causa particularis. Ex dictis praeterea intelligitur, quando causae subordinatae sunt inter se, ita ut aliae sint magis, aliae minus universales, aliae particulares, necesse non esse, ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiam si essentialiter subordinatae sint inter se, et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectum, sed satis esse, si immediate influant in effectum“ (l. c. S. 112).

S. 120 heisst es: „cum autem concursum Dei generalem nos dicamus esse influxum Dei in effectum causae secundae, et non in causam ipsam, sane ex nostra assertionem non sequitur progressus in infinitum.“ S. 115 ist dieser Einfluß Gottes nicht im Feuer als dem Subjekte, sondern im Wasser.

Ferner heisst es S. 120: „alias vero esse causas concurrentes ad eundem numero effectum, quae non eodem influxu influunt, sed unaquaeque earum suum proprium et peculiarem ad eum effectum necessarium adhibet: ut sunt Deus concursu generali et causa secunda ad quemcunque effectum causae secundae proprium“.

Da muß sich denn P. Feldner wirklich die Frage erlauben, wie das alles zusammengeht? Seite 112 bilden der Einfluß Gottes und jener der sekundären Ursachen numerisch eine Thätigkeit (imo vero neque sunt duae actiones, sed una numero actio). Dasselbe wird uns auf Seite 118 gesagt. Allein S. 120 ist der Einfluß der einen Ursache von jenem der andern verschieden, non eodem influxu influunt. Das geht eben gar nicht mehr zusammen, wie überhaupt im System der Gegner nichts zusammengehen will.

Der Kritiker schreibt: „Gewöhnlich ist die Formulierung der betreffenden Thesen über den concursus simultaneus schon eine vollständige Apologie gegen die Anschuldigungen, die hier (im Buche des P. Feldner) gegen sie erhoben werden. So heisst, um nur ein Beispiel anzuführen, bei Schiffini die 29. These seiner Theol. natur. Deus omnipotentiae suae virtute immediate cooperatur ad omnes et singulas actiones causarum secundarum, ita

ut quidquid actualitatis est in cujusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, suo principio efectivo“ (S. 342).

Die Sache wäre ganz annehmbar, hätten blofse Behauptungen auch schon die Bedeutung „einer vollständigen Apologie“. Behauptet wird ja fortwährend, dafs es kein ens, auch nicht einen Teil eines ens gäbe, der nicht von Gott wäre. Aber aus dem System folgt dies nicht. P. Feldner hat sich aber mit dem System, nicht mit den Behauptungen der Gegner beschäftigt. In der That:

Der Einfluß Gottes ist indifferenter Natur, so lehrt P. Molina S. 112. 113. 115.

Wie kann ein indifferenter Einfluß, angenommen es gäbe einen solchen, eine bestimmte Thätigkeit in den Geschöpfen verursachen? Dafs die Thätigkeit der Kreatur eine bestimmte, determinierte sein müsse, wird der Kritiker kaum zu bestreiten wagen.

Nach P. Molina wird ja dieser indifferente Einfluß Gottes vom Einflusse des Geschöpfes bestimmt. Nur dasjenige kann ein anderes bestimmen, was in sich selber schon bestimmt ist. Woher stammt also dieser bestimmte und den Einfluß Gottes bestimmende Einfluß der Kreatur? Von Gott kommt er nicht, denn sein Einfluß ist nicht bestimmend, sondern wird vielmehr bestimmt. Dieser bestimmende Einfluß hat somit die Kreatur, nicht Gott, zu seiner Ursache.

Was ist nun dieser Einfluß des Geschöpfes? Ist er etwas Positives, ein ens? Offenbar, denn sonst könnte er nicht bestimmend auf den indifferenten Einfluß Gottes wirken. Die Kreatur besitzt folglich ein ens, welches nicht Gott zur Ursache hat.

Ferner behauptet P. Molina, Gott wirke nicht mit dem nämlichen Einflusse wie die sekundäre Ursache auf numerisch einen und denselben Effekt. Wir haben somit zwei Einflüsse zu unterscheiden, wie P. Molina bemerkt, „unaquaeque causarum suum proprium et peculiarem adhibet“. Wer bildet nun die Ursache dieses eigenen und speziellen Einflusses der Kreatur? Gott? Nein, dann wäre er ja der Kreatur nicht eigen, für sie nicht speziell. Beide Einflüsse haben blofs den Effekt gemeinsam. Die Kreatur hat somit einen Einfluß, der nicht Gott zu seiner Ursache hat. Dafs P. Molina in der That zwei Einflüsse unterscheide, geht klar aus den Worten „non eodem influxu influunt“ hervor.

Betrachten wir nun die geschaffene Ursache, besonders die

vernünftigen Kreaturen. Der Verstand und Wille dieser Geschöpfe sind nicht ununterbrochen thätig, sondern für die Thätigkeit unbestimmt, indifferent. Aus einer indifferenten oder nicht bestimmten Ursache aber geht niemals eine Thätigkeit hervor. Das ist ständige Lehre des hl. Thomas. Wer bestimmt nun diese Ursachen, den Verstand und Willen? Vielleicht der Einfluß Gottes? Keineswegs, denn, sagt uns P. Molina, Gott wirkt überhaupt gar nicht auf die Ursachen. Zudem wirkt Gottes Einfluß niemals bestimmend ein, sondern er ist es, der bestimmt wird. Folglich bestimmen der Verstand und Wille sich selber. Diese Bestimmung ist aber etwas Positives, ein *ens*, ja sogar eine große Vollkommenheit und Auszeichnung der vernünftigen Geschöpfe. Diese Geschöpfe erfreuen sich also einer Vollkommenheit, der Selbstbestimmung, die nicht Gott zu ihrer Ursache hat. Gott kann sie aus dem Grunde nicht bestimmen, weil er nicht auf sie einwirkt, und überdies selber von ihnen, von ihrem Einflusse bestimmt wird.

Damit ist die Antwort auf eine weitere Auseinandersetzung des Kritikers gegeben. Derselbe schreibt nämlich: „der Verfasser erinnert sich auch wirklich S. 170 auf einmal, in der Schrift des Kardinal Pecci gelesen zu haben, daß „alle darin übereinstimmen, daß es in uns keinen Akt gebe, ja nicht den geringsten Teil eines Aktes, von dem man nicht sagen müsse, er sei kraft jenes Konkurses von Gott, als der obersten Ursache, gewirkt — auch Suarez verteidige diese Ansicht —, daß die gegenteilige Ansicht falsch und gegen den Glauben sei“. Damit ist er aber schnell fertig. Wenn man das lehrt und trotzdem die *praemotio physica* leugnet, so heißt das soviel als alle Gesetze der Logik mit Füßen treten. Dafür folgt der Nachweis in ein paar Zeilen. Könnte sich der Verfasser entschließen, ich sage nicht die großen Werke des Suarez, sondern nur das erste Buch seines *opusculum* „*de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*“ zu lesen, so würde er sich dieser Leistung wahrscheinlich selbst schämen“ (S. 342).

Der Kritiker stellt sich vor, daß P. Feldner in Kamerun oder Bagamoyo lebt, folglich keine Gelegenheit hat, den Suarez zu studieren. Zu seinem Troste sei es hier gesagt, daß P. Feldner 9 Jahre in Wien war und gegenwärtig sich in Graz aufhält. Er hat schon vor beinahe 20 Jahren, im Jahre 1872, den Suarez zu lesen und zu studieren angefangen. Der Entschluß des Verfassers ist also der Mahnung des Kritikers um viele Jahre vorausgeeilt. Die Ansicht des Verfassers über Suarez hat sich allerdings in dieser langen Zeit in nichts geändert. Das Urteil



darüber, ob P. Feldner oder sein Kritiker sich über diese seine Leistung zu schämen habe, muß natürlich den Lesern überlassen werden.

Die Behauptung des Kritikers S. 343, Cajetan nehme an, daß der hl. Thomas gelehrt habe, Gott bewege den Willen zu dem Gute, zur Glückseligkeit im allgemeinen, subjektiv auf notwendige Weise, eine eigene *praemotio* zu den freien Akten habe er nicht gekannt; sowie die Behauptung, daß Bannez der erste gewesen, der die *praemotio physica* gelehrt habe, wie es immer noch heißt, ist gerade so oft schon ausgesprochen worden und gerade so wahr, wie die Phrase, Papst Innocenz III. habe die Ohrenbeicht eingeführt. Wäre dem wirklich so, warum schreibt dann die *Ratio studiorum* der Jesuiten aus dem Jahre 1586 vor, aus dem hl. Thomas 1. p. brauchten die Professoren nicht zu verteidigen die n. 6 angeführte *Propositio: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in eas primum influere, aut eas movere?* Man vergleiche P. Pachtler: *ratio studiorum*, tom. 2 s. 32. Der Grund, warum P. Feldner „den großen Kommentator selbst so ziemlich beiseite gelassen hat“, ist ein sehr einfacher. P. Feldner wollte die Lehre des hl. Thomas aus ihm selbst, nicht aus den Kommentatoren darlegen. Somit bedurfte es dazu auch nicht des großen Kommentators. Der Kritiker irrt sehr, wenn er glaubt, P. Feldner habe den Cajetan beiseite gelassen, weil derselbe nicht mit ihm übereinstimmt. P. Feldner hat nicht bloß den Suarez, sondern auch den Cajetan Jahre hindurch fleißig studiert.

Nun kommen wir zum berühmten Schiffe des P. Cornoldi. Der Kritiker bemerkt: „Hätte der Verfasser auch nur Cornoldis Broschüre della libertà umana mit Aufmerksamkeit durchgegangen, so hätte er ebenso sicher und gewiß Witz und Frage für sich behalten“ (S. 344).

Wir wollen diesbezüglich einen Mitbruder und Kollegen des Kritikers, den P. Liberatore hören: „*haec res optime illustratur a P. Cornoldi similitudine venti et navis. Ventus impellit navim, e. gr. Orientem versus; at nullum determinat portum. Portus determinatur a gubernatore, qui, clavem tenens, dirigit navem huc vel illuc. Jure dicitur ventus movere navem, eique totus cursus adscribitur; at determinatio cursus, quatenus sub impulsu venti vertatur navis ad hunc potius, quam alium portum, adscribitur gubernatori. Quodsi error incurratur in cursu et scopulis se navis impingat, culpa non erit venti, sed gubernatoris, qui male usus est ejus impulsu. Ventus repraesentat motionem*



divinam; gubernator liberam voluntatem“ (Inst. philos. vol. 2. nov. ed. 2. p. 533).

In Anbetracht dieses Urteiles des P. Liberatore über das Schiff des P. Cornoldi muß sich P. Feldner schon die Bitte erlauben, sein Kritiker möge gefälligst an P. Liberatore die Anfrage richten, warum derselbe Cornoldis Broschüre della libertà umana nicht mit Aufmerksamkeit durchgegangen hat. P. Feldner wäre sehr dankbar, wenn er von der eingelangten Antwort des P. Liberatore Einsicht nehmen dürfte.

„Fast zu stark ist,“ bemerkt der Kritiker, „was Seite 161 gegen Kleutgen geleistet wird. Woher sollte denn auch die Kreatur ihre Thätigkeit haben? Aus sich selber? Kann sie sich selber etwas geben, was sie früher nicht hatte? (Ich meine wohl; denn was sie schon actu hat, kann sie sich absolut nicht mehr geben.)“ Dann folgt die Stelle im Buche des P. Feldner: „Was veranlafte doch,“ fragt der Kritiker, „Feldner so zu schreiben? Wo hat denn Kleutgen den Thomisten auf die angeführten Fragen jene ausweichende Antwort gegeben? Die Untersuchung dieser Frage mag zur Beleuchtung der ganzen Polemik dieses Buches dienen“ (S. 345).

P. Feldner ist mit der Untersuchung dieser Frage ganz und gar einverstanden. Sie wird ohne Zweifel zur Beleuchtung der ganzen Kritik des P. Kern dienen. Wo hat denn P. Feldner behauptet, Kleutgen habe den Thomisten auf die angeführten Fragen jene ausweichende Antwort gegeben? P. Feldner behauptet nur soviel, nicht mehr und nicht weniger, als daß P. Kleutgen den so naheliegenden Schluß auf die subjektive Bewegung der Geschöpfe durch Gott zu vermeiden sucht. P. Kleutgen sagt: „wohl mag ein Wesen nicht bloß Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben; es kann dennoch dies Vermögen niemals sich selbst genügen“. Der Wille besitzt das Vermögen, thätig zu sein. Genügt das Vermögen, thätig zu sein, um in eine wirkliche Thätigkeit überzugehen? Das ist genau der Inhalt der Frage des P. Feldner: woher sollte denn auch die Kreatur ihre Thätigkeit haben? Aus sich selber? P. Kleutgen verneint, daß dieses Vermögen allein genüge. Dem Kritiker allerdings genügt es, denn er bemerkt: „ich meine wohl, denn was es schon actu hat, kann es sich absolut nicht mehr geben“. Wie beweist nun P. Kleutgen, daß das Vermögen allein nicht ausreiche? „Denn wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand, oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis

dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hierzu bestimmt worden, und also bereits eine Änderung eingetreten sein.“ Wodurch ist das Vermögen bestimmt worden? Wer hat diese Änderung in ihm hervorgebracht? Es selber? Nein, antwortet P. Kleutgen, es ist bestimmt worden. Durch wen? Durch Gott? Keineswegs, denn damit würde die praemotio der Thomisten verteidigt. Nach den Thomisten bestimmt ja Gott die Vermögen dazu, daß sie eine Thätigkeit, die sie früher nicht hervorgebracht haben, obgleich sie es konnten, jetzt wirklich hervorbringen. Anstatt daß P. Kleutgen diesen logisch richtigen Schluss zieht, wie es durch die Thomisten geschieht, sagt er: „und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses“. Das Vermögen wird bestimmt und geändert durch die Hebung eines Hindernisses!

Der Kritiker wird nun hoffentlich begreifen, was P. Feldner veranlafte, so zu schreiben. Das Vermögen, welches allein nicht genügt, muß von Gott bestimmt, vervollkommenet werden, es muß innerlich in sich eine Änderung erfahren, mit andern Worten: von Gott bewegt werden. Die Behauptung des Kritikers, P. Feldner habe gesagt, daß P. Kleutgen den Thomisten gegenüber diese ausweichende Antwort gegeben habe, ist eine offen ausgesprochene Unwahrheit. Die Untersuchung der Frage ist somit keineswegs zu Ungunsten des P. Feldner ausgefallen.

P. Feldner hat unter anderm auch geschrieben, die Molinisten forderten Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott. Dieser Satz will dem Kritiker nicht gefallen. „S. 261,“ schreibt er, „führt der Verfasser die Gegner des Thomismus auf den Gipfel der Absurdität. Da hätte es nur noch eines Schrittes bedurft, und mit Evidenz wäre der Nachweis geliefert gewesen, daß alle seine Gegner verkappte Atheisten seien“ (S. 346).

Daß die volle Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott der Gipfel aller Absurdität sei, läßt sich nicht leugnen. Aber ebensowenig läßt sich bestreiten, daß dies aus dem System der Molinisten mit logischer Genauigkeit folgt.

Nach P. Molina ist der Einfluß Gottes indifferenter Natur. Dieser indifferente Einfluß wird vom partikulären Einflusse der Kreatur bestimmt oder determiniert. Die Ansicht der neueren Vertreter des Molinismus unterscheidet sich nicht von jener des P. Molina. Denn P. Liberatore erklärt, wie wir vorhin gehört haben, die Bewegung durch Gott — der Wind, welcher

das Schiff bewegt — bestimme keinen Hafen. Das geschehe vielmehr durch den Steuermann. Wer aber bestimmt den Steuermann? Offenbar wird dieser durch sich selber bestimmt. Der Wind bestimmt ihn jedenfalls nicht. Und P. Liberatore sagt vom Schiffe des P. Cornoldi, daß dasselbe die Sache aufs beste erläutere (*optime illustratur*). Damit ist die erste Behauptung des P. Feldner, die Gegner verlangten Unabhängigkeit des Willens von Gott, als Wahrheit festgestellt. Wer sich selber bestimmt, ohne dazu des göttlichen Einflusses zu bedürfen, und das muß er, um ein anderes bestimmen zu können, der ist ohne Frage der Unabhängigste von der Welt. Nun bestimmt nicht Gottes Einfluß jenen des Geschöpfes, sondern die Sache verhält sich umgekehrt, Gott wird durch die Kreatur bestimmt. Damit ist aber auch die Wahrheit der zweiten Behauptung des P. Feldner dargethan. Das Bestimmende besitzt, wie nicht zu leugnen, Gewalt über das zu Bestimmende. Das Bestimmende ist der Natur und Vollkommenheit nach früher, und gibt eigentlich den Ausschlag. Dies alles wurde im Buche des P. Feldner § 12 n. 84 S. 188 ff. zwar nachgewiesen und erhärtet, allein für Beweise ist der Kritiker leider unzugänglich. Das Citat des Kritikers aus Suarez: „*his vero addi potest, simpliciter asserendum esse Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa*“ macht die Sache durchaus nicht besser. Was hilft denn das ‚*simpliciter asserendum*‘, wenn aus dem System selbst das gerade Gegenteil folgt? Nicht Gott determiniert den Willen, erklärt P. Molina, sondern der Einfluß Gottes wird vom Willen determiniert. Suarez widerspricht offenbar dem P. Molina. Und doch hat man vor einigen Jahren eine neue Ausgabe der Concordia des P. Molina besorgt, ein Zeichen, daß am System des P. Molina festgehalten wird. P. Feldner hat also gar keinen Grund, etwas zurückzunehmen, und nimmt auch nichts zurück von dem, was er diesbezüglich geschrieben hat. Der Kritiker befindet sich daher in einem Irrthume.

P. Feldner hat gegen Ende seines Buches mehreren Stellen aus dem heil. Thomas ihren wahren natürlichen Sinn zurückgegeben, den P. Liberatore etwas entstellt hatte. Zu dieser Partie des Buches bemerkt der Kritiker: „bei der sauren Arbeit, die fraglichen Stellen im thomistischen Sinne zu erklären, muß eine riesige Verwunderung über die Borniertheit Liberatores nachhelfen“ (S. 346).

Der Kritiker täuscht sich. Von einer ‚sauren‘ Arbeit kann gar keine Rede sein. Man braucht bloß die aus dem Zusammen-

hange herausgerissenen, verstümmelten Sätze, ausgelassenen Worte u. s. w. zu ergänzen und wieder in den Zusammenhang zu bringen, und die Arbeit geht spielend vor sich. Allerdings, bequemer ist es um vieles, zu sagen „hier kann natürlich kein Platz sein“; oder: „es wäre jedoch leicht, zu zeigen, daß dieser Versuch vollständig mißglückt ist“. Phrasen dieser Art helfen über so manche Verlegenheiten hinweg. Und noch dazu kostet es wirklich keine „saure“ Arbeit, sie niederzuschreiben. Allein das Bequeme ist nicht immer auch zugleich das Richtige.

6. Hören wir auch noch, was der Kritiker gegen die Theorie selbst, welche P. Feldner verteidigt, vorbringt. „Wo ältere Thomisten,“ meint er, „bei einer weitaus mildern Fassung des Systems sich kleinlaut auf ein „Mysterium“ berufen müssen, da erfreut sich P. Feldner der denkbar höchsten Evidenz“ (S. 330).

In welcher Beziehung gibt es für die Thomisten in dieser Frage ein Mysterium? Ist ihnen das Faktum, die Thatsache, daß Gott den Willen vorherbewegt und der Wille trotzdem frei bleibt, ein Mysterium? Der Kritiker wird vergebens nach einem Thomisten, weder ältern noch neuern, sich umsehen, der hierin je ein Mysterium gefunden hätte. Das ganze Mysterium stützt sich auf das wie der göttlichen Thätigkeit, und hat seinen Grund darin, daß wir nicht wissen, was Gott in sich, was seine Thätigkeit ist. Alle unsere Begriffe über das Wesen Gottes und seine Thätigkeit, über seinen Einfluß auf die Geschöpfe sind rein analoger Natur. Darum sagt der heilige Thomas irgendwo: „*procedunt autem hae objectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant*“ (libr. 1. Periherm. lect. 14. n. 18 ed. rom. pag. 69). Also nicht, daß es sich so verhalte, ist ein Mysterium, sondern in welch innerm Zusammenhange beide stehen. Dies ist übrigens bei allen Fragen der Fall, wo es sich um Gott und seine Thätigkeit handelt. Darum schreibt einmal Kardinal Cajetan:

„*Respondeo quod dupliciter possumus in hac curiosa quaestione loqui: vel inchoando ab iis, quae se tenent ex parte Dei, et descendendo ad nos. Vel e converso, inchoando ab iis, quae se tenent ex parte nostri, et ascendendo ad Deum. Si inchoamus a Deo, profiteamur primo, quod Deus ab aeterno elegit singulariter hunc et illum, quia sic et placet; secundo, quod electio hujus infallibiliter (non dico necessario, sed quod tandem) habebit effectum suum: scilicet salutem istius. Inchoando vero a nobis,*



profitemur primo, quod quilibet est liberi arbitrii ad bonum et malum eligendum; secundo, quod quilibet faciens quantum in se est ad salutem consequendam aeternam, salvus erit per divinam gratiam. Quo pacto autem, seu quo vinculo, quo glutino ascensus et descensus jungantur non apparet. Nam ascendendo deficit gradus conjungens hanc nostram libertatem et securitatem (quod faciendo quantum in nobis est, divina non deerit gratia salvans) cum aeternitate et immutabilitate divinae electionis quae habet quod soli electi salvantur. Et similiter descendendo ab aeterna immutabili et efficaci divina electione deficit gradus conjungens cum his nostris libertatibus et securitatibus. Et propterea non est mirum si non quietamus intellectus quaerentium et inducentium inconvenientia, scilicet faciat quisque quod vult, tandem implebitur electio et similia horrenda. Quocirca ad curiositatem dico illa esse vera ex parte divinae electionis seu reprobationis; sed non esse vera sola, sed associata aliis veritatibus ex parte nostri, scilicet quod sumus liberi arbitrii, quod faciendo quod ex nobis est erimus per divinam gratiam salvi, et quod nostris meritis salvamur aut damnamur nos adulti.

Et cum objicies, conjunge haec verba simul, respondeo me scire quod verum vero non est contrarium, sed nescire haec jungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria praedestinationis et reprobationis. Meum est tenere quod mihi certum est (scilicet uti libero arbitrio et reliquis bonis mihi a Deo concessis omni studio ad consequendam vitam aeternam) et exspectare ut videam in patria mysterium divinae electionis mihi modo ignotum, sicut et reliqua fidei mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum.“ (In ep. ad Rom. c. 9. ed. Lugd. 1639 tom. 5. pag. 58.)

In dieser Stelle ist am deutlichsten ausgesprochen, inwiefern die Thomisten „kleinlaut“ zu einem Mysterium ihre Zuflucht nehmen. Wissen denn die Molinisten alles so haarklein über Gott und seine Thätigkeit, daß es für sie kein Mysterium mehr gibt? Wenn Gottes Thätigkeit sich zu jener der Kreatur verhält wie die Thätigkeiten zweier Menschen, die ein Schiff ziehen, was bekanntlich P. Molina ausdrücklich lehrt (l. c. S. 114), dann hört allerdings jedes Mysterium auf. Sagen wir die Thätigkeit von Gott im univoken Sinne aus, dann haben wir sicher kein Mysterium mehr vor uns, dafür aber ein um so größeres mendacium. Bleiben die Molinisten, der Wahrheit entsprechend, bei der Aussage im analogen Sinne, so werden sie ebenso



„kleinlaut“ wie die Thomisten sich auf ein Mysterium berufen müssen.

P. Feldner hat in seinem Buche S. 197—223 das Verhältnis der Vorherbewegung zur Freiheit erörtert und besonders von S. 199 an dargethan, daß die Freiheit unter der praemotio sich sehr wohl befinde. Das nennt nun sein Kritiker S. 330 „ein paar Sätze“. P. Feldner meint S. 97, bezüglich der Thätigkeit eines Aktes sei der Wille hier auf Erden absoluter Freiherr, er könne auch das Gegenteil wählen. Nach dem bisher Gesagten hat dieser absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. Aber recht denkbar wird schon der Vorwurf, daß eine solche Lehre die Freiheit radikal aufhebe. So der Kritiker auf S. 332.

Warum soll der Freiherr von seinem Titel nach dem Gesagten noch nichts haben? Ja nach P. Feldner ist der Wille an und für sich rein passiv. Er gleicht vollkommen der materia prima, wenn man sich dieselbe ohne irgend eine bestimmte Form denkt. Da in diesem Zustande von einer Kraft zu handeln keine Rede sein kann, so entsteht die Frage: was macht denn den Willen zur aktiven Potenz? So der Kritiker S. 331.

Im Buche des P. Feldner heisst es S. 48: „indem der Mensch das eine nehmen, das andere verschmähen kann, wird er frei genannt. Das Wesen der Freiheit besteht folglich darin, daß der Mensch thätig oder nicht thätig sein kann. Es ist von großer Bedeutung für unsere Frage, daß der englische Lehrer das Wesen der Freiheit beständig in das Thätigsein- oder Unthätigseinkönnen setzt“. Diese Lehre des P. Feldner soll nach der Behauptung des Kritikers „die Freiheit radikal aufheben“. Der erste Stoff kann alle Formen aufnehmen, er ist zu keiner derselben an und für sich determiniert. Ebenso kann der Wille diese und jene Thätigkeit ausüben. Er kann aber auch ganz unthätig bleiben. Trotzdem behauptet der Kritiker, nach P. Feldner habe der absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. In diesem Zustande, meint der Kritiker, könne von einer Kraft zu handeln keine Rede sein. Was ist denn eigentlich der Wille an und für sich? Bildet er nicht eine Kraft? Ist das Thätigkeitsvermögen etwas anderes als eine Kraft? Und wenn P. Feldner lehrt, wie sein Kritiker ausdrücklich zugibt, der Wille sei absoluter Freiherr, er könne auch das Gegenteil wählen, sagt er dann, von einer Kraft zu handeln könne in diesem Zustande keine Rede sein? Die Kraft oder Potenz zu handeln besitzt der Wille an und für sich ohne Zweifel, allein das wirkliche Handeln fehlt ihm. Der Wille

ist nicht movens, so lange er nicht motus ist. Bei seiner Thätigkeit bildet er ein movens motum. P. Feldner sagt: der Wille handelt nicht an und für sich; und sein Kritiker läßt ihn sagen: der Wille kann nicht an und für sich handeln. In dem Zustande der Passivität ist der Wille der Grundlage nach oder radikal frei. Das alles hat P. Feldner durch Stellen des hl. Thomas bewiesen. Aber der Kritiker kehrt die Wahrheit ganz nach seinem Belieben um, nimmt es mit der Wahrheit überhaupt sehr wenig genau.

Dies zeigt sich wiederum an einer andern Stelle, wo der Kritiker schreibt: „wenn man sich nun so die volle Passivität des Willens ohne praemotio physica klar gemacht, wenn man sich die Natur jenes Aktes, der von Gott allein kommt, ohne daß der Wille ihn verhindern könnte, vor Augen hält, so dürfte man vielleicht doch zur Vermutung kommen, daß nicht lediglich die völlige Unkenntnis des eigentlichen Wesens der Freiheit die Schuld daran trägt, daß man eine solche Doktrin bekämpft“ (S. 334).

Der Wille kann nicht jenen Akt hindern, der von Gott allein kommt, bedeutet nach den Gesetzen der Logik soviel als: der Wille hat nicht die Fähigkeit, nicht die Potenz, jenen Akt zu hindern. Wo behauptet P. Feldner dies? Nirgends. Der Kritiker selbst anerkennt ja, daß nach P. Feldner der Wille als absoluter Freiherr auch das Gegenteil wählen könne. P. Feldner behauptet bloß, daß der Wille den Einfluß Gottes nicht durch eine Thätigkeit verhindern könne, weil jede Thätigkeit des Willens den Einfluß Gottes voraussetzt. Stofflich wird dieser Einfluß gehindert durch die schlechte Disposition des Willens, so daß alsdann eine fehlerhafte Thätigkeit erfolgt. P. Feldner sagt mehr als einmal, die Bewegung durch Gott erschöpfe nicht die ganze Potentialität des Willens. Darum bleibe der Wille jederzeit frei, er behalte aus diesem Grunde die Potenz für das Gegenteil bei.

Es ist somit eine Verdrehung der Wahrheit, wenn der Kritiker weiter schreibt: nach den Principien des P. Feldner habe der Wille ohne praemotio weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Nicht das erste, denn der Wille ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, er kann so wenig einen Akt setzen, als sich eine Wesenheit das Dasein, die materia prima eine Form geben kann. Der Kritiker beruft sich auf S. 163. 152 des Feldnerschen Buches. Allein daselbst ist vom Handeln gar nicht die Rede. Dort wird vielmehr untersucht, ob der Wille im passiven Zustande sich selber in den

aktiven Zustand versetzen könne, ob der Wille aus und durch sich ein *agens in actu* zu werden vermöge. P. Feldner unterscheidet aber unzähligemale das *agens in actu*, die aktive Potenz von der Thätigkeit selber. Ebenso beweist er, daß der Wille nicht durch die Thätigkeit *agens in actu* werde. Endlich erklärt er fortwährend, daß die *praemotio physica* nicht zur Thätigkeit, sondern dazu erforderlich ist, daß der Wille aus dem passiven in den aktiven Zustand übergeführt werde. Zur Thätigkeit selbst benötigt der Wille des simultanen Konkurses im thomistischen Sinne. Der terminus der *praemotio physica* ist die aktive Potenz, das *agens in actu* oder das Thätigkeitsprincip formell, nicht radikal genommen. Und der simultane Konkurs hat die Thätigkeit selber zu seinem terminus. Das alles hat P. Feldner an der Hand des hl. Thomas „in ein paar Sätzen“, nämlich von Seite 145–180, dargethan.

Nichtsdestoweniger schreibt sein Kritiker: „wenn nun die Kreaturen diese beiden Vollkommenheiten, das Dasein und das Thätigsein, **ausschließlich** von Gott haben, wenn Gott allein im Willen den *actus secundus* hervorbringt, haben wir dann nicht den reinsten Occasionalismus?“ (S. 333.) Zu einem solchen Verfahren macht die Wahrheit „ein sehr bedenkliches Gesicht“. Man muß doch voraussetzen, daß der Kritiker das Buch des P. Feldner wirklich gelesen hat, weil er ein Referat darüber bringt. Wenn nun in diesem Referat schon bald so viele Unwahrheiten als Zeilen enthalten sind, dann läßt sich dazu allerdings nicht mehr viel sagen.

7. Der Kritiker sieht im System der Thomisten unlösbare Schwierigkeiten bezüglich der freiwilligen Unterlassungen. Täglich und stündlich treten an die Menschen die göttlichen oder staatlichen Gesetze heran und verlangen die Ausübung irgend einer Thätigkeit. Der Verstand stellt dem Willen die Pflicht vor, es steht kein weiteres Hindernis im Wege; und doch wird die Pflicht zu ungezählten Malen nicht erfüllt. Warum? Offenbar hat nach P. Feldner der Wille keine *praemotio physica* erhalten, sonst wäre nach ihm die Unterlassung undenkbar. Ohne *Praemotio* hat aber der Wille weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Nicht das erste, denn er ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, er kann so wenig einen Akt setzen, als sich eine Wesenheit das Dasein, die *materia prima* eine Form geben kann. . . Darnach ist es selbstverständlich, daß der Wille ohne *Praemotio* auch nicht die Macht hat, nicht zu handeln (S. 334).

Vor allem schläft bei dieser Argumentation wiederum der

„logische Denker“. Von uns verlangt der Kritiker, daß wir Bannezianer und „logische Denker“ zugleich seien. Hinsichtlich der Gegner ist er zufrieden, wenn sie nur Molinisten sind. Auf „logische Denken“ legt er weniger Wert, wie die That-sachen beweisen.

„Die Pflicht wird zu ungezählten Malen nicht erfüllt.“ Wir haben also hier die Wirklichkeit. Den Grund dieser wirklichen Unterlassung bildet der Mangel der *praemotio physica*. Ohne diese letztere hat aber der Wille weder die Macht, zu handeln, noch die Macht, nicht zu handeln. Es fehlt ihm also ohne *praemotio* die Potenz oder Fähigkeit zu handeln, oder auch nicht zu handeln. Aus der Verneinung der Wirklichkeit folgt ohne weiteres die Verneinung der Möglichkeit! Was jemand nicht wirklich thut, das ist ihm auch nicht möglich!

Aber „er ist ohne *praemotio physica* noch gar nicht Tätigkeitsprincip“. — Von welchem Princip ist denn hier die Rede? Offenbar vom formellen, unmittelbaren, welches bloß der Natur und Kausalität nach früher ist als die Thätigkeit selber. Die *praemotio* bewirkt, so wurde schon mehr als hundertmale hervorgehoben, daß der Wille aktuelles, in der Wirklichkeit eine Thätigkeit setzendes Princip ist. Ohne *praemotio* setzt folglich der Wille in der Wirklichkeit keinen Akt. Von welcher Macht zu handeln oder nicht zu handeln spricht also hier P. Feldner? Offenbar von der aktuellen, von der Macht im formellen Sinne. Besitzt nun jemand erst dann überhaupt die Macht zu handeln, wenn er wirklich thätig ist? Dann wäre ja niemand zu handeln verpflichtet, außer derjenige, der in der Wirklichkeit handelt. Ohne Macht kann er zu nichts verpflichtet werden.

Wir kommen somit auch hier wieder zu demselben Resultat, daß der Kritiker die Wahrheit willkürlich verdreht. P. Feldner spricht vom unmittelbaren formellen oder aktuellen Princip, und der Kritiker läßt ihn dies vom mittelbaren, radikalen oder potentiellen sagen. Der Vergleich des P. Feldner der Wesenheit mit der Existenz, der *materia prima* mit der Form bietet dem Kritiker eine höchst willkommene Gelegenheit, dar-zuthun, daß P. Feldner die Freiheit vollkommen in Frage stelle. Darum schreibt er auch einmal (S. 339): „In der That, der Vergleich mit der *materia prima* ist sehr gut gewählt“.

Der Vergleich des P. Feldner besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Wesenheit sich thatsächlich nicht selber das Dasein geben könne, so wenig wie die *materia prima* sich



selber die Form verleihen kann. Hierin besteht also die ganze Kraft des Vergleiches dieser beiden mit dem Willen im passiven Zustande. Dafs aber weder die Wesenheit jemals das Principium elicativum der Existenz, noch die materia prima das Principium elicativum der Form sein könne, wie der Wille Principium elicativum der Thätigkeit ist, das weifs alle Welt. Dafs den beiden erstern die Fähigkeit oder Potenz dazu fehlt, während der Wille auch im passiven Zustande die Fähigkeit oder Potenz, also radicaliter die Macht dazu besitzt, das ist, mit Ausnahme des Kritikers, keinem unbekannt.

Dafs sich der Wille, bevor er von Gott determiniert wird, gerade wie die materia prima verhalte, wurde von P. Feldner nirgends gesagt. In Bezug auf die Überführung, hinsichtlich der Thatsache, dafs er nicht sich selber faktisch aus dem passiven Zustande in den aktiven versetzen kann, verhält er sich geradeso, wie die materia prima.

Ist aber diese Schwierigkeit für das molinistische System nicht ebenso unlösbar? Gar kein Zweifel. Der partikuläre Einfluß der Kreaturen genügt nicht, wie P. Molina sagt; es ist noch der Einfluß Gottes durch den universellen Konkurs notwendig, damit der erstere existiere. (S. 112.) Das heifst offenbar soviel als die Kreatur kann nicht eine Thätigkeit ausüben ohne Simultankonkurs Gottes. Sie besitzt also ohne diesen Konkurs weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln: für etwas ungenügend sein und etwas nicht können sind doch wohl identische Begriffe. Die Kreatur non sufficit mit ihrem Einflusse, denn sie ist nicht causa integra einer Thätigkeit.

Wenn also der Kritiker schreibt: „und doch, setzt der Mensch den befohlenen Akt nicht, so macht er sich ohne Zweifel einer Sünde, unter Umständen einer schweren Sünde und der ewigen Verdammnis schuldig; auch der weltliche Richter wird schwerlich die Entschuldigung annehmen: es ist ja keine praemotio physica gekommen;“ so paßt dieses Argument ganz genau zur Widerlegung des Simultankonkurses. Macht er sich ohne Simultankonkurs keiner Sünde schuldig? Setzt der Mensch den befohlenen Akt nicht, und er setzt ihn nicht, weil er nicht causa integra, nicht causa sufficiens ist, begeht er dann keine Sünde? Nimmt vielleicht der weltliche Richter die Entschuldigung an: es ist kein Simultankonkurs gekommen? Warum kehrt der Kritiker beständig die Waffe gegen sich selber? Der Kritiker meint, „die Mehrzahl der Thomisten behauptet, der Wille habe, wenn das übrige zum Handeln Notwendige vorhanden sei, auch ohne



Praemotio eine vera, propria, proxime expedita potestas ad agendum; er werde nur ohne diese Vorausbewegung nicht handeln. Bei einer solchen Auffassung können wir uns, wenn sie auch wenig logisch ist, doch allenfalls vorstellen, wie uns eine Unterlassung zur Schuld angerechnet werden könne; aber in dem System, das uns vorliegt, absolut nicht“. (S. 335.)

Um wieviel an logischem Gehalt wird denn diese Behauptung der Thomisten von jener des P. Molina übertroffen, der lehrt, die Kreatur habe ohne Simultankonkurs eine vera, propria, proxime expedita potestas ad agendum, allein diese genüge nicht, sei keine causa integra? Die Thätigkeit könne aber nur aus der causa integra oder totalis, nicht aber partialis hervorgehen? Und wo hat denn P. Feldner geleugnet, daß der Wille, ohne Praemotio, eine Macht im obengenannten Sinne habe? Hat er die Praemotio irgendwo zu etwas anderem gefordert als zum wirklichen Handeln? Hat er sie irgendwo zum Handelnkönnen in Anspruch genommen?

Es wäre gewiß absurd, meint der Kritiker, und mit Recht, zu sagen, durch die unwiderstehliche Determinierung zum Nichtwollen oder zum Wollen von etwas, womit die Pflichterfüllung unvereinbar ist, erhalte der Mensch die Macht, seine Pflicht zu erfüllen. Gleichwohl will es mir scheinen, daß unser Autor sich thatsächlich auf diesen Standpunkt stellen muß. (S. 336.)

Absurd ist es ohne Zweifel zu sagen, durch die genannte Determinierung erhalte der Mensch die Macht seine Pflicht zu erfüllen; allein es entspricht vollkommen der Wahrheit zu sagen, der Mensch behalte diese Macht. P. Feldner hat ausführlich nachgewiesen, daß der Wille von Natur aus frei ist bezüglich der Gegenstände und hinsichtlich der Thätigkeit. Der Wille besitzt demnach die Macht, jeden Gegenstand zu wählen, ebenso die Macht, eine Thätigkeit zu setzen, oder nicht zu setzen, d. h. sich für eine Thätigkeit oder Unthätigkeit zu bestimmen. Diese Macht wurde von P. Feldner fundamentale oder radicale Freiheit genannt. Sie besteht darin, daß der Wille nicht bestimmt oder indifferent sich verhält gegenüber den Objekten und der Thätigkeit. Nach dem Kritiker versichert P. Feldner immer wieder, daß das Geschöpf, bevor es thätig ist, nur der Möglichkeit nach frei sei, insofern es nämlich in der passiven Potenz ist, von Gott jenen Akt zu erhalten, durch den es Existenz gewinnt in ordine operativo. Vorher könne man von einer eigentlichen Freiheit gar nicht sprechen.

Diese Bemerkung des Kritikers enthält zwei offene Unwahrheiten. Es ist unwahr, daß P. Feldner versichert, der

Wille sei nur der Möglichkeit nach frei, insofern er in der passiven Potenz, ist von Gott die *praemotio physica* zu erhalten. Das erste Kapitel des Buches lehrt das gerade Gegenteil. Es ist ferner unwahr, daß nach P. Feldner der Wille vor der *praemotio* eigentlich gar nicht frei ist. Der Kritiker selbst erklärt, nach P. Feldner teile Gott den Geschöpfen durch die *praemotio* die formelle Freiheit mit. Die formelle Freiheit aber verhält sich nicht wie der Gegensatz zur radikalen, sondern wie das Vollkommnere zum weniger Vollkommenen. Die radikale Freiheit ist somit nicht identisch mit Unfreiheit. Sich selber bestimmen können heißt frei sein; tatsächlich sich selber bestimmen bildet einen höhern Grad der Freiheit, den eigentlichen Vorzug des Menschen. Mehr als einmal legt S. Thomas das Wesen der Freiheit in die Selbstbestimmung. Ein andermal spricht er wieder vom selbstbestimmen können.

Nun lehrt P. Feldner, die *praemotio physica* erschöpfe nicht die ganze Potentialität des Willens, derselbe bleibe unter der *praemotio* noch in der Potenz zu einem andern Gegenstande; ebenso behalte er die Potenz für die Unthätigkeit. Als Grund dafür wurde von P. Feldner angegeben, daß Gott die Kreaturen ihrer Natur entsprechend bewegt, der Wille aber von Natur aus radical frei ist. Es verstößt demnach gegen die Wahrheit, wenn der Kritiker behauptet, nach P. Feldner erhalte der Mensch erst durch die *praemotio physica* die Macht, die Potenz, seine Pflicht zu erfüllen. Durch die *praemotio* erhält er die wirkliche Erfüllung. S. 337 schreibt der Kritiker, daß die Doktrin des P. Feldner die Freiheit ausgesprochener Massen in unerhörter Weise beschränke.

Wie kommt der Kritiker zu dieser Ansicht? Auf einem sehr einfachen Wege. Er betont fortwährend das Wort „eigentlich“ frei, bringt es in Gegensatz zu „nicht“ frei, und die Sache ist fertig. P. Feldner unterscheidet zwischen radical und formell frei, der Kritiker aber besteht darauf, daß derselbe bloß zwischen nichtfrei und frei unterscheide. Als fernern Grund dieser unerhörten Beschränkung der Freiheit gibt der Kritiker an, daß P. Feldner kein Mittelding kenne zwischen einem rein passiven Vermögen und einer *actu* thätigen Kraft.

Ja, kennt vielleicht der Kritiker ein Mittelding? S. Thomas kennt nur ein *agens in potentia*, und ein *agens in actu*. Ein Ding ist entweder in der Möglichkeit zu handeln, oder es handelt wirklich. Wie sieht nun dieses Mittelding des Kritikers aus? Offenbar ist es weder der Möglichkeit nach, noch in der Wirklichkeit

thätig. Dafs der Kritiker das Wort: „formell“ von Zeit zu Zeit ausläfst, weil es zu seiner Argumentation gegen P. Feldner ausgesprochener Maßen nicht paßt, versteht sich ganz von selber.

8. Wie verhält es sich nun mit der Sünde? Der Kritiker bemerkt: „einige Bedenken darüber, was nach all den Distinktionen der Mensch nach der Sünde eigentlich bereuen, was er sich für die Zukunft vornehmen soll, will ich übergehen, glaube aber, ein thomistisch geschulter Sünder könnte jeden Beichtvater in Verzweiflung bringen, P. Feldner selbst würde mit ihm nicht fertig“. (S. 341.)

Der Kritiker täuscht sich sehr. P. Feldner wird mit jedem thomistisch geschulten Sünder spielend fertig. Der Kritiker mag ihm deren schicken, so viel er will. Aber vor molinistisch geschulten wolle ihn Gott in Gnaden bewahren. Was haben denn in der That die molinistischen Sünder eigentlich zu bereuen? Vielleicht dafs sie ungenügende Ursachen ihrer Thätigkeit sind? Sollen sie sich für die Zukunft vornehmen *causae integrae*, nicht *causae partiales* zu sein? Was können sie dafür, dafs ihr Einfluß nicht genügt, dafs sie blofs Teilursachen bilden? Sind sie durch ihre eigene Schuld *causae non integrae*? Gewifs nicht. Kann man nicht sagen, dafs Gott sie zu einer *causa integra* machen will, sie selbst aber dies in schuldbarer Weise verhindern? Nein, denn Gott wirkt gar nicht auf die Ursache. Es liegt folglich gar nicht in seiner Absicht, eine *causa integra*, *sufficiens* aus ihnen zu machen. Mit einem solchen geschulten Sünder kann demnach niemand fertig werden, der bringt jeden Beichtvater in Verzweiflung. Denn er antwortet beständig, dafs er nicht dafür könne, wenn sein Einfluß für eine Thätigkeit ungenügend ist. Er behauptet fortwährend, von Natur aus *causa particularis*, keine *causa integra* zu sein. Was Wunder, wenn aus einer ungenügenden Ursache gar keine Thätigkeit hervorgeht, wie bei den Unterlassungssünden, oder eine mangelhafte, somit sündhafte sich ergibt. Dieser Sünder ist darum außer allem Zweifel entweder gar nicht, oder höchst mangelhaft disponiert. Und er läßt sich auch nicht disponieren, weil er nirgends eine Schuld seiner Unterlassung oder seiner fehlerhaften Thätigkeit findet. Er ist ja als *causa insufficiens*, *non integra*, *partialis* auf die Welt gekommen und bleibt es für immer.

Der thomistisch geschulte Sünder dagegen ist sehr gut disponiert. Er anerkennt reuevoll, dafs die gröfsere Neigung zu dem verbotenen Gut, die er durch den Einfluß des Gegen-

standes freiwillig in sich aufkommen liefs, das Ganze ursprünglich verschuldet hat. Gott bewegt nämlich jedes Ding entsprechend der Neigung desselben. Die Neigung des Willens zu diesem oder jenem Gegenstande geht somit voraus, dann erst folgt die Bewegung durch Gott und der Willensakt. Nun ist aber sehr häufig die Neigung, eine Pflicht zu unterlassen, nicht zu erfüllen, gröfser als jene für das Gegenteil. Darin liegt schon der Anfang der Sünde, wenngleich nicht formell die Sünde selber, die wirkliche Unterlassung. Diese Neigung mufs unter allen Umständen eine freiwillige genannt werden, da kein Gegenstand zwingend, oder auch nur mit natürlichem, nötigendem Einflufs oder auch subjektiv auf den Willen einwirkt. Das alles steht ausführlich im Buche Feldners.

Dazu mufs noch weiter bemerkt werden, dafs der Einflufs Gottes direkt auf den Willen selber geht, im Willen aufgenommen wird. Dadurch erhält aber dieser Einflufs Gottes eine Modifizierung nach dem Grundsatz: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Gibt nun der Mensch nicht acht auf die Pflicht, obgleich er es sollte, und er achtet nicht darauf, weil die Neigung zum Gegenteile gröfser ist, so übt Gott durch die *praemotio physica* keinen Einflufs auf den Willen aus. In dieser Weise entsteht die Unterlassungssünde. Oder der Mensch ist sich wirklich seiner Pflicht bewufst, er will sie aber nicht erfüllen, indem die Willensneigung zur Nichterfüllung gröfser ist. In diesem Falle haben wir abermals eine Unterlassungssünde, der aber ein positiver Willensakt vorausgegangen ist. Zu diesem Willensakte wurde der Mensch, entsprechend seiner Neigung, von Gott bewegt.

Was hat also der thomistisch geschulte Sünder zu bereuen? Dafs er sich vom Gegenstande freiwillig zu sehr beeinflussen läfst, dafs er verbotene Neigungen in sich aufkommen läfst und alles andere, was dann daraus folgt. Diese Neigungen bilden die schlechte Disposition für die *praemotio*, so dafs letztere entweder gar nicht gegeben, oder modifiziert wird. In beiden Fällen liegt die Schuld auf Seite des Menschen. Man vergleiche die herrliche Stelle des hl. Thomas: *de malo* q. 1. a. 3.

9. Noch einen Punkt der Kritik müssen wir hervorheben. Der Kritiker schreibt: „eines kann ich jedoch nicht ganz übergehen: die Polemik, welche in diesem Buche gegen die Vertheidiger des blofs simultanen Konkurses geführt wird. Es ist indes schwer, hiebei nicht bitter zu werden“. (S. 34.)

Welchen Grund zur Bitterkeit hat denn der Kritiker? Wo hat er im Buche des P. Feldner ein Wort gefunden, dafs



den parlamentarischen Regeln widerspricht? Wenn P. Feldner dem Molinisten Widersprüche nachweist, ist das für sie dann Grund genug zur Bitterkeit? Wie behandelt nun der Kritiker den P. Feldner? Machen wir einige Stichproben.

S. 330 spricht er von einer beinahe komischen Difficultät. Ganze Seiten im Buche Feldner schrumpfen auf „ein paar Sätze“ zusammen. S. 340 heißt es: „der Verfasser wird mich wahrscheinlich unmutsvoll in die Reihen der Ignoranten verweisen“. S. 342 erinnert sich P. Feldner auf einmal, etwas in der Schrift des Kardinal Pecci gelesen zu haben. Dasselbst wird dem P. Feldner nahegelegt, sich dieser seiner Leistung selbst zu schämen. Dann kommt der böse Molina. S. 343 hat irgend ein alter Thomist, dem er zuviel geglaubt hat, dem P. Feldner einen Streich gespielt. Ebenso müssen die Anhänger des Cajetan den Zorn des P. Feldner fühlen. S. 344 hätte P. Feldner Witz und Frage bei sich behalten sollen. Fast zu stark ist, was gegen P. Kleutgen geleistet wird. Auf S. 345 lesen wir den Ausdruck: horrende Insinuation. S. 346 ist die Rede von verkappten Atheisten, ferner von einer „riesigen Verwunderung über die Borniertheit Liberatores“ und dergleichen mehr.

In der That! wer aus der Innsbrucker Quartalschrift vornehme Behandlung seines Gegners in wissenschaftlichen Fragen lernen will, der irrt sich gründlich. Und das Merkwürdigste dabei ist, daß P. Feldner trotzdem von einer Bitterkeit in sich nicht das mindeste verspürt. Ihm fällt es gar nicht schwer, hiebei nicht bitter zu werden.

10. Die vorliegende Arbeit des Kritikers ist also, dies das Resultat unserer Untersuchung, weder witzig noch geistreich, am allerwenigsten aber logisch. Einige Proben logischer Fehler haben wir gebracht. Der Kritiker ist aber auch uneinig mit sich, was alles er den P. Feldner lehren lassen soll. S. 331 ist dem P. Feldner der Wille an und für sich rein passiv. Er gleicht vollständig der *materia prima*, wenn man sich dieselbe ohne irgend eine bestimmte Form denkt. In diesem Zustande kann von einer Kraft zu handeln keine Rede sein. S. 332 bildet nach P. Feldner der Wille ein Vermögen. Bezüglich der Thätigkeit, eines Aktes ist der Wille hier auf Erden absoluter Freiherr, er kann auch das Gegenteil wählen. Allein, bemerkt der Kritiker, nach dem bisher Gesagten hat dieser absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. — Daraus würde notwendig folgen, daß der Wille wiederum kein Vermögen ist. S. 333 ist die *praemotio physica* im Sinne des



P. Feldner dasjenige, was formell bewirkt, daß der Wille thätig sei, daß er in actu operativo sich befinde, daß er thätige, wirkende Ursache, agens in actu, actu causans sei. Dasselbst hat die Kreatur das Thätigsein ausschließlich von Gott. Gleich darauf, einige Zeilen später, bildet die Thätigkeit einen Effekt des Willens. Am Schluß der nämlichen Seite sind das Willensvermögen und die praemotio physica zusammen das unmittelbare principium quod der Thätigkeit. Aber das unmittelbare principium quo wird von der praemotio gebildet. Das Willensvermögen allein kann nie unmittelbares, und von diesem ist die Rede, principium quo sein. S. 334 kann der Wille die praemotio nicht hindern. Ohne praemotio hat der Wille weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Das heißt mit andern Worten, ohne praemotio kann der Wille weder handeln, noch kann er nicht handeln. Aber auf der vorausgehenden Seite wurde gesagt, die praemotio bewirke formell, daß der Wille thätig sei, nicht daß er thätig sein könne, oder die Macht habe thätig zu sein. Dies bestätigt auch der Kritiker auf dieser Seite durch folgende Stelle aus P. Feldner: „es ist geradezu unmöglich, daß die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Bewegung zuvorkommt“. P. Feldner spricht hier sonnenklar vom wirklichen Handeln, von der Thätigkeit selber, nicht von der Macht zu handeln, oder nicht zu handeln. S. 336 versichert P. Feldner, daß das Geschöpf, bevor es thätig ist, nur der Möglichkeit nach frei sei. Es hat also die Macht dem Fundamente, der Wurzel nach, frei zu handeln oder nicht zu handeln. Die formelle Freiheit oder das freie Handeln selber erhält es durch die praemotio, was der Kritiker daselbst bestätigt.

Auf der nämlichen Seite bemerkt der Kritiker, im Buche des P. Feldner finde sich folgender anscheinend recht sonderbare Schluß: „so lange ein Geschöpf unthätig, in der Möglichkeit oder Potenz zu der Thätigkeit, ein agens in potentia ist, kann man offenbar nicht behaupten, es besitze formell die Herrschaft über seine Thätigkeit. Über das, was jemand nicht besitzt, kann er unmöglich Herr sein, er wäre König ohne Land und Unterthanen“.

Worin liegt nun das anscheinend recht Sonderbare in diesen zwei Sätzen? Die formelle Herrschaft über eine Thätigkeit besteht in der freien thatsächlichen Ausübung eben dieser Thätigkeit. Denn formell frei ist der Mensch nach P. Feldner dann, wenn er unter der praemotio physica in Wirklichkeit

einen freien Akt setzt. Formell die Herrschaft über seine Thätigkeit besitzen, ist folglich nichts anderes als: eine Thätigkeit faktisch ausüben, aber so, daß diese Thätigkeit auch nicht ausgeübt werden kann, d. h. daß der Wille die Fähigkeit, Macht, Potenz für das Gegenteil beibehält, während er sich für den einen Teil in der Wirklichkeit entscheidet. Somit heißt der erste Satz: so lange ein Geschöpf unthätig ist, kann man offenbar nicht behaupten, es besitze formell die Herrschaft über seine Thätigkeit, d. h. es setze in der Wirklichkeit einen freien Akt unter Beibehaltung der Potenz für das Gegenteil.

Daran reiht sich nun der zweite Satz: über das, was jemand nicht besitzt, kann er unmöglich Herr sein. Der unthätige Wille, der Wille in der Potenz zu einer Thätigkeit, oder der Wille als agens in potentia besitzt offenbar nicht in der Wirklichkeit, in actu, irgend eine Thätigkeit. Er kann somit nicht Herr über eben diese wirkliche Thätigkeit sein. Der Wille in actu dagegen oder der Wille als agens in actu erfreut sich der Herrschaft über die wirkliche Thätigkeit, weil diese letztere frei aus ihm hervorgeht. Verdienen nun diese Sätze recht sonderbar genannt zu werden, so müssen die ihnen kontradiktorisch entgegengesetzten völlig richtig sein. Demnach lauten die im Sinne des Kritikers richtigen Sätze: so lange ein Ding unthätig ist, besitzt es die wirkliche Thätigkeit. Aus einem Unthätigen geht eine Thätigkeit hervor. Das agens in potentia bildet die wirkliche Ursache einer Thätigkeit. Das agens in potentia ist sachlich identisch mit dem agens in actu. Das Unthätige ist eins und dasselbe mit dem Thätigen. Jemand verfügt auch über das nach Belieben, was er nicht besitzt. Diese Sätze eines Dozenten an der Universität sind nicht bloß ‚anscheinend‘, sondern in voller Wirklichkeit ‚recht sonderbar‘.

Warum müssen denn die Sätze des P. Feldner ‚anscheinend recht sonderbar‘ genannt werden? Der Kritiker erwidert: „wem würde es ohne Belehrung von Seite eines extremen Thomisten jemals einfallen zu denken, er sei erst dann eigentlich frei, etwas zu thun, wenn er es bereits wirklich thut?“ (S. 336.)

Die Worte ‚etwas zu thun‘ weisen auf die Zukunft hin, sie betreffen folglich eine mögliche, nicht eine wirkliche Thätigkeit. Demnach läßt der Kritiker den P. Feldner lehren: der Mensch kann erst dann etwas eigentlich frei thun, wenn er es bereits wirklich thut. Wo lehrt denn P. Feldner dieses? Da hat der extreme Molinist wieder einmal in das Buch Feldners hineingelesen. Die Bedeutung des Wortes ‚eigentlich‘ oder ‚formell‘ hätte dem Kritiker bei einigem guten Willen schon das

Richtige in die Hand gegeben. Eigentlich oder formell frei ist der Mensch dann, wenn eine wirkliche, thatsächliche freie Thätigkeit aus dem Willen hervorgeht. Hierin besteht eigentlich der Adel und Vorzug des Menschen, das ist für ihn das *bonum simpliciter*. Die ‚fundamentale‘ oder ‚radikale‘ Freiheit, die Möglichkeit, eine freie Thätigkeit zu setzen, hingegen bildet für ihn ein *bonum secundum quid*. Das ist der Sinn der eigentlichen oder formellen Freiheit.

Auf der nämlichen Seite gesteht der Kritiker zu, daß im System des P. Feldner der Wille als Vermögen die Fähigkeit besitze, eine Thätigkeit auszuüben. Früher aber wurde das bestritten, indem es dort heißt: der Wille hat weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. P. Feldner läßt also dem Willen die Fähigkeit, thätig oder auch unthätig zu sein. Trotzdem behauptet der Kritiker (S. 337), daß durch diese Doktrin die Freiheit ausgesprochener Maßen in unerhörter Weise beschränkt werde. Welche Freiheit verlangt denn der Kritiker? Ohne Einfluß Gottes hat der Wille die Fähigkeit thätig zu sein; unter der *praemotio physica* übt er die Thätigkeit frei aus, weil Gott ihn seiner Natur entsprechend bewegt: nichts destoweniger wird dadurch die Freiheit in unerhörter Weise beschränkt. Da bleibt allerdings nichts anderes mehr übrig, als die Unabhängigkeit zu proklamieren, damit die Freiheit nicht in unerhörter Weise beschränkt werde.

S. 337 bestreitet der Kritiker wieder, daß der Wille nach P. Feldner vor der *praemotio* die Macht besitze, eine Thätigkeit zu setzen. Auf der vorausgehenden Seite wurde zugegeben, daß er dazu die Fähigkeit hat. Aber auch unter der *praemotio physica* ist der Wille nicht frei (S. 338), denn im Augenblicke, wo ein Ding sich in *actu* befindet, ist es thätig. Es bleibt darum dem Willen nur das volle Unvermögen nicht zu handeln. Also wenn und während der Mensch handelt, bleibt ihm nur das volle Unvermögen nicht zu handeln. Dies gilt natürlich im molinistischen System so gut wie im thomistischen. Ja in ersterem noch mehr, denn nach den Molinisten wird der Wille ein *agens in actu* durch die Thätigkeit selber. Diese bildet das formell konstitutive Princip für das *Agens in actu*.

Im Schlußsatze dieser Seite wird bemerkt, durch die *praemotio* werde das Vermögen diesem einen Gut gegenüber, z. B. für die Rache, aktive Kraft. In Bezug auf das Verzeihen bleibe es, was es war, radikal und kausal d. h. der Möglichkeit nach frei. Wir haben also unter der *praemotio* ein volles Unvermögen, das nichts destoweniger Vermögen bleibt, was

es war, bevor die praemotio kommt. Und weil der Wille radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei ist, deshalb kann er sich unmöglich zum Verzeihen entschließen, so lange die praemotio für die Rache dauert. Für das Verzeihen fehlt das principium quo, dieselbe ist sohin absolut unmöglich. Das ist in der That grandios. Weil etwas nicht wirklich ist, indem ihm das principium quo fehlt, deshalb ist es absolut unmöglich. Nichts destoweniger bezeugt der Kritiker S. 339, daß der Wille unter einem Akt nicht die Potenz, die Fähigkeit, eine andere Thätigkeit zu setzen, verliere. Der Wille hat unter dem Akte der Rache die Potenz oder Fähigkeit, den Akt des Verzeihens zu setzen, aber dieser Akt des Verzeihens ist absolut unmöglich.

Eine solche Leistung, wie sie der Kritiker hier bietet, wäre allerdings ganz geeignet, den P. Feldner in jene „riesige Verwunderung“ zu versetzen, von welcher der Kritiker auf S. 346 spricht. Allein P. Feldner hat längst schon gelernt, sich in dieser Beziehung über gar nichts mehr zu verwundern. Er wundert sich daher auch nicht über die vorliegende Kritik, die ein wahres Muster bildet, wie eine Kritik nicht verfaßt sein soll.

Graz.

Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.



## DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von DR. JOS. BROCKHOFF.

(I, 224. II, 122. III, 182.)



### B. Die vier letzten Beweise.

#### 1. Der Beweis aus der letzten bewirkenden Ursache.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso quod est impossibile. Non tamen est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi sive media sint