

„language of merit“, wenn Ignatius (Ad Polyc. 6, 2) sagt, die Christen bekämen als Krieger Christi von ihm ihren Sold, ihre guten Werke seien hinterlegt und gutgeschrieben? Da hat sich M. leider nicht genug von altprotestantischen Vorurteilen freizuhalten gewußt. — Ganz unverständlich ist endlich, wie er dazu kommt, Hebr 13, 10 zu übersetzen: „Our altar is one of which the worshippers have no right to eat“, um dann aus diesem Satz einen Protest des spiritualistisch-idealistischen Verfassers gegen eine realistische Auffassung der Eucharistie zu machen (356 f.). M. hat bei „worshippers“ die nähere Bestimmung τῆς οἰκονομίας einfach ausgelassen und so nicht beachtet, daß hier bloß die Diener des alten Bundeszeltens vom Genuß des neuen Opfermahles ausgeschlossen werden.

Gern wird man in der Schlußbetrachtung der Feststellung zustimmen: Die ersten Christen griffen den Ausdruck oder Begriff der Gnade nicht zufällig aus andern religiösen Dingen heraus, die in der damaligen Mittelmeerwelt verstreut vorlagen, um ihn dann mit irgendeiner neuen Form von religiösem Synkretismus zu verbinden. Man fühlt vielmehr den Pulsschlag neuen Lebens in jeder Silbe, die im ersten Jahrhundert über das Thema „Gnade“ gesprochen wurde (392). Desgleichen der öfters als Inhalt der Frohbotschaft Pauli bezeichneten Formel: „All is of grace, and grace is for all.“

H. Lange S. J.

Lurz, Wilh., Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus (Breslauer Studien z. hist. Theol. 21). gr. 8^o (XV, 223 u. 17* S.) Breslau 1932, Müller & Seiffert. M 9.—.

Ein löbliches Unternehmen, des großen, edlen deutschen Theologen Stellung in den Gnadenstreitigkeiten zu zeigen und dabei, sogar in erster Linie, die Lehrunterschiede innerhalb des Molinismus bis auf Tanner und unter seiner Führung historisch-kritisch zu erforschen! Es ergibt sich, daß Tanner selbst fast ganz den Spuren des großen Spaniers Suarez gefolgt ist, also gegenüber dem sog. „reinen“ Molinismus den Kongruismus verfiel.

Im ganzen genommen ist L.s Darstellung klar, sachlich und zuverlässig. In ThRev 32 (1933) 325—326 habe ich auf drei erheblichere Mißverständnisse hingewiesen: 1. L. verwechselt mehrmals die Vorfrage, ob Gott überhaupt die bedingt zukünftigen freien Handlungen mit Gewißheit erkennt, mit der weiteren Frage, ob diese Erkenntnis molinistisch als *scientia media* zu erklären ist. 2. Er mißt den Lehrunterschieden innerhalb der molinistischen Schule bez. des Erkenntnismediums der sc. med. entschieden viel zu große Bedeutung bei. 3. Er wird der Lehre von der virtuellen Prädefinition der Heilsakte nicht gerecht und stellt über sie mindestens recht schiefe Behauptungen auf. — Hier möchte ich nun besonders zeigen, daß die zwei Hauptvertreter der letztgenannten Lehre, Molina und Lessius, vielfach nicht ganz richtig dargestellt werden. Das ist zugleich eine gewisse Ergänzung zu meinem Bericht über Le Bachelets den Gnadenstreit innerhalb der Gesellschaft Jesu behandelndes Werk (s. Schol 8 [1933] 400—411).

Molina und Lessius erscheinen bei L. (127—135) neben Gregor von Valencia und Vazquez unter der Überschrift: „Molinisten, die die Möglichkeit von absoluten göttlichen Präfnitionen verneinen.“ Statt „absolut“ müßte es heißen „formell“; denn auch die virtuelle Prädefinition ist ein absolutes Dekret des göttlichen Willens.

„Möglichkeit“ wäre durch „Wirklichkeit“ zu ersetzen, da die Möglichkeit von niemand abgelehnt wird. Molina bestreitet an der herangezogenen Stelle bloß, Gott könne beschließen, einen freien Akt durch ein *auxilium ex se efficax*, wie es die physische Prä-determination ist, zu erreichen. Aber er schreibt Gott durchaus die absolute, wenn auch nur virtuelle Prädefinition der Heilsakte zu, insofern Gott von Ewigkeit her durch Auswahl einer ihm durch die sc. med. schon in allen Einzelheiten bekannten Ordnung die Entscheidung trifft, welche freien geschöpflichen Akte je geschehen werden und welche nicht. Das zeigt schon die von L. ebenhier erörterte Abhandlung, *Concordia* disp. 53 m. 3, und noch klarer geht es aus dem folgenden m. 4 hervor, wo Molina auf die Einwendungen antwortet. Da zeigt sich auch, daß er für einzelne freie Handlungen, nämlich für die Heilsakte der in der Gnade Befestigten, zumal der Gottesmutter und des Gottmenschen, sogar formelle Präfnitionen annimmt (ed. Antv. 1595 S. 267—271); also ist er weit davon entfernt, deren Möglichkeit zu bestreiten. Er leugnet nur, daß Gott alle Heilsakte aller Auserwählten formell prädefiniert habe, und vor allem, daß die Ausführung der Präfnitionen durch aus sich wirksame Gnaden geschehe.

Wenn L. dann weiter (153—157) nachweisen möchte, daß Molina die grundsätzliche Priorität der Gnade nur in der absoluten Notwendigkeit einer zuvorkommenden übernatürlichen Gnade sieht, die eben den Akt ins Übernatürliche erheben muß, im übrigen aber allen Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade allein auf den freien Willen des Geschöpfes zurückführt, so hat er doch mehrere klare Stellen übersehen, an denen Molina Gottes freier Gnadenwahl mehr, und zwar etwas Entscheidendes mehr, zuschreibt. In demselben m. 6 der q. 23 a. 4 u. 5 disp. 1, aus dem L. hier argumentiert, sagt Molina (ebd. 331 b), er stimme der gewöhnlicheren Sentenz der Scholastiker zu: „*praedestinationis quoad actum voluntatis divinae, . . . quo statuit his adultis, et non aliis, conferre ea media, per quae praevidebat eos pro sua libertate perventuros in vitam aeternam, nullam dari causam vel rationem, imo neque condicionem sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum praevisi; sed quod hi fuerint praedestinati et non alii, ex sola libera et misericordi voluntate Dei pendere, quae sua dona distribuere voluit pro solo libero suo beneplacito . . .*“ Molina spricht seinen Gedanken sehr klar aus q. 19 a. 6 disp. 2 (ebd. 280 a): „*Altero modo dicitur Deus velle aliquid dependenter quidem ab arbitrio creato, qua liberum est, atque adeo sub condicione, si creatum arbitrium id etiam velit, at ea ratione absolute, quod cum praevideat per arbitrium ipsum libere futurum ex hypothesi, quod eum ordinem rerum velit creare, quem reipsa creare constituit, ei placet absolutaque iam voluntate vult, ut sit, quod ita libere futurum est potestque non esse. Hac ratione Deus optimus maximus vult omnia bona, quae per arbitrium nostrum sunt futura, non solum voluntate condicionali, si nos quoque ea velimus, sed etiam voluntate absolute, quatenus ipsi praevidenti ea futura placent eademque divina eius ac singularis bonitas per arbitrium nostrum intendit ac vult. Quod autem haec etiam absolute Dei voluntas semper impleatur, ex eo est manifestum, quia nititur certitudini praescientiae divinae, quod ita res futura sit per nostrum arbitrium, consequiturque in Deo eandem praescientiam.*“ Denselben Gedanken formuliert Molina in bezug auf die Gesamtprädestination q. 23 a. 4 u. 5 disp. 3 (ebd. 396 a) mit den klassischen Worten: „*Quod Deus elegerit eum rerum ordinem, circumstantiarum et auxiliorum,*

sive maiorum sive minorum, in quo praevidebat eos pro sua libertate salvandos, qui electione eius ordinis eo ipso praedestinati sunt vitamque aeternam pro sua libertate consequuntur, potius quam alium ex infinitis, in quo res aliter pro eadem ipsorum libertate habuisset, non fuit ex nobis aut pro meritorum et cooperationis nostrae qualitate, sed ex sola misericordia Dei.“

So hat Molina die *ratio specialis beneficii*, die in der wirksamen Gnade und der Gesamtprädestination enthalten ist, schon sehr scharf ausgesprochen. Auch bei Lessius fehlt der gleiche Gedanke nicht, wenn er auch weniger hervortritt. L. hat freilich das Werk Le Bachelets, in dem Lessius im Mittelpunkt steht, noch nicht benutzen können; aber auch aus dem ihm vorliegenden Material ist zu ersehen, daß der große vlämische Theologe nicht der „Bekämpfung jedweder absoluten Präfixion unserer freien Handlungen“ (133) geziehen werden kann. Er bekämpft bloß die Meinung, daß Gott „omnia illorum [salvandorum] bona opera salutis media absoluta voluntate praedefiniert ante omnem futurorum praevisionem“, d. i. die formelle absolute Prädefinition aller Heilsakte der Prädestinierten.

Aus der S. 184 unten anfangenden Darstellung, was nach Lessius die einzige unter den Molinisten bestehende Meinungsverschiedenheit sei, gewinnt man kein richtiges Bild. Es handelt sich darum, ob die zuvorkommende Gnade (übernatürliche Verstandeserleuchtungen und unfreie Willensanregungen) bloß moralisch auf das Zustandekommen des freien Heilsaktes einwirkt oder — falls dieser Akt durch freien Willensentscheid tatsächlich zustande kommt — auch physisch dessen Übernatürlichkeit hervorbringt. Lessius hält mit Molina das letztere für wahrscheinlicher; er nimmt aber die entgegengesetzte Meinung, die von manchen Molinisten, etwa Suarez, vertreten wird, gegen jenen Anonymus in Schutz, gegen den sein ganzes Opusculum *De gratia efficaci* gerichtet ist. In diesem Sinn ist die Überschrift des cap. XV zu verstehen: „Explicatur sententia, quae statuit auxilium praeveniens non cooperari physico influxu in opus, sed moraliter dumtaxat, eaque vindicatur.“ „Vindicatur“ — nicht als eigene Sentenz des Lessius, sondern gegen unberechtigte Angriffe eines gemeinsamen Gegners. Demnach verteidigt Lessius hier gegen den Anonymus nicht Molina, wie L. meint (185); der nimmt ja mit Lessius einen physischen Einfluß des *auxilium praeveniens* auf den *consensus* an („quod mihi semper visum verius cum Molina“: Lessius, *De grat. eff.* cap. II n. 10).

Ferner wird auch die Rolle, die das göttliche Vorwissen in Lessius' Gnadenlehre spielt, unrichtig dargestellt. L. sagt von Lessius: „Dagegen liegt ihm der Gedanke einer Verwendung des ersteren [des göttlichen Vorwissens] in dem Sinne, daß aus ihm die Sicherheit des Gnadeneffektes und damit der Unterschied zwischen wirksamer und hinreichender Gnade erklärt werde, völlig fern“ (188), und weiter: „Niemand wird bestreiten, daß das göttliche Vorwissen hier eine untergeordnete Rolle spielt“ (189). Beide Sätze möchte ich mit aller Entschiedenheit bestreiten. Auch Lessius verwendet, wie alle Molinisten, das göttliche Vorwissen, um daraus die unfehlbare Sicherheit des Gnadeneffektes der wirksamen Gnade zu erklären; selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob das Vorwissen der Gnade die Wirksamkeit verleihe, sondern aus dem einfachen Grunde, weil das göttliche Vorwissen, auch in der *scientia media*, unfehlbar ist, so daß dasjenige, was diese als bedingt zukünftig zeigt, unfehlbar eintreffen wird, wenn Gott die Bedingung verwirklicht. — Zum Belege folgende Stellen. *De grat.*

eff. cap. XI n. 9: „Respondeo secundo: facile esse Deo decernere, ut hic et nunc convertar, absque auxilio praedeterminante. Hoc enim decretum non sit (lies: fit) nisi supposita praevisione condicionali, qua praevidet me tali momento consensurum gratiae, si sic vel sic interius suaserit, allexerit, traxerit.“ Ebd. cap. XV n. 12: „Sed satis est, ut [Deus] talem cogitationem menti iniciat et eo modo, itaque consentaneae affectibus faciat illud bonum apprehendi, sicut certissime novit voluntatem permovendam et allicendam ad illius boni consensum et complexum.“ Man könnte so ziemlich das ganze cap. XVI hier anführen, besonders aber dessen n. 5: „Tertio respondeo: . . . Verum est in auxilio morali non esse efficaciam ex parte praescientiae; quis enim hoc unquam somniavit? Praescientia enim sequitur, non dat efficaciam; ideo enim Deus praescit, quia fiet . . . Aliud est auxilium habere efficaciam a praescientia, aliud infallibilitatem effectus auxilii efficacis pendere a praescientia; hoc affirmant, illud negant [Molinistae].“ Sodann cap. XVIII n. 6, In tertio: „. . . Deus dicitur efficaciter nos ad se trahere sibi que iungere, quando eo tractus modo utitur, quo certissime novit eos (lies: nos) sponte accessuros . . .“ Ebd. n. 13, Verum quid sit: „. . . si consideretur illa motio, ut subest praescientiae divinae, qua praescitur eventus ex tali motione securus, sic non potest ei resisti, quia iam supponitur eventus futurus.“ Ebd.: „Si tertio modo voluntas divina dicatur absoluta, nimirum supposita praevisione absoluta determinationis nostrae voluntatis, certum est, neque illi usque (lies: neque) motioni, quae eam consequitur, resisti posse. Sed hoc libertati non repugnat.“

Lessius bedient sich also des göttlichen Vorwissens zur Erklärung der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade ganz ebenso wie alle Molinisten. Daß er auf diese Weise auch in der Verleihung der wirksamen Gnade eine ganz freie Bevorzugung durch Gottes Gnadenwahl, eine besondere göttliche Wohltat, erblickt hat, mögen zwei andere Texte zeigen. De praedest. sect. IV n. 62: „. . . ponit D. Augustinus istam inscrutabilitatem iudiciorum Dei . . . in eo, quod, cum Deus, priusquam statuat gratias suas distribuere, praesciat de quolibet, quae gratiae sint in ipso futurae efficaces, quae inefficaces, velit nihilominus dare huic eam, quam novit fore efficacem, illi eam, quam inefficacem. Cur enim non dat etiam alteri efficacem? Cur potius huic quam alteri efficacem? Hoc a nobis certo et in particulari sciri non potest.“ Hier schreibt Lessius also Gott die entscheidende *discretio* durch Auswahl der als wirksam oder unwirksam erkannten Gnaden zu. Er leugnete im vorhergehenden Abschnitt nur eine *discretio* auf Grund formeller Prädefinition oder vorausgehender Prädestination zur Seligkeit. Der andere Text findet sich in dem nach Le Bachelet wichtigsten der 153 Dokumente, die er in seinem Werke „Prædestination et grâce efficace“ meist erstmalig veröffentlicht hat, in Lessius' Abhandlung *De gratia congrua* (I 208—273), daselbst n. 52 (261): „Debemus quidem in eo agnoscere peculiare beneficium, quod [Deus], cum posset nobis dare [gratiam] inefficacem, dederit nobis eam, quam sciebat fore efficacem, et pro eo gratias agere.“

Wenn Lessius an einer von L. 185 Anm. 62 gebrachten Stelle (De grat. eff. cap. II n. 12) auch die Frage nach der Existenz der *scientia media* zu den nebensächlichen rechnet, so ist das offenbar sehr relativ zu nehmen. In der gegenwärtigen Abhandlung gegen den anonymen Angreifer ist die zur Diskussion stehende Hauptfrage diese: Ist eine *praedeterminatio physica* der freien Akte durch Gott anzunehmen oder als freiheitswidrig zu verwer-

fen? Dieser Hauptfrage gegenüber sind in dem augenblicklichen Streit die andern aufgezählten Fragen „*ferè accessoriae*“.

Zum Schluß noch einige Kleinigkeiten. L. scheint die Bedeutung von Aquavivas Dekret von 1613 darin zu sehen, daß es die *scientia-media*-Lehre zur offiziellen Ordensdoktrin erhob (38). Das tat es freilich auch, und man wird sagen können, daß seine durch die Jahrhunderte fortwirkende Bedeutung tatsächlich darin bestanden hat. Für die Zeit, in der es gegeben wurde, war aber seine Absicht und Bedeutung eine andere, nämlich die formelle Prädefinition im Sinne von Bellarmin und Suarez vorzuschreiben. Hierin hat das Dekret aber keinen dauernden Erfolg gehabt. — Zu S. 45 Anm. 14: Von der Metaphysik Fonsecas besitzt das Ignatiuskolleg in Valkenburg ein Exemplar. — Zu S. 46: Joh. Alf. Curriel war, soweit ich feststellen konnte, nicht Karmelit, sondern Weltpriester und den Benediktinern besonders nahestehend. — Zu S. 53 Anm. 5: Gegenstand der *scientia media* sind gleich wesentlich die einmal eintretenden und die niemals eintretenden bedingt zukünftigen freien Handlungen; nur daß die erstere Klasse durch das göttliche Dekret auch Gegenstand der *scientia visionis* wird. — Zu S. 179: Aus den angeführten Sätzen Albertinis zieht L. eine zu weitgehende Folgerung. Sie erklären die *scientia media* bloß für unzulänglich, die *impeccabilitas Christi* mit seiner Freiheit zu vereinbaren. Dadurch ist noch nicht ausgeschlossen, daß durch sie bei den andern, nicht unsündlichen Menschen Freiheit und Gnadenwirksamkeit vereinbart werden können.

Alles in allem: Ist der Versuch, das schwierige Problem der *scientia media* und ihrer Anwendungen zu meistern, auch noch in manchen Stücken unvollkommen geblieben, so berechtigt das Geleistete doch zu guter Hoffnung auf noch bessere Leistungen künftiger Forschungen.

H. Lange S. J.

Kurz, Edelbert, O. F. M., Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin. gr. 8^o (164 S.) München 1933, Kösel & Pustet. M 3.80; geb. M 4.80.

Das Buch bietet eine fast überreiche Stoffquelle aus den Werken des hl. Thomas, die mit bewundernswertem Fleiß zusammengetragen, gesichtet und verwendet sind. Die Eigenart des Buches ist, daß es eine umfangreiche Sonderstudie über die Stellung des Aquinaten zu der heute wieder brennenden Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft darstellt, einer Frage, die zwar bereits von vielen Autoren behandelt worden ist, aber nach dem Verf. nicht als Gegenstand einer größeren Spezialarbeit. — Nach einer Reihe begrifflicher und grundsätzlicher Voruntersuchungen wird die Kernfrage gestellt: „Wie steht der Mensch in der Gemeinschaft?“ Auch hier werden zunächst allgemeinere Erwägungen angestellt, insbesondere über den Grundsatz: *Bonum commune praevalet prae bono privato*; dann wird die Frage selbst behandelt bezüglich der beiden Stoffgebiete: „In Dingen irdischer Art“ und „Jenseits des rein Irdischen“. Als Ergebnis seiner Untersuchung bezeichnet der Verf.: Nach der thomistischen Lehre ist überraschenderweise der Mensch für den Staat da, allerdings nur in weiser Beschränkung auf das, worin Staat und Mensch gleicher Art miteinander sind.

Zu der Beweisführung des Verf. und zu diesem seinem Endergebnis nur ein paar Worte. Zu bejahen ist: daß nach Thomas der Mensch ein „*ens naturaliter sociale*“ ist; daß das *bonum commune*