

Marín-Sola, Báñez und Molina

Von Hermann Lange S. J.

Wenn F. Marín-Sola O. P., der Nachfolger N. Del Prados in Freiburg in der Schweiz, der Verfasser des großen Werkes über „die homogene Entwicklung des katholischen Dogmas“, das Wort ergreift, um zu der aktuellen Frage der „motio divina“ im thomistischen System Stellung zu nehmen, dürfen seine Ausführungen von vornherein der Beachtung sicher sein. Das Interesse wächst, sobald man die Art seiner Stellungnahme erkennt. In einem einleitenden Artikel¹ hat der gefeierte Gelehrte eine kürzere Zusammenfassung seines ganzen Systems geboten und versprochen, die daselbst aufgestellten zehn Thesen in weiteren Aufsätzen näher zu begründen. Die Angriffe, die er sofort von bañezianischer Seite erfuhr², veranlaßten ihn, zunächst hierauf einzugehen³. In dem dritten Aufsatz kündigt er seinen neuen Plan an, die Zeitschrift der spanischen Dominikaner hinfort nur zur Abwehr zu benutzen und sein eigenes System später auf einmal in einem größeren Werke vorzulegen. Doch was er bisher thetisch und apologetisch geboten hat, verdient schon in hohem Grade unsere Aufmerksamkeit. Wir berücksichtigen seine Stellungnahme 1. gegenüber dem Bañezianismus, 2. gegenüber dem Molinismus.

1. Marín-Sola und der Bañezianismus

Marín-Sola will nicht den Molinismus bekämpfen, sondern den Thomismus fortentwickeln durch Aufhellung, Vereinfachung

¹ El sistema tomista sobre la moción divina: La Ciencia Tomista 32 (1925) 5—54.

² Namentlich von R. Garrigou-Lagrange O. P., La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles?: RevThom 8 (1925) 558—566; La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles: RevThom 9 (1926) 160—173.

³ Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: CiencTom 33 (1926) 5—74; Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: ebd. 321—397. — Die drei Aufsätze werden im Folgenden mit I, II, III bezeichnet.

und Harmonisierung der thomistischen Begriffe, damit so alle oder wenigstens die hauptsächlichsten Schwierigkeiten verschwinden, welche die Gegner zumal in den Fragen der Freiheit, Sünde und Verwerfung geltend machen (I 44). Der Thomismus ist entwicklungsfähig und -bedürftig. Zwar gibt es allzu konservative Thomisten (I 6), die mehr an Formeln hängen, als auf deren Sinn achten (II 42). Weil innerhalb des Thomismus eine Mannigfaltigkeit von Schattierungen besteht, ist Weite des Urteils, ein leidenschaftsloser, nicht jeder Neuerung versperrter Geist und Duldung abweichender Meinungen in diskutablen Fragen vonnöten (II 34; III 347 Anm.). Die erste Forderung für jeden wahrhaft wissenschaftlichen Geist ist, daß er Substanzielles und Akzidentelles zu unterscheiden wisse (II 73). Wohl ist Marín-Sola sich bewußt, daß seine Lehre im modernen Thomismus sich in einigen Punkten als eine wahre Neuerung (*innovación*) darstellt; doch ist sie nur die Herausarbeitung von etwas, was seit langem in den Grundsätzen des hl. Thomas virtuell und latent vorhanden war (II 34).

Auf solche Weise möchte Marín-Sola das nachholen, was durch die einseitige Bekämpfung des Molinismus in den letzten Jahrhunderten versäumt wurde. Es muß freilich auch Verteidiger und Angreifer unter den Thomisten geben; aber eben so notwendig sind jene Gelehrte, die das System fortentwickeln (III 393 Anm.). Die einseitige Kampfstellung ist dem Thomismus schädlich gewesen. Báñez und seine ersten antimolinistischen Gefährten haben ein allzu starres und schroffes System ausgebildet, das in den Fragen nach dem Ursprung des Bösen sich dem Jansenismus und Calvinismus bedenklich nähert (II 72 f; III 359 f. 367 395 f.), so daß die molinistischen Vorwürfe dieser Art nur mit „*sutileza y complicación de formulismo*“ gelöst werden können (I 44). Die großen Thomaserklärer vor Báñez haben nicht so gelehrt, namentlich nicht Cajetan (I 33; II 45 ff.; III 331), Ferrariensis (I 16 Anm.; III 332), Medina (III 332). Schon Álvarez und Lemos, im übrigen Hauptvertreter dieser „*doctrina rígida*“, sahen sich in dem einen oder andern Punkte zur Milderung gezwungen (II 72). Bedeutend weiter rückten von Báñez ab Gonet, Billuart und

viele andere, aus denen Marín-Sola zahlreiche Zeugnisse zu Gunsten seines eigenen Systems beibringt. Doch da diese Thomisten sich scheuten, in der Frage, ob jede göttliche Vorausbewegung unfehlbar wirksam sei, von Báñez abzuweichen, so verwickelten sie sich in einen flagranten Widerspruch, den besonders Franzelin ihnen überzeugend nachgewiesen hat (I 50 f.; II 23). Marín-Sola will jetzt das Werk vollenden und alle jene akzidentellen Zutaten ausräumen, durch die Báñez und seine Genossen dem Thomismus eben jenen schroffen, dem Calvinismus ähnlichen Charakter gegeben haben (II 72 f.). Ein Lehrsystem gleicht einem lebendigen Organismus, der sich entwickelt und erneuert und Überlebtes ausscheidet. Wer unter dem Vorwand, die Einheit zu wahren, den Erneuerungs- und Ausscheidungsprozeß eines Lehrorganismus verhindert, hemmt und lähmt dessen Leben. Solcher Stillstand wäre ein Vorzeichen von Blutarmut, Altersschwäche und Tod (II 74). Einige heutige Thomisten (wie Garrigou-Lagrange) haben ihren Blick zu ausschließlich auf die Wahrung der Einheit der thomistischen Lehre eingestellt und übersehen so die deutlichen Anzeichen der Entwicklung, die sich in den Jahrhunderten seit Báñez vollzogen hat (III 388).

Führen wir uns nunmehr die Grundzüge des von Marín-Sola entwickelten Systems vor, wie er sie in seinen zehn Thesen ausspricht (I 16—44). Jeden Satz belegt er aus thomistischen Autoren, unter denen sich am häufigsten die Namen Gonet und Billuart wiederholen. Er muß zugeben, daß Báñez, Álvarez und Lemos ausgesprochene Gegner mehrerer dieser Sätze sind. — I. Jede göttliche Vorsehung ist unfehlbar rücksichtlich des universellen Endzieles; doch die generelle Vorsehung sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung kann bezüglich partikulärer Zwecke in einzelnen Personen und ihren Akten vereitelt werden. — II. Eine jede göttliche Vorausbewegung ist auf das sittlich Gute gerichtet. Durch das aktuelle Versagen des geschöpflichen Willens wird Gott, der ihn zum Guten zu bewegen beabsichtigt und angefangen hat, objektiv bestimmt, ihn statt dessen zum „materiale peccati“ zu bewegen. Sünde ist nur erklärbar unter der Annahme fehlbarer Voraus-

bewegungen der allgemeinen (natürlichen oder übernatürlichen) Vorsehung. — III. Jede göttliche Motion ist unfehlbar bezüglich des Anfangs eines Aktes, so daß wenigstens die „simplex cogitatio et volitio“ immer erfolgt. In Bezug auf die Fortsetzung und den Ausgang des Aktes sind die Motionen der allgemeinen Vorsehung, also in der übernatürlichen Ordnung die hinreichenden Gnaden, fehlbar; d. h. es hängt vom geschaffenen Willen ab, ob er in dem guten Akt, dessen Beginn Gott unfehlbar in ihm bewirkt hat, tatsächlich fortfährt oder ob er tatsächlich ein Hindernis setzt und damit den Strom der Gnade zum Stillstand bringt.

Auf die gefallene Natur findet dieser Satz in folgender Weise Anwendung: Sie ist für das sittlich Gute geschwächt, aber nicht tot. Daher kann sie bei einer bloß generellen Vorausbewegung nicht mehr alles Gute leisten, zu dem die gesunde Natur imstande wäre. Zu vollkommenen und schwierigen Akten oder auch zu längerem Beharren in leichten guten Akten ist jetzt eine spezielle Motion, eine wirksame Gnade nötig. Unvollkommene und leichte Akte aber, in der übernatürlichen Ordnung z. B. die entfernteren Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigung, kommen tatsächlich öfters mit bloß genereller Motion bzw. mit bloß hinreichender Gnade zustande (I 28 Anm.). Wer immer mit den Kräften seiner gefallenen Natur und der bloß hinreichenden Gnade tut, was er kann, um der Gnade kein Hindernis zu setzen, leichte, unvollkommene Akte zu vollbringen und insbesondere zu beten, dem verleiht Gott unfehlbar weitere Gnaden und da, wo es nötig ist, wie bei der nächsten Vorbereitung zur Rechtfertigung, zur Überwindung schwerer Versuchungen, zur endlichen Beharrlichkeit, auch die unfehlbar wirksame Gnade. Der Gnadenstrom, den Gott wegen seines ersten allgemeinen Heilswillens ausnahmslos über alle zum Vernunftgebrauch gelangenden Menschen zu ergießen beginnt, hört nur dann auf, wenn der Mensch ein Hindernis setzt, das er tatsächlich auch nicht setzen könnte.

IV. Die Vorausbestimmung zur Gnade und zur Seligkeit ist vollständig ungeschuldet und hat den Willen Gottes zum einzigen Grunde. Doch sowohl Vorausbestimmung als Verwerfung setzen das Voraussehen der Sünde voraus. — V. Von geringerer Bedeutung für die thomistische Lehre ist die Frage, ob die Vorausbestimmung zur Seligkeit vor oder nach der Vorausbestimmung der Gnaden und Verdienste sei. — VI. Der thomistischen These von der Vorausbestimmung zur Seligkeit vor der Voraussicht der Verdienste wird Genüge ge-

tan, wenn man dabei die Verdienste nicht in sich selbst, sondern nur mit Rücksicht auf die Eigenschaft der Beharrlichkeit, d. i. auf ihre unfehlbare Verbindung mit der Seligkeit nimmt. — VII. Die einzigen eigentümlichen Wirkungen der Vorausbestimmung sind die Seligkeit und die endliche Beharrlichkeit. — VIII. Schon allein durch die Lehre, daß die endliche Beharrlichkeit eine völlig ungeschuldete Gabe ist, wird die thomistische These von der vollkommenen Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit salviert. — IX. Wie die göttliche Bewegung zum „materiale peccati“ der Natur nach später ist als das aktuelle Versagen des menschlichen Willens, so ist auch das ewige Dekret, das diese Bewegung vorausbestimmt, der Natur nach später als die Voraussicht des Versagens. Mit Recht kann man von „decreta postdefinitia“ oder von „postdeterminationes“ reden. — X. Nach menschlicher Auffassungsweise müssen wir einen vorausgehenden und einen nachfolgenden göttlichen Willen unterscheiden. Ersterer ist mit seinen Dekreten vorausgehend, bedingt, unwirksam, hinderbar, fehlbar bezüglich der Erreichung eines partikulären Zieles, aber nachfolgend, absolut, schlechthin wirksam, unbehinderbar oder unfehlbar in der Anwendung der zur Erreichung des Zieles hinreichenden Mittel.

Satz II, III, IV, IX betreffen den „Weg“ oder die „Linie des Bösen“, Satz V, VI, VII, VIII den „Weg“ oder die „Linie des Guten“, Satz I und X verbinden beide Linien (I 44). Der Weg des Bösen ist es, der nach Marín-Solas Überzeugung von Báñez und seinen Genossen in so starrer und schroffer Weise ausgebaut wurde, daß er notwendig im Jansenismus und Calvinismus endigt. Hier ist der Freiburger Professor daher besonders bemüht, der wahren Lehre des hl. Thomas wieder zum Siege zu verhelfen. Die Ordnung des göttlichen Wissens und der göttlichen Dekrete für den Weg des Bösen läßt sich nach ihm durch vier „signa“ oder „momenta“ darstellen (I 47f.): 1. Die Dekrete des vorausgehenden Willens oder der generellen Vorsehung. In der übernatürlichen Ordnung: Gott beschließt, Judas hinreichende Gnaden zum Heil zu geben. Diese Gnaden sind unfehlbar in der Bewirkung des Anfangs guter Akte, aber fehlbar bezüglich des weiteren Verlaufs, da Judas mit seinem freien Willen ein Hindernis tatsächlich setzen oder tatsächlich nicht setzen kann. — 2. In diesen Dekreten, aber nicht insofern sie Dekrete sind oder Kausalität ausüben, sondern nur insofern sie ewig und deswegen allem Zukünftigen gegenwärtig sind (vgl. hierzu II 34 ff.), sieht Gott, daß

Judas tatsächlich im weiteren Verlauf der Gnadenbewegung mit freiem bösen Willen versagen und so der Gnade ein Hindernis setzen wird, das er tatsächlich nicht setzen könnte. — 3. Gott beschließt mit seinem nachfolgenden Willen, in diesem Falle nicht mit einer speziellen Vorsehung, d. h. mit einer unfehlbar wirksamen Gnade einzugreifen, die das von Judas gesetzte Hindernis wieder ausräumen würde, so daß es nicht zur Sünde käme. — 4. In seinem zweiten Dekret sieht Gott mit der „scientia visionis“ unfehlbar das Versagen und die Sünde des Judas voraus.

Die „signa“ der Vorausbestimmung und der Verwerfung werden so beschrieben (I 48 Anm.): 1. Vorausgehende, bedingte und vereitelbare Dekrete des allgemeinen Heilswillens, alle Menschen selig zu machen und ihnen deswegen wahrhaft hinreichende Gnaden zu geben. — 2. „Scientia visionis“ von den Hindernissen, welche die einzelnen Menschen diesen Gnaden setzen oder nicht setzen werden. Die Dekrete zeigen den Erfolg und Mißerfolg der Gnaden teils nur in ihrer Ewigkeit, teils auch in ihrer Kausalität, letzteres insofern, als bei großen Schwierigkeiten und auf die Dauer alle Menschen im Stande der gefallenen Natur der hinreichenden Gnade Hindernisse bereiten. — 3. Dekrete der speziellen Vorsehung oder des nachfolgenden Willens, wodurch Gott frei für die Seligkeit vorausbestimmt, die zu bestimmen ihm beliebt, wodurch er also den Vorausbestimmten spezielle, unfehlbar und bis ans Ende wirksame Gnaden zu geben beschließt. Dabei hat sich jedoch Gott ganz frei und aus lauter Barmherzigkeit selber das Gesetz auferlegt, das er um der Verdienste Christi willen einen jeden zu retten und nicht zu verwerfen verspricht, der mit der hinreichenden Gnade tut, was er kann, und um das betet, was er nicht kann. — 4. „Scientia visionis“ der endlichen Beharrlichkeit und Seligkeit der Vorausbestimmten, der endlichen Unbußfertigkeit und Verdammnis der Verworfenen.

Jeder, der die Geschichte der „Congregationes de Auxiliis“ einigermaßen kennt, sieht auf den ersten Blick, wie stark diese Lehren von den damals durch die Dominikaner verteidigten Meinungen abweichen. Marín-Sola sagt beschwichtigend (II 72), Báñez und seine Gefährten hätten ihr Lehrgebäude aus Blöcken des reinsten thomistischen Gesteins aufgeführt; nur der Kalk und Zement, mit dem sie verbunden wurden, sei von anderer, minder guter Art und beeinträchtige so die Schönheit und sogar die Festigkeit des Gebäudes. Jene Theologen hätten der reinen Lehre des hl. Thomas insbesondere diese vier Thesen hinzugefügt: 1. Der vorausgehende Wille Gottes ist keine „voluntas beneplaciti“, sondern bloße „voluntas

signi“; er findet sich daher in Gott nicht „formaliter“, sondern bloß „eminenter“. — 2. Jede göttliche Vorsehung ist unfehlbar in allen Stücken, auch in der Erreichung eines jeden partikulären Zieles. — 3. Jede göttliche Vorausbewegung ist tatsächlich in allem unfehlbar und unwiderstehlich. — 4. Jedes göttliche Dekret ist in allem unfehlbar. — Diese vier Thesen brachten zwar den Thomismus in schärferen Gegensatz zum Molinismus, aber sie waren ihm nicht nötig und erschwerten andererseits gar sehr die Verteidigung einer wahrhaft hinreichenden Gnade und der Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde. So boten sie Anlaß zu verleumderischen Anklagen auf Jansenismus und Calvinismus¹. — Der Abbau dieser Thesen hat sich nach Marín-Sola so vollzogen (II 72 f.): Lemos und Álvarez modifizierten bereits die erste These. González, Serra, Godoy, Gonet, Goudin, Nicolai, Billuart und andere modifizierten die zweite und deuteten schon die Modifizierbarkeit der dritten an. Marín-Sola verfolgt das Ziel, diese Andeutungen zu sammeln und sie logischerweise auch auf die vierte These auszudehnen. Nach Abbau aller vier Thesen stehe das thomistische Gebäude nur um so schöner und anziehender da. — Andern möchte scheinen, daß damit das,

¹ Anderwärts aber, zumal in III, spricht M.-S. deutlich aus, daß es sich hier nicht um bloße Verleumdungen handelt. „Die Idee einer Natur, die ohne Gnade immer und in allem sündigt oder Gott widersteht, ist die kalvinistische und jansenistische Idee einer für das Gute toten oder verwesten Natur. In gleicher Weise scheint uns die Idee einer hinreichenden Gnade, die ohne die wirksame Gnade immer und in allem versagt, d. h. ‚das Vermögen, tatsächlich Gott nicht zu widerstehen‘, auch nicht in leichten oder unvollkommenen Dingen, nicht besitzt, ebenso gut die Idee einer toten oder unnützen hinreichenden Gnade zu sein: die kalvinistische und jansenistische Idee“ (III 367). — „Die Kirche hat schon gegen Jansenius definiert: ‚Interiori gratiae aliquando resistitur‘. Da tat sie nichts anderes, als daß sie eine tausendmal und in allen Formen vom hl. Thomas vorgetragene Lehre anwandte. Ehrlich in die thomistische Sprache übersetzt, kann diese Lehre der Kirche nur lauten: ‚Praemotioni Dei aliquando resistitur‘, d. h. es gibt fehlbare Vorausbewegungen. Dies ist unendlich klarer als alle Fragen und Spitzfindigkeiten über das göttliche Wissen“ (III 387). — „Unser Gegner (Garrigou-Lagrange) wird sagen, jene Bewegung (ad materiale peccati) sei nicht unfehlbar wirksam für das Böse, sondern unfehlbar mit ihm verbunden. Aber diese nebensächliche Verschiedenheit im Ausdruck scheidet jene Lehre nicht von den Wegen des Calvinismus oder Jansenismus“ (III 395).

was den Bañezianismus zum Bañezianismus macht, so ziemlich ganz abgetragen ist.

Die bekannten Formeln der Bañezianer bekommen denn auch im System Marín-Solas einen gänzlich veränderten Sinn. „*Gratia sufficienti non dat agere, sed posse*“ ist nur für das „*agere perfecte*“ wahr (I 19 f.). — „*Nihil salutare fit sine gratia ab intrinseco infallibiliter efficaci*“ gilt nur vom Anfang eines jeden Heilsaktes sowie von den vollkommenen und schwierigen Akten; aber zur tatsächlichen Fortsetzung unvollkommener Heilsakte genügt eine unvollkommen wirksame, d. i. hinreichende Gnade (II 20). — „Gott erkennt alles Zukünftige in seinen Dekreten“, verstehe: teils in der Kausalität, teils bloß in der Ewigkeit dieser Dekrete (II 34 ff.). — Es ist schlechthin zuzugeben, daß der Widerstand gegen die hinreichende Gnade der Verweigerung der wirksamen Gnade vorausgeht. Hier eine „wechselseitige Priorität“ in verschiedenen Arten der Ursächlichkeit annehmen (wie es in neuerer Zeit besonders Del Prado und Garrigou-Lagrange wieder versucht haben), heißt jene Wahrheit „minimisieren oder verdunkeln“ (III 378). — Die thomistische Redeweise, daß Gott auch bei den aus Überlegung hervorgehenden Akten den Willen „physisch prädeterniniert“, besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott den Willen in einer bestimmten Weise physisch dazu vorausbewegt, sich selber zu determinieren, d. h. Gott bewegt nicht zum Guten im allgemeinen, sondern zu einem bestimmten Guten. Aber eine derartige Prädeternination ist nicht notwendig unfehlbar wirksam (III 365). — Der Bewegung der hinreichenden Gnade kann rücksichtlich ihres Verlaufes und Endzieles widerstanden werden „in sensu diviso, in sensu composito und in jedem Sinn“ (I 30). — Der Satz „*praemotus ad orandum non potest non orare*“ ist so zu distinguieren: „*praemotioe generali sive sufficiente, nego*“; denn da kann er „in sensu diviso“ und „in sensu composito“ aufhören oder fortfahren zu beten; „*praemotioe speciali sive perfecte efficaci, subdistinguo: in sensu composito, concedo; in sensu diviso, nego*“ (III 365 f.). — Der molinistische Satz: „Es kann geschehen, daß von zweien, welche die gleiche Gnade empfangen, der eine den (leichten) Heilsakt tatsächlich setzt, der andere nicht“, ist in dem Sinne wahr, daß bei gleicher zuvorkommender Gnade (und folglich bei gleichem Anfang des Aktes) der eine mit freiem Willen weiterer Gnade tatsächlich ein Hindernis bereitet und so auch keine weitere Gnade empfängt, der andere dagegen das Hindernis tatsächlich nicht setzt und somit weitere Gnade zur Fortsetzung und Vollendung des Aktes erhält. Die „*gratia adiuvens*“ ist dann verschieden, nicht die „*gratia praeveniens*“ (II 52 ff.). — „*Quis te discernit?*“ Bezüglich der endlichen Beharrlichkeit, der Rechtfertigungsgnade und der schwierigen Akte ohne Frage Gott. Da Gott nur Gutes gibt, redet Paulus auch nur von einer „Unterscheidung im Guten“, und er will bloß be-

streiten, daß ein Geschöpf etwas Gutes besitze, das es nicht von Gott empfangen habe. Wenn aber bei einer gleichen anfänglichen Gnade der eine ein Hindernis setzt, der andere nicht, so ist das eine „Unterscheidung im Bösen“, die nicht von Gott, sondern vom geschaffenen Willen ausgeht (II 57 ff.). — Der bañezianische Satz, daß die Verwerfung einzig um des größeren „bonum universi“ willen und vor Voraussicht der persönlichen Sünden geschehe, ist abzulehnen. Im Sinne des hl. Thomas kommt das „bonum universi“ hier erst unter Voraussetzung der Sünde und Unbußfertigkeit in Frage. Es ist ähnlich wie bei einem König, der einen Verbrecher wohl begnadigen möchte, doch mit Rücksicht auf das größere Staatswohl dem Rechte seinen Lauf läßt (III 370 f. Anm.).

Man sieht, daß Marín-Sola mit dem Bañezianismus gründlich aufgeräumt hat. Was bleibt, ist ein Synkretismus, der mit dem der Sorbonnisten und des hl. Alfons von Liguori in wesentlichen Stücken übereinstimmt.

Was werden die Molinisten zu diesem Versuch sagen? In mancher Beziehung ist er ohne Zweifel von Herzen zu begrüßen. Die Gedanken, die Marín-Sola bezüglich der Weite und Weitherzigkeit des Thomismus, bezüglich seiner Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit äußert, sind höchst sympathisch. Die Molinisten der Gegenwart wie der Vergangenheit dürfen in diesem Sinne vollen Anspruch, zum wenigsten den gleichen Anspruch wie Báñez und so mancher andere, auf den Ehrennamen eines „Thomisten“ erheben. Die Theologie ein lebendiger Organismus, kein erstarrter Leichnam! Thomas Wegweiser, kein Grenzstein! So haben wir es stets gehalten. — Ob die Beweise Marín-Solas seine Mitbrüder nun wohl endlich überzeugen werden, daß eine aus der Kampfstellung gegen die junge Gesellschaft Jesu zeitgeschichtlich bedingte „doctrina rígida de algunos tomistas“ nicht mit der Lehre des hl. Thomas und dem ganzen Thomismus zu identifizieren ist? Weil die von Marín-Sola beliebten Umschreibungen zu umständlich sind, haben wir seit langem jene besondere „Schattierung“ des Thomismus mit dem kurzen Namen „Bañezianismus“ bezeichnet, wofür wir öfters von den heutigen Vertretern eben dieser „doctrina rígida“ hart angelassen werden. Del Prado z. B. nennt den Bañezianismus

eine „von den Molinisten erdichtete Komödie“¹. Es wäre wirklich dringend zu wünschen, daß man in Zukunft nicht mehr schlechthin von „Thomismus“ redet, wenn man nur das auf den „Congregationes de Auxiliis“ vom Predigerorden verteidigte System meint. Man gebe ihm also den Namen „Bañezianismus“ oder einen besseren, falls man einen solchen weiß. Eine sehr determinierte Spezies mit dem Namen des so vieles umfassenden Genus zu bezeichnen, kann nur Verwirrung stiften. Wir sind Marín-Sola dankbar für seine Feststellung, daß die Sonderlehren von Báñez und seinen Kampfgenossen nicht „der Thomismus“ sind.

Einmal wird jedoch der Ausdruck „Thomismus“ in einer Weise angewendet, die Widerspruch herausfordert. Wo Marín-Sola „drei große Linien oder Theorien bezüglich der gefallenen Natur“ zeichnet (III 323 ff.), hätte er neben der „pelagianischen“ und der „jansenistisch-kalvinistischen“ als dritte nicht die „thomistische“, sondern die „katholische“ nennen müssen. Diese beiden Wörter sind doch nicht identisch. Es gibt katholische Schulen, die nicht thomistisch sind und sein wollen, z. B. die Skotisten; und die Molinisten hält wenigstens Marín-Sola nicht für Thomisten, wenn sie auch in Wirklichkeit durchaus auf der von ihm „Thomismus“ genannten Linie Platz finden. Nach der schiefen Auffassung, die Marín-Sola vom Molinismus hat, würde dieses System freilich beim Pelagianismus unterkommen müssen, während der Bañezianismus wenigstens bis hart an die Grenze des Jansenismus und Calvinismus geht.

Auch dafür, daß Marín-Sola so offen seine Überzeugung ausspricht, die Lehren von Báñez und seinen Genossen unterschieden sich wenigstens in der „línea del mal“ kaum vom Jansenismus und Calvinismus und müßten in der logischen Durchführung ihrer starren Prinzipien notwendig dort enden, können wir ihm dankbar sein. Wenn die Molinisten auf solche Gefahren aufmerksam machten, pflegte man nicht auf sie zu hören und sie der Verketzerung ihrer Gegner anzuklagen. Oft hat man auch molinistischerseits betont, viele spätere Thomisten hätten bei der Beantwortung der vom Ursprung des Bösen her genommenen Einwürfe sich zu den Grundprinzipien des Bañezianismus in Widerspruch gesetzt. Ein Dominikaner, Georg Franz Albertini († 1810), hatte diese

¹ De gratia et libero arbitrio III c. 11, 427 ff.

geschichtliche Tatsache bereits in der klassischen Form ausgedrückt: „Cum ventum fuerit ad obiectiones, pie et sapienter a suo systemate recedunt.“ Marín-Sola bestätigt das in erfreulicher Weise; ja er meint sogar, daß der Gegensatz gegen die bañezianische Lösung dieser Frage die vorherrschende Meinung jener zahlreichen und berühmten Thomisten, eines Gonet, Billuart usw. darstelle und daß sie nur inkonsequenterweise noch einige schroffe Formeln jenes Systems mitgeschleppt hätten. Auf jeden Fall sind sie im Widerspruch mit sich selber und haben so Franzelin und andern Molinisten eine sehr verwundbare Stelle gezeigt. Auch in dieser Feststellung pflichten wir Marín-Sola gern bei.

Andererseits haben wir aber auch große Bedenken gegen die vorgelegten Thesen zu erheben. Zunächst können wir nicht zugeben, daß die von der Gnade erzeugten und durch ihre innere Kraft unfehlbar erfolgenden indeliberierten Akte (*simplex cogitatio* und *volitio*) frei seien (I 22 ff. u. ö.). Die volle Erkenntnis und das „*iudicium indifferens*“ (I 26; II 25) allein genügen dazu noch nicht. Wären diese bei solchen plötzlichen Gedanken und Regungen wirklich vorhanden, dann würde jedenfalls auch so viel „*deliberatio*“ dabei sein, daß die Akte als *deliberiert-freie* zu bezeichnen wären. — Marín-Sola irrt sich in der Annahme, daß die Idee *indeliberiert-unfreier Akte* als Wirkungen der „*gratia operans*“ von Molina ausgegangen sei (I 26; II 7 f.; III 342). Mit gutem Grund glauben wir, diese Lehre bereits bei den Vätern, z. B. bei Augustin, zu finden. Die „*opera excitantis gratiae*“, wie Andreas Vega¹ sie beschreibt, sind ganz gewiß keine freien Akte. Marín-Sola gibt auch zu, daß „*bastantes tomistas*“ diese Akte für unfrei halten, zumal González de Albelda und die ihm folgen, z. B. neuerdings Guillermin (III 342). Hätte er (I 26 Anm.) das Zitat aus Billuart fortgesetzt, so wäre bald gefolgt: „*utraque sententia potest sustineri*“ innerhalb des

¹ Tridentini decreti de iustificatione expositio l. 6. c. 8: „*Opera excitantis gratiae a solo Deo in nobis fieri et certe libertati nostrae non subiacere sicut opera gratiae adiuvantis.*“ — Die Sondermeinung Vegas, daß Gott allein diese Akte hervorbringe und unsere Seelenkräfte dabei ganz passiv seien, ist natürlich abzulehnen.

Thomismus¹. Doch Marín-Sola erklärt diese Frage für sekundär (III 343). Jedenfalls unterstreicht er nicht die Verdienstlichkeit solcher „freien“ Akte. — Es wäre doch gewiß höchst sonderbar, wenn jeder Mißbrauch der Gnade mit einem freien, sittlich guten, lobenswerten und, weil übernatürlich, auch verdienstlichen oder wenigstens positiv auf die Rechtfertigung disponierenden Akte anfangen müßte. Ein indeliberiertes Wollen, das erst nach zwei Zwischengliedern (*deliberatio* und *ultimum iudicium practicum*) durch einen vierten Teilakt vom Willen angenommen, oder abgewiesen wird, als ein freies Wollen zu erklären, wie Marín-Sola es tut (III 351), das dürfte mit dem Freiheitsbegriff des gesunden Menschenverstandes schwerlich vereinbar sein.

Jene Auffassung geht aus einem sonderbaren, allzu dialektisch genommenen Freiheitsbegriff hervor. Sie zeigt sich besonders stark dort, wo ausgeführt wird (III 366 f.), das Vermögen, der Gnade tatsächlich zu widerstehen, sei eine Unvollkommenheit der menschlichen Freiheit im Prüfungsstande; daher sei die Verminderung oder die Aufhebung dieses Vermögens keine Verminderung oder Aufhebung der Freiheit, sondern ihre Vervollkommnung, während allerdings die Aufhebung des Vermögens, der Gnade nicht zu widerstehen, als Aufhebung einer Vollkommenheit, die Aufhebung der Freiheit bedeute. Das klingt in abstracto nicht übel, ist aber doch unrichtig. Die ganze Freiheit, sündigen zu können, ist eine Unvollkommenheit, die Gott und die Seligen nicht haben. Würde die Gnade so mächtig, daß das Vermögen, ihr zu widerstehen, schwände, dann würde damit gleichzeitig die Wahlfreiheit, die „*libertas indifferentiae*“, bezüglich dieses Gegenstandes aufgehoben. Der Mensch wäre innerlich genötigt, der Gnade zu folgen. Es wäre gewiß ein Mißbrauch des Wortes „Wahlfreiheit“, wenn man sagen wollte: „Gott entscheidet sich in freier Wahl gegen das sittlich Böse.“ Nach der Lehre des Vatikanums hat Gott frei geschaffen und nicht mit jener Notwendigkeit, mit der er sich, das höchste Gut, liebt². Bei den Seligen ist die Unvollkommenheit, sich in freier Wahl für das Böse entscheiden zu können, aufgehoben; sie haben damit zu ihrem Besten die Wahlfreiheit in Bezug auf diese Gegenstände verloren, mögen sie auch mit höchster Spontaneität Gott und das sittlich Gute lieben. Ebenso würde ein Geschöpf, in dem das Vermögen, einer Gnade tatsächlich Widerstand zu leisten, „ante-

¹ Hiernach wolle man den Wert der Anklage Del Prados beurteilen, der Molina wegen dieser von der Gnade bewirkten unfreien Akte des Kalvinismus bezichtigt (*De gratia et libero arbitrio* III 107 ff. 284 ff.).

² *Conc. Vat. sess. 3, can. 5 De Deo* (Denzinger 1805).

cedenter“ zum „actus secundus praevius“ aufgehoben wäre, das Gute, zu dem die Gnade bewegt, bloß spontan, aber nicht mit Wahlfreiheit, mit Freiheit von innerer Nötigung tun. Es besäße nicht jene „libertas a necessitate“, die nach der Definition der Kirche auch der gefallenen Natur zum Verdienen und Mißverdienen nötig ist¹. — Allerdings erklärt die Geschichte des Freiheitsbegriffs, besonders seit Augustinus, nur zu sehr solche unrichtigen Auffassungen, wie sie sich hier bei Marín-Sola (und Del Prado!) zeigen. Doch ist zu berücksichtigen, daß Augustin sich in scharfem Kampfe gegen die Pelagianer befand, die einen übertriebenen Freiheitsbegriff des vollen Gleichgewichts verteidigten. Die spätere Entwicklung und zuletzt der Kampf gegen Protestanten und Jansenisten hat diese Frage endgültig geklärt. Hier scheint sich bei Marín-Sola ein Residuum bañezianischer Formeln zu finden, das durch die gerade von ihm so sehr als notwendig betonte fortschrittliche Entwicklung auszuscheiden wäre. Die Irrtümer der Calvinisten und Jansenisten liegen nicht ausschließlich auf der „línea del mal“, wenn sie sich auch dort am ungeheuerlichsten auswirken. Nicht bloß zum Mißverdienen, sondern auch zum Verdienen verlangt die kirchliche Lehre eine wahre Freiheit von innerlicher Nötigung. Auch auf der „línea del bien“ stehen „algunos teólogos“ dem Jansenismus zu nahe, und Marín-Sola sollte auch hier einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und ihnen ziehen.

Doch die schwersten Bedenken liegen auf einem andern Gebiete. Die vorgetragene Lehre scheint die besondere Gratuität nicht zu wahren, die der wirksamen Gnade vor der bloß hinreichenden und ebenso der Gabe der endlichen Beharrlichkeit und der Gesamtprädestination vor dem bloßen Vermögen, auszuharren und selig zu werden, zugeschrieben werden muß. Marín-Sola kann sich zwar darauf berufen, daß der hl. Augustinus und seine Schule diese „ratio specialis beneficii“ in der supralapsarischen Ordnung nicht anerkennen, daß ferner viele Sorbonnisten und der hl. Alfons auch für die gefallene Natur in keiner besseren Lage seien als er und daß die Kirche gleichwohl bisher deren Systeme dulde. Aber Bañezianer und Molinisten waren von jeher und insbesondere in den „Congregationes de Auxiliis“ darin einig, daß jedes gute Werk, das tatsächlich geschieht, sei es leicht oder schwer, vollkommen oder unvollkommen, durch die wirksame Gnade in besonderer Weise ein Geschenk Gottes ist, mehr als die von Gott durch die hinreichende Gnade gebotene und vom

¹ *Errores Cornelii Iansenii* 3 (Denzinger 1094).

Menschen aus eigener Schuld unbenutzt gelassene Möglichkeit, ein gutes Werk zu tun¹.

Bei Marín-Sola schwindet die „ratio specialis beneficii“ zunächst ganz offensichtlich bezüglich der Fortsetzung der leichten, unvollkommenen Akte. Hier kommt nach ihm die Unterscheidung allein vom Menschen. Wer da tatsächlich betet oder tatsächlich kein Hindernis setzt, für den trägt dieses tatsächlich geschehende Gute nicht den Charakter einer besonderen Bevorzugung der göttlichen Gnadenwahl. Gott hat ja von seiner Seite allen die gleiche Gnade, die gleiche Wohltat gewährt, eben die allen verliehene hinreichende Gnade, bzw. nach Marín-Sola den unfehlbar erfolgenden Anfang des guten Werkes. Schrift² und Tradition³ schreiben aber nicht nur die Möglichkeit guter Werke, sondern in ganz besonderer Weise das tatsächliche Vollbringen dieser Werke der Gnade Gottes zu. Gegen die Semipelagianer wird betont, daß Anfang, Fortsetzung und Ende aller Heilswerke, auch schon der leichtesten, wie des bloßen „desiderium salutis“, besondere Gaben Gottes sind. Da darf die Fortsetzung der unvollkommenen Heilsakte keine Ausnahme machen. Den Molinisten genügt die Gratuität, die hier bei Marín-Sola bleibt, keineswegs.

Noch schlimmer scheint die Sache zu werden, wenn man eine Lehre hinzunimmt, die durchaus zu halten ist und von Marín-Sola so glücklich gegen den schroffen Bañezianismus geltend gemacht wird: Wer bei einer früheren Gnade nicht versagt, sondern tut, was er kann, dem schenkt Gott unfehlbar weitere Gnaden, auch solche, die zu vollkommenen und schwierigen Akten, zur Rechtfertigung und zur Beharrlichkeit notwendig sind. Dann läge die Unterscheidung derer, die tatsächlich die vollkommenen Akte setzen, tatsächlich ausharren und selig werden, von jenen, die, obwohl es in ihrer Macht liegt, alles dazu Nötige sich zu verschaffen, dies unterlassen und daher ihr Ziel nicht erreichen, in den ge-

¹ Siehe z. B. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae V 576 583.

² Z. B. Ezech. 11, 19 f.; Matth. 22, 14; Röm. 8, 28—30; 9, 6—24.

³ Z. B. Indiculus Coelestini c. 11 f.; Arausicanum II, can. 3—6 (Denzinger 139 141 176—179).

wöhnlichen Fällen allein im menschlichen Willen, wäre somit gegen die Lehre des Apostels Sache des Wollenden und Laufenden, nicht des sich erbarmenden Gottes. In gewöhnlichen Fällen, sage ich; denn es bleibt natürlich auch nach Marín-Sola für Gott stets die Möglichkeit, außerordentlicherweise einige Menschen, die anfangs nicht mitwirkten und nicht beteten, dennoch durch unfehlbar wirksame Gnaden weiter und bis zur Rechtfertigung und Seligkeit zu führen. Aber derartige „*vasa misericordiae*“ in Ausnahmefällen gaben auch die Semipelagianer zu. Sie verwarfen dagegen alles, was Augustin von der besonderen Bevorzugung aller Auserwählten durch die göttliche Gnadenwahl gelehrt hatte¹. Deshalb wurden sie von Augustin und seinen Schülern als Feinde der göttlichen Gnade bekämpft. Marín-Sola kann die „*discretio*“ in den gewöhnlichen Fällen nicht der „*praedilectio specialis*“, der „*electio*“ Gottes zuschreiben. Das einzige Mittel, die Lehre von der unfehlbaren Wirksamkeit jeder Gnade, mit der ein gutes Werk tatsächlich geschieht, und folglich die besondere Gnadenwahl von Seiten Gottes mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu vereinbaren, ist eben die auch von ihm so scharf abgelehnte „*scientia media*“. Mag er immerhin die zu schwierigen Akten und zur Beharrlichkeit notwendigen Gnaden den Dekreten der „speziellen“ Vorsehung zuschreiben: das ist ein bloßes Wort. Wenn jeder diese „speziellen“ Gaben sich unfehlbar verschaffen kann und keine andere Weise aufgezeigt wird, weshalb jede tatsächlich wirksame Gnade eine speziellere Gratuität hat als jede tatsächlich unwirksame Gnade, dann wird es nicht gelingen, die besondere Auserwählung all derer, die zur Rechtfertigung und zur Seligkeit gelangen, festzuhalten.

Notwendig wird dann auch die Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens so eingeschränkt, daß eine vollkommen weise und souveräne Weltregierung unmöglich wird. In dem Dekret, allen Menschen hinreichende Gnade zu geben, sieht Gott nach Marín-Sola auf dem Wege der Kausalität, daß alle den unvollkommenen Heilsakt anfangen werden; auf dem Wege der Ewigkeit, daß einige kein Hindernis setzen und

¹ Siehe den Brief Prosper's an Augustin: Augustini Epistulae ep. 225, n. 2.

somit in dem Heilsakte fortfahren, andere dagegen den weiteren Verlauf der Gnade hindern werden. Daß ein solches Hindernis von manchen gesetzt werde, könnte Gott nur dadurch verhüten, daß er allen unfehlbar wirksame Gnade gäbe. Man kann nicht sagen: Sieht Gott, daß Petrus ein Hindernis setzt, so kann er dem durch eine unfehlbar wirksame Gnade zuvorkommen. Die „scientia visionis“ zeigt ja nur das, was tatsächlich geschehen wird. Sie zeigt also auch das Hindernis nur in dem Falle, daß Petrus es wirklich setzen wird. Wenn Gott durch die wirksame Gnade die Setzung des Hindernisses verhütete, würde die „scientia visionis“ ihm nichts von einem Hindernis zeigen. Gott bliebe somit nur übrig, nachträglich, wenn er will, bessernd einzugreifen, das tatsächlich schon gesetzte Hindernis und seine Folgen durch eine hinterdrein gegebene unfehlbar wirksame Gnade wieder aufzuheben. Aber beim Dekretieren der hinreichenden Gnaden für alle, tappt Gott, menschlich gesprochen, noch im Dunkeln herum. Er muß abwarten, was ihm die auf das Dekret folgende „scientia visionis“ kundtun wird, und die tut nicht aus der Ursächlichkeit des göttlichen Dekrets heraus, sondern bloß deswegen, weil der ewige Gott der zukünftigen Entscheidung des geschaffenen Willens gegenwärtig ist, dem göttlichen Verstand etwas kund. Also ein „expectare voluntatem humanam“ in der besten Form! Eine allgemeine Vorsehung, die zunächst einmal „darauf los dekretiert“, in dem Bewußtsein, unerwünschte Folgen dieser ersten absoluten Dekrete durch eine revidierende spezielle Vorsehung unschädlich machen zu können, halten die Molinisten so gut wie die Bañezianer mit der Weisheit und Oberherrlichkeit Gottes nicht für vereinbar. Wenn Gott in dieser Weise der freien Willensentscheidung seiner Geschöpfe gleichsam ausgeliefert wäre, dann könnte man mit dem Pelagianer Julian sagen, der Mensch sei durch sein freies Wahlvermögen „a Deo emancipatus“¹.

Mancher Leser, der den Molinismus nur aus bañezianischen Quellen kennt, wird sich wohl wundern, daß ein Molinist

¹ Bei Augustin, *Opus imperfectum contra Iulianum* l. 1, c. 78 (Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum* n. 1415).

Marín-Sola solche Vorwürfe macht, und bei sich denken: „*Medice, cura te ipsum!*“ Aber der Molinismus wahrt völlig alle hier in Betracht kommenden Lehren. Das Mittel freilich, sie zu wahren, ist ihm die „*scientia media*“. Wer diese leugnet, hat keine andere Wahl, als entweder mit Marín-Sola die genannten Lehren zu „*minimisieren*“ und praktisch aufzuheben oder aber mit Báñez jene „*vía del mal*“ zu beschreiten, die nach Marín-Solas und unserer Überzeugung im Jansenismus und Calvinismus endet. Da diese beiden Wege ungangbar sind, bleibt nichts anderes übrig als der Molinismus. Das „*medium*“ der göttlichen „*scientia media*“ ist zwar eine dunkle Frage. Aber auch Marín-Sola sagt: Das Wie der ewigen und unfehlbaren göttlichen Erkenntnis ist für den menschlichen Verstand stets ein Geheimnis gewesen und wird es immer sein. Mag man dieses Geheimnis befriedigend erklären können oder nicht: „*deswegen darf man nicht leugnen, was evident notwendig ist, um die Existenz einer wahrhaft hinreichenden Bewegung oder Gnade und die Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde zu erklären. Die Unfehlbarkeit und Unabhängigkeit des göttlichen Wissens bei fehlbaren Vorausbewegungen zu erklären, mag schwierig und geheimnisvoll erscheinen oder auch sein; aber ohne sie die Sünde oder irgend etwas auf der Linie des Bösen zu erklären, scheint und ist nicht nur schwierig und geheimnisvoll, sondern erscheint uns nach allen Prinzipien der Lehre des hl. Thomas evident absurd*“ (III 360; vgl. II 41; III 387). Ganz unsere Meinung. Nur fügen wir hinzu: Um die von den Glaubensquellen geforderte höchste Unabhängigkeit und Weisheit der göttlichen Weltregierung und die geheimnisvollen Bevorzugungen der Gnadenwahl festhalten zu können, muß man eine Rücksicht nachweisen, unter der die innerlich fehlbaren Motionen und Gnaden eine Unfehlbarkeit erlangen, die die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit unangetastet läßt, aber dennoch Gott gibt, was Gottes ist. Das ist die äußere Unfehlbarkeit, die jede Motion und Gnade, schon bevor sie beschlossen wurde, in Gottes „*scientia media*“ hat. Durch diesen genialen Gedanken das Problem gelöst zu haben, ist und bleibt das Verdienst Molinas.

2. Marín-Sola und der Molinismus

Wenn Marín-Sola somit gegen den Bañezianismus in seinen Lehren über die hinreichende Gnade, den allgemeinen Heils willen und die vorausgehende Verwerfung scharfen Kampf führt, so ist er doch keineswegs gesonnen, sich mit dem Molinismus zu verbünden. Die Ablehnung dieses Systems und vor allem seiner „scientia media“ erscheint ihm für jeden Thomisten eine wesentliche Forderung. Durch die Fortentwicklung des thomistischen Systems im Sinne der Ausscheidung aller seit Báñez eingedrungenen schroffen Lehren hofft er gerade eine einheitliche Kampffront aller Gegner der „scientia media“, der Thomisten, Augustinianer und vieler Sorbonnisten, unter der glorreichen Fahne des heiligen Kirchenlehrers Alfons von Liguori zusammenschließen und auf diese Weise auch solche Anhänger der „scientia media“ zu gewinnen, die, wie Kardinal Billot, den molinistischen „concursum simultaneum“ durch eine nicht unfehlbare physische Vorausbewegung ersetzt haben (I 13 f. u. ö.)¹.

Marín-Sola findet oft Gelegenheit, sich auch mit dem Molinismus zu beschäftigen. Um gleich unser Gesamturteil darüber vorwegzunehmen: Man vermißt hier in bedauerlichem Grade jene „amplitud de criterio“, jenen „espíritu desapasionado“, jene „serenidad y calma“, jene „tolerancia de las opiniones ajenas que suelen caracterizar al verdadero sabio“ (II 34; III 347 Anm. 396 u. ö.), die er mit Recht bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen verlangt und von denen er selber so oft glänzende Proben gegeben hat. Diese betrübende Erscheinung ist wohl nur dadurch zu erklären, daß Marín-Sola seine Kenntnis des Molinismus nicht umfassenden Studien molinistischer Klassiker verdankt, sondern sie aus recht trüben Quellen gewonnen hat, wie sie in der üblichen

¹ Wenn er bei dieser Gelegenheit (I 15) den Wunsch ausspricht, die thomistischen Thesen über die physische Vorausbewegung, die innerlich wirksame Gnade und die vollkommen gratuite Vorausbewegung zur Seligkeit möchten eines Tages von der Kirche mit der gleichen Klarheit formuliert werden und auf Seiten der Theologen eine solche „aceptación casi común“ finden, wie die 24 Thesen des thomistischen Syllabus von Pius X., so wird über den Sinn dieses Syllabus und seine Aufnahme in diesem Heft (S. 569 f.) das Nötige gesagt.

bañezianischen Literatur und besonders in dem umfangreichen Werke seines Vorgängers Del Prado fließen. Wäre der Molinismus das, was diese Polemik aus ihm gemacht hat, dann wären wir die ersten, die das Anathem über ihn aussprechen.

Um ein besonders krasses Beispiel anzuführen: Bei dem klaren Geist und ehrlichen Sinn des gefeierten Hochschullehrers erscheint es einfach undenkbar, daß er die von Molina, *Concordia* q. 14, a. 13, disp. 33 (Paris 1876, S. 188—197) entwickelte Lehre so zusammengefaßt haben würde, wie er es III 346 tut, falls er selbst diese Disputation auch nur einmal aufmerksam im Zusammenhange gelesen hätte. Leider ist es bei den Thomisten schon lange üblich geworden, gerade die hier von Marín-Sola angeführten verstümmelten Zitate in dieser oder ähnlicher Zusammenstellung zu bringen. Del Prado operiert im dritten Bande seines Werkes „*De gratia et libero arbitrio*“ mindestens an drei Stellen (S. 15 71 307 f.) damit.

In der genannten Disputation führt Molina aus, daß Gott auch unter der Annahme eines „*concursum simultaneum*“ in ganz anderer Weise Urheber unserer guten Handlungen als unserer schlechten sei. Für die übernatürlichen Akte, die eine „*gratia praeveniens*“ verlangen, ist das ja selbstverständlich, und es wird an dieser Stelle kurz abgemacht (Sextum S. 191). Dasselbe gilt aber durchaus auch für die natürlichen sittlich guten Akte. Molina führt das breit aus (Septimum S. 191—195). An achter Stelle (S. 195 unten f.) will er dann bemerken, daß, obwohl Gott unsere guten Werke in ganz anderer Weise als die bösen wirkt, dennoch unter einer ganz bestimmten und eingeschränkten Rücksicht gesagt werden müsse: Die Entscheidung, ob ein guter oder böser Akt tatsächlich geschieht, rührt von der freien Wahl des menschlichen Willens her, nicht von Gott, der einen indifferenten Konkurs anbietet (in der Sprache Marín-Solas wäre wesentlich das Gleiche auszudrücken: der bloß „*fallibel*“ vorausbewegt)¹.

¹ Der ganze Satz lautet: „*Licet ex capitibus explicatis bona opera nostra moralia, etiam mere naturalia, in Deum tamquam in naturae auctorem primamque rerum omnium causam referenda sint, mala autem nostra opera non in Deum tamquam in causam sint referenda, sed in nos ipsos, qui nostra libertate et nequitia arbitrio nostro et concursu Dei generali ad ea abutimur, ad quae ab auctore naturae collata nobis non sunt: nihilominus, si liberum arbitrium et concursus Dei generalis ea ratione spectentur, quae ad bonum et malum ipsorum usum ad bonumque ac malum actum morale indifferencia sunt, simulque attendatur in nostra potestate situm esse uno aut altero modo eis uti, ut ratione virtutis, laudis ac praemii capaces simus, a nostroque libero influxu in unam aut alteram partem provenire, quod illis bene utamur operaque eliciamus moraliter bona, vel illis abutimur et eliciamus opera moraliter mala et peccata: sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tamquam in*

Bevor Molina diesen, wie der Erfolg gezeigt hat, mißdeutbaren Satz ausspricht, verwahrt er sich gegen jede falsche Deutung, indem er in einem langen Vordersatz („Licet . . . non sunt“) nochmals zusammenfaßt, was er vorher über Gottes besondere Mitwirkung zu allen guten Akten ausgeführt hat. Dann beginnt der Nachsatz mit dem Worte „nihilominus“, und damit doch ja niemand meine, dieser Nachsatz stelle die ganze Lehre Molinas über Gottes und des Menschen Anteil am guten und am bösen Werke dar, erklärt er in einem langen Bedingungssatz („si . . . ea ratione spectentur . . . simulque attendatur . . . peccata“), daß er eine Wahrheit aussprechen will, die nur in einer ganz bestimmten Betrachtungsweise zu Recht besteht. Jetzt endlich, nach all diesen Einschränkungen und Kautelen, vollendet er, in der Erwartung, daß niemand ihn mehr mißverstehen kann, den Nachsatz: „sane quod . . . est referendum“: Mögen auch die guten Werke durch eine ganz andere Mitwirkung Gottes zustande kommen als die bösen und daher in ganz besonderer Weise Gott zuzuschreiben sein, nichtsdestoweniger muß doch auch Folgendes gelten: „Ob wir die Werke, die wir durch unsern freien Willen und den allgemeinen göttlichen Beistand (Marín-Sola möge dafür einsetzen: „und eine fallible göttliche Vorausbewegung“) tun können, gut oder böse vollbringen, das ist auf uns als die partikuläre und freie Ursache und nicht auf Gott zurückzuführen.“ Dafür beruft Molina sich auf die Väter und insbesondere auf einen Text, der dem hl. Justinus zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber wohl pelagianisch gemeint ist. Unter den Kautelen, die Molina eben aufgestellt hat, kann er auch diesem Satz einen richtigen Sinn abgewinnen: „Nicht Gott also ist Ursache unserer Tugend und unseres Lasters, sondern unser Vorsatz und Wille.“

Wie gibt Marín-Sola diesen Abschnitt wieder? Er beginnt mit einem Satz aus Molina, der elf Seiten vorher in der Disputatio 32 (S. 185) steht und besagt, daß nicht der „concursum Dei generalis et indifferens“, sondern unser freier Wille entscheidet, ob unsere Handlung gut oder böse werde. Dann springt er auf Disputatio 33 und S. 196 über und fährt mit großem Anfangsbuchstaben fort: „Sane . . .“ usw., als ob dieser auf einen so stark verklausulierenden langen Vordersatz folgende kurze Nachsatz die ganze Meinung Molinas wiedergebe. Dann folgen, ebenso isoliert von allen das unrichtige Verständnis ver-

causam particularem ac liberam, et non in Deum est referendum.“ Es folgt das Zitat aus Pseudo-Justinus und seine orthodoxe Deutung durch Molina. Der letzte Satz lautet: „Quibus verbis virtutem nostram et vitium non in Deum, quia vires, quibus ea exercemus, notitiamque naturalem vitii ac virtutis nobis tribuit, sed in nostrum arbitrium nosque ipsos, qui libere in unam aut alteram partem illud flectimus, tamquam in particularem ac propriissimam eorum causam docet esse referenda.“ Man sollte meinen, diese ganze Ausführung müsse M.-S. mit seiner antibañezianischen Erklärung der „*vía del mal*“ durchaus sympathisch sein.

hütenden Einschränkungen, die krassesten Worte aus Pseudo-Justin: „Atque hoc est quod . . . Justinus martyr . . . sequentibus verbis aperte docet . . . : ‚Non igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas. . . .‘ Quibus verbis virtutem nostram ac vitium non in Deum . . . , sed in nostrum arbitrium nosque ipsos . . . docet esse referenda.“ — Die einzige Entschuldigung für eine solche Art, die Meinung des Gegners wiederzugeben, liegt darin, daß Marín-Sola blind seinem Führer Del Prado folgt. Dieser aber kann in Sachen des Molinismus nur in die Irre führen.

Molina soll die Absurdität behaupten, der Mensch könne mehr leisten, als wozu ihn Gott bewegt (II 60 69; III 349). Eine solche Absurdität ist weder Molina noch seinen Anhängern je in den Sinn gekommen. Schon die Disp. 32 zu q. 14, a. 13, aus der Marín-Sola ja zitiert, hätte ihn eines besseren belehren können¹. Wenn die Molinisten eine „*praedeterminatio*“ des freien Willens ablehnen und einen „*concursum indifferens*“ verlangen, so richten sie sich nicht gegen die „*praedeterminatio fallibilis*“ Marín-Solas, sondern gegen die „*praedeterminatio ab intrinseco infallibilis quoad omnia*“ der Bañezianer. „*Concursum indifferens*“ bedeutet nicht, es sei ein vager Konkurs, den der Wille nach Belieben jeden Augenblick zu allem Möglichen benutzen könne. Durch die von Gott als ganz determiniertes Wesen geschaffene „*causa secunda*“ und durch deren von Gott als „*concausa*“ bewirkten ganz determinierten „*actus primus proximus*“ wird auch der „*concursum generalis indifferens*“ recht eingeschränkt und gestattet nur eine Wahl zwischen Handlungen innerhalb eines engen Gebietes. Der *hic et nunc* angebotene *concursum* bietet die Möglichkeit der menschlichen Mitwirkung bis zu einem gewissen Höchstgrade und nicht darüber hinaus. Der Mensch kann durch Nachlässigkeit oder Schlechtigkeit hinter dem zurückbleiben, das vereiteln oder in sein Gegenteil verkehren, wozu Gott ihn durch den angebotenen Konkurs bewegen

¹ „Alioquin . . . concedendum esset aliquam esse actionem rationemve formalem actionis, quae non esset a Deo efficienter, sed a sola causa secunda, quod nulla ratione est concedendum“ (S. 186). „Ad tertium dicendum est, aliud esse effectum habere a Deo influente per concursum universalem etiam illud, quo est talis, tamquam a causa partiali, et aliud ex influxu Dei provenire, quod sit talis. Primum concedimus, secundum vero negamus“ (S. 187).

möchte; aber er kann selbstverständlich in keiner Weise darüber hinausgehen. Wenn Marín-Sola dieses mögliche Höchstmaß physischer und moralischer Vollkommenheit, wozu Gott einen bestimmten Willen in bestimmten Umständen fehlbar vorausbewegt, eine „*premoción determinada y determinadísima*“ nennt (I 28 47; II 33), so haben wir nichts gegen eine solche Determination einzuwenden. Die Hauptsache ist nur, daß der Wille einer solchen göttlichen Bewegung gegenüber frei versagen und unter der Wirkung bleiben kann, deren tatsächliches Zustandekommen ihm Gott durch seine Beihilfe ermöglicht hatte, ja sogar die von Gott mit vorausgehendem und daher vereitelbarem Willen beabsichtigte Wirkung in ihr Gegenteil verkehren kann; daß er z. B. den aversativen Akt der Keuschheit zu einem prosekutiven Akt der Unkeuschheit machen kann, um das Beispiel Marín-Solas zu nehmen (III 361 f.). Der Mensch kann sich bei dem gleichen „*concurus oblatas*“ (bzw. bei dem gleichen Anfang durch einen indeliberierten Akt) für das sittlich Gute entscheiden, zu dem Gott bewegt, oder für das sittlich Schlechte, das Gott verbietet, aber zuzulassen bereit ist. Entscheidet der Mensch sich aber frei für das Gute, so ist Gott in ganz anderer Weise Ursache dieses Guten, als er infolge seiner Mitwirkung zum „*materiale peccati*“ Ursache des Bösen ist, wenn der Mensch sich dieses frei erwählt.

Weit mehr gilt das alles in der übernatürlichen Ordnung. Marín-Sola scheut sich nicht, Molina auch für den Heilsakt keine andere Hilfe als einen „*concurus simultaneus*“ und gar einen „*concurus indifferens ad bonum et malum*“ annehmen zu lassen. Versteckt wird das am Schluß der Anmerkung I 32, ganz offen II 60 ausgesprochen. Es ist die Rede von zwei Menschen, die bei gleicher hinreichender Gnade infolge verschieden guter Mitwirkung ein verschieden gutes Werk zustandebringen. Marín-Sola verfißt diese Möglichkeit gegen die Bañezianer und sagt dabei: „Wenn es sich um einen ‚*concurus simultaneus*‘ handelte, indifferent zum Handeln oder Nichthandeln, zum Gut- oder Schlechthandeln, dann würde das Geschöpf, das handelt, mehr tun, als wozu es Gott bewegte, und wenn es gut handelt, viel mehr. In diesem Falle

hätte es etwas, was es nicht von Gott empfangen, und es unterschiede sich selbst im Guten. In diesem Sinn ist der Text des hl. Paulus von einem erdrückenden (aplastante) Wert gegen die Molinisten.“ — Da kann man nur sagen: „Nein, nein und tausendmal nein!“, wie Marín-Sola den Bañezianern gelegentlich mit Recht zuruft (II 43). Gründlicher kann man Molina nicht mißverstehen und verunglimpfen. Er lehrt mit der katholischen Kirche, daß den natürlichen Kräften des Menschen jegliche Befähigung zu einem Heilsakt abgeht und daß daher ein solcher nur in Kraft einer „*gratia praeveniens*“ geschehen kann. Diese erklärt er als eine übernatürliche, moralische und zugleich physische, allerdings (wie auch nach Marín-Sola) tatsächlich fehlbare Vorausbewegung zum übernatürlich Guten. Das von Marín-Sola so siegreich gegen die Bañezianer verteidigte Freisein von innerer Unfehlbarkeit ist das einzige, was die so oft als Schimpfname gebrauchte Bezeichnung „*gratia versatilis*“ in einem wahren Sinne deuten könnte¹. Aber wir unterschreiben aufs Wort, was er gegen die absurde und häretische „*gratia versatilis*“ sagt, die den Molinisten von den Bañezianern nur angedichtet wurde².

Diese Lehre von der „*gratia praeveniens*“ ist in jedem molinistischen Lehrbuch zu finden. Pesch z. B. sagt³: „*Ut autem disputatio recte procedat, valde diligenter notandus est status quaestionis. Neque enim quaeritur, num gratia, quae praecedit liberum consensum voluntatis, sit praemotio physica, a Deo voluntati indita, quae de se*

¹ Nebenbei bemerkt ist nach dem Molinismus jede Gnade, schon bevor sie von Gott beschlossen wurde, von ihm als tatsächlich wirksam oder unwirksam erkannt worden für den Fall, daß er sie beschließen wird. Bei M.-S. fehlt auch diese äußere Unfehlbarkeit, und beschließt Gott somit eine noch „wendbare“ Gnade, während ihr im Molinismus eine solche „Wendbarkeit“ durchaus fehlt. Vgl. S. 547 549.

² Auch von der hinreichenden Gnade des Molinismus gilt: „Es handelt sich nicht um einen *concursum simultaneus*, indifferent zum Handeln oder Nichthandeln, zum Gut- oder Böshandeln, sondern um eine Vorausbewegung, nicht zum Handeln und Guthandeln im allgemeinen, sondern zum Wirken eines bestimmten Guten, mit andern Worten um eine genau so höchst determinierte Vorausbewegung wie die unfehlbar wirksame Gnade, mit dem einzigen Unterschied, daß sie fehlbar, d. h. in ihrem Verlauf durch das Geschöpf behinderbar ist“ (II 60).

³ *Praelectiones dogmaticae* V n. 249.

efficax sit efficacia virtutis ad producendum actum secundum. Hanc esse ipsam nostram doctrinam constat ex iis, quae de natura gratiae actualis et de physico eius influxu diximus. Hoc idem saepe Molina inculcat.“ Es folgt eine Stelle aus Molina¹. Dann heißt es weiter: „Haec utique est praemotio physica. Porro haec praemotio etiam determinat voluntatem hoc sensu, quod eam ex indifferentia passiva transfert in indifferentiam activam, quia ei dat potentiam proxime expeditam et inclinationem ad actum salutarem. Ergo poterit etiam aliquo vero sensu vocari praedeterminatio physica. Sed vocabulum praedeterminationis physicae ex usu habet omnino alium sensum et significat motionem indeclinabilem et irresistibilem, quae infallibiliter determinat actum secundum tum quoad exercitium tum quoad specificationem.“ Marín-Sola hätte sich also leicht überzeugen können, daß die Molinisten in der Lehre von der hinreichenden Gnade in allem Wesentlichen mit ihm übereinstimmen. Doch er hat es leider vorgezogen, die unwahren antimolinistischen Behauptungen, wie sie sich bei den Bañezianern von Geschlecht zu Geschlecht fortschleppen und zuletzt von Del Prado zu bequemem Gebrauch zusammengestellt wurden, unbesehen zu übernehmen. Dabei bekämpft er nicht den Molinismus, sondern eine von den Bañezianern aufgestellte Vogel-scheuche. — Hierhin gehört auch, daß (II 28 f.) die „premoción versátil“, die hinreichende Gnade der Molinisten, vom Willen determiniert werden soll. Es ist ein Unsinn, daß der Wille die Gnade determiniere; wohl aber sagen die Molinisten mit Marín-Sola, daß der freie Wille determiniert, d. h. entscheidet, ob mit der zuvorkommenden und helfenden Gnade ein Heilsakt oder aber gegen den Zug der nicht unwiderstehlichen Gnade ein Akt der Ablehnung tatsächlich geschieht. Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge, und Marín-Sola weiß sonst so scharf und glücklich zu unterscheiden.

Wird der allgemeine Konkurs und die hinreichende Gnade des Molinismus so arg mißhandelt, so erfreut die „scientia media“ sich keiner besseren Behandlung. Sie ist eben „absurd“ (II 48). Zwar wird sie zunächst (II 31 f.) ganz richtig beschrieben. Aber schon bald (II 33 44 48 50) wird den Molinisten die unsinnige Lehre unterschoben, Gott könne nicht etwa bloß die „futuribilia libera“, sondern auch ein „futuro contingente“ vor dem freien Dekret seines Willens erkennen². Wenn Marín-Sola (II 51) als „das ewige Fundament

¹ Concordia q. 14, a. 13, disp. 41 (Pariser Ausgabe S. 239).

² „Wer annimmt, daß irgend ein göttliches Wissen vor dem freien Dekret Gottes auf irgend ein zukünftiges oder futuribles Kontingentes geht, der befindet sich innerhalb der scientia media und des Molinismus“ (II 33). Mit Verlaub! Wer das von irgend einem Zukünftigen annimmt, der

des Thomismus gegen den Molinismus“ bezeichnet, daß Gott alles Kontingente auf dem Wege der Kausalität oder des Dekretes erkenne, so scheint das ein wenig passendes Fundament zu sein. Sind doch Thomisten und Molinisten einig, daß Gott alles einmal Wirkliche, also auch alles Zukünftige, in seinen ewigen und ewig aktuellen wirklichen Dekreten erkennt. Ebenso sind sie einig, daß er alles Mögliche nicht in wirklichen Dekreten erkennt, sondern höchstens, wenn man es so ausdrücken will, in möglichen Dekreten seines Willens. In Bezug auf die bedingt zukünftigen kontingenten Akte, die von den wirklich zukünftigen grundverschieden sind, gehen die beiden Schulen auseinander. Die Bañezianer sagen, Gott erkenne diese in subjektiv absoluten, objektiv bedingten Dekreten; die Molinisten können auch sagen, Gott erkenne sie in bedingt zukünftigen Dekreten, verstehen es dann aber so, daß die Bedingung, die das Geschöpf setzen würde, von Gott vor jedem wirklichen Dekret durch die „scientia media“ erkannt wird. Nochmals, bei Molina so gut wie bei irgend einem Thomisten erkennt Gott vor seinem wirklichen Dekret nichts absolut Zukünftiges, weder auf dem Wege der Kausalität, noch auf dem Wege der Ewigkeit. Das Wissen um etwas Wirkliches auf dem bloßen Wege der Ewigkeit ist in der Tat eine Absurdität, wie Marín-Sola (II 48) richtig bemerkt. Aber die „scientia media“ ist etwas ganz anderes. Sie geht eben nicht auf irgend etwas Wirkliches. Anscheinend unausrottbare Mißverständnisse zwingen dazu, solche Selbstverständlichkeiten der molinistischen Lehre immer wieder klarzumachen.

Den Sinn und die Tragweite seiner Ausführungen über die „scientia media“, die er teilweise im wörtlichen Anschluß an Molina brachte

befindet sich nicht im Molinismus, sondern in hellem Unsinn. — „Wenn Gott die zukünftigen kontingenten Dinge in der potentiellen Kraft seiner Dekrete und nicht in seiner aktuellen Verursachung sähe, wenn er sie in seinem Willen und nicht in seinem Wollen sähe, so wäre das kein Wissen post decretum, sondern ante decretum; das wäre ein Wissen in den möglichen oder zukünftigen, nicht in den aktuellen Dekreten; das wäre eine wahrhaftige scientia media, versteckt unter dem Namen von Dekreten“ (II 49 f.). Nein, das wäre keine scientia media, sondern wiederum heller Unsinn. Wie kann man nur uns Molinisten die Behauptung eines solchen Unsinnens unterschieben!

(II 31 f.), kann Marín-Sola nicht voll erfaßt haben, da er wenige Seiten später gerade das, was die „scientia media“ von der „scientia visionis“ unterscheidet, daß sie nämlich nicht auf absolut Zukünftiges geht, so gänzlich außer acht läßt. Marín-Sola handelt (II 37 f.) im ganzen Zusammenhang von der göttlichen „scientia visionis“. Da stellt er den selbstverständlichen Grundsatz auf: „Der Weg der Ewigkeit setzt den Weg der Dekrete voraus“ (das bedeutet in seiner Terminologie: Wenn Gott nichts verursachen würde, dann würde er auch in seiner Ewigkeit nichts irgendeinmal Existierendes schauen). Es ist vollkommen unverständlich, wie er diesen Grundsatz „die Burg aus unzerstörbarem Granit, die der Thomismus gegen den Molinismus hält“, nennen kann (II 38 Anm.). Als ob nicht auch nach uns „jede zweite Kausalität verschwände, wenn die erste Kausalität sich zurückzieht“ (II 37).

Eine arge Entstellung des Molinismus ist Marín-Sola auch in der Frage der Kräfte der gefallenen Natur begegnet. Er selbst nimmt mit den strengsten Bañezianern an, daß die gefallene Natur innerlich geringere Kräfte zur Sittlichkeit hat, als die reine Natur haben würde. Die Molinisten aber, so meint er, seien infolge ihrer Lehre von der Gleichheit dieser Kräfte logisch gezwungen, keinen Unterschied zwischen leichten und schwierigen Akten zu machen, sondern dem gefallenem Menschen schlechthin die Möglichkeit zuzuschreiben, das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen. Zum Schluß (III 334 Anm.) teilt er „der Kuriosität halber“ mit, es fehlten auch nicht „einige Thomisten, wenn auch gering an Zahl“, die „theoretisch der gefallenen Natur die gleichen Kräfte zuzuschreiben scheinen, wie sie die reine Natur haben würde“. Namen nennt er nicht. Er hätte aber an dieser Stelle Cajetan, Dominikus Soto, Medina, Gonet unter denen aufführen können, die überhaupt keinen Unterschied an Kräften und Schwierigkeiten zwischen den beiden Zuständen annehmen, und dazu Álvarez, Goudin, Billuart als solche, die wenigstens keinen in den inneren Kräften gelten lassen. Weitaus die meisten heutigen Thomisten dürften auch in dieser Frage die „doctrina rígida“ verlassen haben, und über die Meinung des hl. Thomas wird im thomistischen Lager selbst gestritten¹.

¹ Siehe zum ganzen P.-M. Schaff O. P., S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue: RevScPhTh 7 (1913) 71—76.

Doch das nebenbei. Marín-Sola fährt in der genannten Anmerkung fort: „Jene theoretische Lehre hat aber für die Frage, die wir hier behandeln, keinerlei praktische Bedeutung, da diese Thomisten der reinen Natur nicht alle Kräfte einer „natura integra“ zuschreiben, sondern nur die beschränkten Kräfte, die alle andern Thomisten der gefallenen Natur zuerkennen, d. h. die Kräfte für das Leichte und Unvollkommene.“ Diese Sätze haben nur dann einen Sinn, wenn ihr Verfasser sagen will, die Molinisten schrieben der gefallenen Natur die Kräfte der „natura integra“ zu. Da fragt man sich wieder voll Staunen: Wie kann doch nur ein Gelehrter vom Ausmaß eines Marín-Sola zu einer derartigen Ansicht vom Molinismus kommen?

Auch das bekannte Prinzip „Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam“, muß kurz besprochen werden. Wer mit den ältesten Antimolinisten den allgemeinen Heilswillen Gottes bezüglich der Verworfenen zu einer bloßen „voluntas signi“ macht, ihn Gott bloß „eminenter“ zuschreibt oder ihn bereits bei der Berücksichtigung des „bonum universi“ vor der Voraussicht der persönlichen Sünden aufhören läßt, der hat allerdings Grund, den molinistischen Sinn dieses Grundsatzes zu bekämpfen. Ist er doch gerade ein prägnanter Ausdruck des ernstesten, wirklichen und tätigen allgemeinen Heilswillens. Mit Marín-Sola und den meisten heutigen Thomisten würden wir uns aber leicht darüber verständigen können, wenn nicht die „serenidad y calma“ so leicht verloren ginge, sobald dieses molinistische Prinzip in Sehweite kommt. Sagen wir es also gleich heraus: Der winzige Unterschied zwischen Marín-Solas und unserer Deutung des Spruches reduziert sich darauf, daß er die Betätigung des Heilswillens noch um ein wenig weiter ausdehnt, als wir für beweisbar halten. Marín-Sola sagt: Gott verleiht ausnahmslos jedem Erwachsenen, mag er tun oder nicht tun, was er kann, wenigstens entfernt hinreichende übernatürliche Gnade, mit der er tatsächlich heilsam beten oder sonstige leichte Heilsakte verrichten kann, und wenn er mit dieser Gnade tut, was er kann, dann verleiht ihm Gott unfehlbar von Fall zu Fall die weiteren notwendigen Gnaden, auch die der Rechtfertigung und Beharr-

lichkeit¹. Wir sagen: So ist es im allgemeinen; doch man muß wohl eine kleine Einschränkung anbringen oder die „entfernt hinreichende Gnade“ etwas anders erklären. Es ist möglich, daß ein in Unkenntnis der göttlichen Offenbarung aufwachsender Mensch vom beginnenden Vernunftgebrauch an seine Freiheit so schlecht benutzt und die natürlichen Hilfen, die Gott ihm zur Erfüllung des Naturgesetzes und somit zu einer rein negativen Vorbereitung auf die Heilsgnade als „entfernt hinreichende Gnade“ um Christi willen schenkt, so sehr abweist und mißbraucht, daß er niemals in seinem Leben eine übernatürliche Heilsgnade erhält. Freilich wird Gott, so lange er den Menschen „in statu viae“ läßt, bei gegebener Gelegenheit immer wieder wenigstens mit jenen „entfernt hinreichenden Gnaden“ beginnen, und er ist bereit, dem Menschen Heilsgnade zu geben, wenn er aufhört, das Hindernis zu setzen. Unter Umständen wird Gott übernatürliche Gnade, die zu einem Heilsakt unmittelbar hinreicht, auch einem ganz schlechten Menschen verleihen. Doch bietet die göttliche Offenbarung keinen genügenden Grund, letzteres als unfehlbar geschehend zu versprechen. Die Unfehlbarkeit, die im andern Falle vorliegt, wo der Mensch mit natürlichen Kräften und Hilfen das Seinige tut, leiten die Molinisten ebensowenig wie ihre Gegner von einer inneren Verbindung der Ursächlichkeit oder irgend eines positiven Einflusses zwischen dem natürlich guten Werk und der Heilsgnade ab, sondern einzig und allein aus dem ganz gratuiten Heilswillen Gottes, der dies um Christi willen versprochen hat.

Das „pactum“ zwischen Gott und Christus, von dem Molina redet (III 393 Anm.), stellt in keiner andern Weise eine unfehlbare Verbindung zwischen Natur und Gnade her, als dies durch den allgemeinen Heilswillen Gottes auch nach Marín-Sola geschieht (vgl. I 25); nur geht letzterer etwas weiter als wir. Nach ihm hat der Heilswille Gottes die unfehlbare Verbindung (ein „post hoc“, kein „propter hoc“) zwischen der Heilsgnade und irgend welchem natürlichen Wirken, sei es sittlich gut oder böse, hergestellt; wir dagegen sind mit der unfehlbaren Verbindung der Gnade und des sittlich guten Wirkens zufrieden. Es ist aber bei uns ebenso rein ein „post hoc“ als bei unserem Gegner. Wir verfechten, daß Gottes Heilswille eine unfehl-

¹ Siehe S. 536 546.

bare Beziehung geknüpft hat zwischen guter Freiheitsbetätigung und Gnade. Marín-Sola will diese unfehlbare Beziehung auch auf die schlechte Freiheitsbetätigung ausdehnen. Wir haben gar nichts gegen eine solche Ausdehnung seiner „tröstlichen“ Lehre (I 31), vorausgesetzt, daß er sie beweisen kann. Ripalda, gewiß ein guter Molinist, stimmt hier mit Marín-Sola überein und geht noch weiter, da er jeden sittlich guten Akt durch Heilsgnade zum Heilsakt werden läßt. Aber wir glauben auch in dieser Frage den Grundsatz, den Marín-Sola oft so glücklich verwendet, gelten lassen zu müssen: Der Mensch kann in Sachen seines Heils aus sich nichts Positives leisten, wohl aber sehr vieles durch frei gesetzte Hindernisse verderben. Er wolle uns diese Anwendung um so eher gestatten, als er zu unserer Freude den Begriff einer durch natürlich gute Akte geschehenden „preparación puramente negativa“ auf die Rechtfertigung anerkennt (III 354). Soll dieser Begriff einen Sinn haben, dann muß doch wohl gelten: Wo durch die Schuld des Willens eine solche rein negative Vorbereitung fehlt, da sind nicht alle Wirkungen des allgemeinen Heilswillens ebenso unfehlbar zu erwarten, als wo sie geleistet wird. Das und nichts mehr bezeichnet der von den Thomisten so entrüstet zurückgewiesene „molinistische Sinn des Prinzips ‚Facienti . . .‘“.

Wir unterschreiben also Marín-Solas Worte (I 29): „Daraus, daß Gott demjenigen, der einer früheren Gnade kein Hindernis bereitet hat, immer eine weitere Gnade verleiht, folgt nicht, daß das Nicht-Hindern Ursache oder Grund der Gewährung der neuen Gnade sei“, und wir glauben, daß dieser Satz auch von der „negativen Vorbereitung“ auf die erste Gnade gilt. Wir stimmen zu, wenn er weiter sagt: „Auch folgt daraus nicht, daß das Nicht-Hindern wenigstens eine ‚condicio sine qua non‘ sei; denn auch wenn das Hindernis gesetzt ist, kann Gott es beseitigen.“¹

Es bleibt noch einzugehen auf die schiefe Darstellung der molinistischen Prädestinationslehre. Marín-Sola sucht auszuführen (III 379 ff.), daß der Molinismus die Gratuität der endlichen Beharrlichkeit und der Vorausbestimmung nicht genug wahre. Nach dem System Molinas könne der Mensch allein mit Bewegungen und Gnaden der generellen übernatürlichen Vorsehung, also mit bloß hinreichenden Gnaden tatsächlich ausharren. Nach jedem Thomisten und Augustinianer dagegen werde der Mensch nie und nimmer tatsäch-

¹ Die ganze Lehre vom molinistischen Sinn des behandelten Prinzips und von der allein zulässigen „praeparatio pure negativa“ durch die guten Werke der natürlichen Ordnung findet man überaus klar und scharf auseinandergesetzt bei Blasius Beraza S. J., *Tractatus de gratia Christi* (Bilbao 1916) n. 377—395.

lich beharren ohne die ganz spezielle Vorsehung, die Prädestination heißt, ohne die ganz spezielle und ganz speziell gratuite Gnade, die endliche Beharrlichkeit heißt. Für Molina sei zwar die generelle übernatürliche Vorsehung mit ihren hinreichenden Gnaden vollständig gratuit; aber, wenn sie einmal vorausgesetzt wird, dann sei es der Mensch selber, der die zur Seligkeit hinreichende Gnade in die zur Seligkeit wirksame Gnade und die generelle übernatürliche Vorsehung in eine spezielle oder prädestinative übernatürliche Vorsehung umwandelt (III 380).

Wir glauben im ersten Teil gezeigt zu haben¹, daß gerade Marín-Sola diesem unzulässigen Minimismus nicht entgegen kann. Aber gegen die Behauptung, daß Molina sich seiner schuldig mache, können wir nicht scharf genug Einspruch erheben. Wer das sagt, hat eben das Wesen des Molinismus nicht verstanden. Es ist ganz falsch, Molinas Lehre mit dem Satz wiederzugeben: „Bevor Gott die hinreichende Gnade beschloß, sah er ihren endlichen Ausgang voraus, aber er verursacht ihn nicht; der Unterschied zwischen der generellen Vorsehung und der endlichen Beharrlichkeit oder Vorausbestimmung, der Übergang von dem einen zum andern, ist für Molina eine Frage des Vorauswissens, nicht der Kausalität“ (III 380). Das Vorauswissen, das hier in Frage steht, ist doch die „scientia media“. Aber was zeigt die denn für einen Ausgang? Überhaupt nicht einen, sondern die aller verschiedensten Ausgänge. Sie zeigt für Petrus und Judas und für jedes Geschöpf viele Ausgänge mit endlicher Beharrlichkeit und Seligkeit, aber ebenso gut viele Ausgänge mit endlicher Unbußfertigkeit und Verdammung. Die „scientia media“ geht eben jedem wirklichen Dekret Gottes voraus und zeigt noch nichts absolut Zukünftiges, sondern nur was in allen möglichen Fällen mit allen möglichen hinreichenden Gnaden bei jedem möglichen Willen geschehen würde; und da gibt es bei jedem geschöpflichen und somit wesentlich defektiblen Willen manche Fälle, in denen er versagen würde, wie andererseits manche Fälle, in denen er mitwirken

¹ S. 545 ff.

würde. In allen diesen bedingt zukünftigen Fällen wäre die Entscheidung ganz in der Hand des freien Willens. Aber wohl gemerkt: „wäre“, „würde sein“. Bislang gibt's noch kein „wird sein“, gibt's noch nicht einmal einen sein werdenden Petrus und Judas, geschweige denn einen Petrus, der sich selber selig machen, und einen Judas, der sich selber verdammen wird. Es gibt bloß einen möglichen Petrus und einen möglichen Judas, die sich alle beide in vielen möglichen Fällen durch Mitwirkung mit möglicher hinreichender Gnade selig machen oder durch Widerstand gegen mögliche hinreichende Gnade in die Hölle bringen würden.

Wer macht nun aus dem „möglich“ ein „wirklich“ und aus dem „würde“ ein „wird“? Gott, der frei eine ganz bestimmte Ordnung von hinreichenden Gnaden auswählt, während er ebensogut jede andere Ordnung wahrhaft hinreichender Gnaden auswählen könnte. Durch seine freie Gnadenwahl entscheidet Gott, daß Petrus selig wird (durch Betätigung seines freien Willens und wegen seiner Verdienste) und daß Judas verdammt wird (und zwar durch die Schuld seines Willens und wegen seiner Mißverdienste). Hätte Gott anders entschieden, so wäre Petrus wegen seiner Sünden verdammt und Judas wegen seiner Verdienste selig geworden. Hätte er noch anders gewählt, so wären beide selig geworden, und hätte er wieder anders gewählt, so wären beide verdammt worden. Die ganz freie und gratuite Wahl Gottes schenkt allen Menschen, auch Judas, wahrhaft hinreichende Gnaden, aber Petrus mit allen andern von Gott Auserwählten außerdem die endliche Beharrlichkeit und die Seligkeit. Die Gnade ist tatsächlich wirksam, weil Petrus mitwirkt, und eine andere Gnade ist unwirksam, weil Judas nicht mitwirkt. Aber daß Petrus keine unwirksame Gnade hat wie Judas, das verdankt er der speziellen und ganz gratuiten Gnadenwahl Gottes. Diese stellt eine unendliche Bevorzugung des einen vor dem andern vonseiten Gottes dar, eine Bevorzugung, die gerade über die Beschlüsse der allgemeinen Vorsehung oder des allgemeinen Heilswillens hinausgeht. Richtig müßte Marín-Sola sagen: Nach Molina ist die Prädestination zur hinreichenden Gnade ein gratuites Geschenk für alle; die Prädestination zur wirksamen Gnade, zur Be-

harrlichkeit und Seligkeit ein weit größeres Geschenk von viel speziellerer Gratuität allein für die Auserwählten.

Diese Gedankengänge sind nicht eben leicht¹; aber wer einmal in sie eingedrungen ist, wird uns gern zustimmen in dem, was wir bereits am Schluß des ersten Teiles sagten: Die Anwendung des göttlichen Erkennens der bedingt zukünftigen freien Handlungen zur Erklärung der Gnadenwahl war geradezu ein genialer Gedanke. Ohne sie führt jeder Ver-

¹ M.-S. hat sie sich offensichtlich nicht gründlich genug überlegt. Das beweist unter anderm die Art, wie er einen Text Molinas, der sie zum guten Teil ausspricht, anführt (III 381 Anm.). Diesmal bringt er zwar keinen verstümmelten Text, aber er unterstreicht andere Worte als die, worauf es ankommt. Die zwei Sätze (Conc. q. 23, a. 4, disp. 1, membr. 13 conclusio; Par. Ausg. S. 545) lauten: „Quod Deus hunc ordinem auxiliorum et ceterarum rerum, in quo praevidebat tum quosdam adultos pro sui arbitrii libertate, tum quosdam parvulos sine sui arbitrii libertate perventuros in vitam aeternam, reliquos vero minime, potius elegerit, quam quemcunque alium, in quo res aliter evenisset, atque adeo quod electione potius huius ordinis quam alterius hos praedestinaverit potius quam illos, nulla fuit causa aut ratio ex parte praedestinatorum, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est. Quod vero electio huius ordinis rationem habuerit praedestinationis comparatione horum adutorum et non illorum, ratio seu condicio ex parte adutorum, a qua id pendeat, fuit, quod pro sua innata libertate hi et non illi ita per suum arbitrium essent cooperaturi, ut ad terminum viae in gratia pervenirent Deusque altitudine sui intellectus id praeveriderit.“ In diesem Abschnitt, der Molinas Meinung kurz zusammenfassen soll, enthält der erste Satz den Grund für die besondere Gratuität der Auserwählung, der zweite den Grund für die Vereinbarkeit dieser Lehre mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. M.-S. ist nun in dem zweiten Satz überaus freigebig mit einfachen und doppelten Unterstreichungen. Dagegen wäre nicht viel einzuwenden, wenn er auch die Wahrheiten, die der erste Satz hervorzuheben bestimmt ist, entsprechend gekennzeichnet hätte. Aber da unterstreicht er bloß die Worte, auf die es in diesem ersten Satze gar nicht ankommt, die nur der größeren Genauigkeit halber hinzugesetzt werden, sonst aber dem Gedankenkreis des zweiten Satzes angehören, die Worte nämlich: „praevidebat“ und „pro sui arbitrii libertate“. In Wirklichkeit haben den Ton in diesem Satze: „hunc ordinem . . . potius elegerit quam quemcunque alium“, „electione potius huius ordinis quam alterius“, „nulla fuit causa aut ratio ex parte praedestinatorum, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est.“ M.-S. muß den ersten Satz recht unaufmerksam gelesen und niedergeschrieben haben; sonst hätte er doch nicht verkennen können, daß er das ausdrückliche Gegenteil von dem besagt, was im Text als Lehre Molinas ausgegeben wird. Molina lehrt hier aufs klarste, daß die Prädestination nicht eine Sache des bloßen Vorauswissens, sondern der freien Gnadenwahl Gottes ist.

such entweder zum Semipelagianismus, der die besondere Gnadenwahl leugnet, oder zum Jansenismus und Calvinismus, die dem Menschen die Freiheit absprechen. Aber noch einmal: Nicht das Vorherwissen macht bei Molina die Prädestination aus, wie Marín-Sola behauptet, sondern das ganz frei auswählende Dekret, dem die voranleuchtende „scientia media“ die prädestinative Wahl ermöglicht.

Das Ergebnis unserer Prüfung dürfte sein: Als gründlicher Kenner des Thomismus hat Marín-Sola überzeugend nachgewiesen, daß der Bañezianismus keineswegs gleichbedeutend mit dem Thomismus, sondern nur eine ganz besondere, aus der Gegnerschaft zum Molinismus verständliche Ausprägung des thomistischen Systems ist, die schon bald mit mehr oder weniger Konsequenz wieder aufgegeben oder gemildert wurde, weil sie eben in ihrer starren Härte logisch zu un-katholischen, jansenistischen und kalvinistischen Lehren führt. Der Versuch, den Marín-Sola seinerseits entgegenstellt, wahrt zwar aufs klarste den allgemeinen Heilswillen Gottes und die wahrhaft hinreichende Gnade, ist aber verfehlt, weil er für manche Heilsakte noch jenen Begriff der innerlich unfehlbar wirksamen Gnade beibehält, der mit wahrer Wahlfreiheit unvereinbar ist, und ferner das Problem der göttlichen Gnadenwahl nicht löst, sondern leugnet, indem er die besondere Gratuität der Auserwählung zum Glauben, zur Rechtfertigung, zu guten Werken und zur Seligkeit tatsächlich aufhebt. Die einzig mögliche Lösung durch die äußere Unfehlbarkeit, welche die göttliche „scientia media“ verleiht, verschließt er sich, da er ohne genaués Quellenstudium aus bañezianischen Vorurteilen den Molinismus als absurd ablehnt. Das Bild, das er von diesem System entwirft, kann nur ein Zerrbild genannt werden. Zum Schluß sei der Wunsch ausgesprochen: Möge Marín-Sola entweder in dem angekündigten Werke, dem wir mit Spannung entgegensehen, die Ausführungen über den Molinismus auslassen oder, was noch besser wäre, sich zuvor eine ähnlich gründliche, auf selbständigem Quellenstudium beruhende Kenntnis des Molinismus verschaffen, wie er sie ohne Frage vom Thomismus besitzt.