

## Neo-Molinismus.

Von Josef Ternus S. J.

Die theologisch so zentrale Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit (samt ihrem natürlichen Gegenbild aus der allgemeinen Konkurs- und Heilslehre) scheint in so undurchdringliches Dunkel des Geheimnisses gehüllt zu sein, daß nach der Sisypusarbeit der letzten Jahrhunderte manche überhaupt bezweifeln möchten, ob wohl je auch nur noch ein wirklich neuer Gedanke zur Aufhellung der Denkschwierigkeiten um diesen Geheimniskern herum beigebracht werden könnte. Warum es die glatte Lösung nicht geben kann, ist wohl einzusehen und immer zu bedenken. Aber zu einem vorzeitigen, müden agnostischen Verzicht — noch vor der uns Menschen gezogenen Schranke — darf es auch wieder nicht kommen.

Man erinnert sich, daß vor einigen Jahren das Buch des immer noch nicht hinter seinem Decknamensvisier erkannten Thomas Molina über „Das Leiden im Weltplan“<sup>1</sup> einen bis dahin nie gehörten Lösungsvorschlag zum Konkurs- und Auxilienproblem brachte, der die ersten Theologen unserer Zeit aufhorchen ließ und zur Stellungnahme, wenn auch fast durchgängig zu ablehnender Stellungnahme, veranlaßte<sup>2</sup>.

Die Eleganz der frappanten Lösung, mit der Thomas Molina Thomisten sowohl wie Molinisten zu beiderseitiger Befriedigung glaubte aufwarten zu können, blieb jedenfalls die Antwort von dort ab schuldig, wo nach dem Einsichtigkeitsgrund für den von vornherein unfehlbaren Eintritt bzw. Ausfall freiwilllicher Zustimmung des bedachten Menschen gefragt wurde. Sie unterstellte überdies eine bislang ganz unerhörte und vor kritischer Prüfung nicht standhaltende Auffassung von Willensfreiheit, die das formell Freiheit Begründende in einem auch psychologisch rein negativen „Nicht des Gegenteils“ aufgezeigt sehen wollte. Im übrigen bejahte er mit den Molinisten (für die er den Vorzug bekundete), daß das Freiheitsmoment letztlich allein auf seiten des Geschöpfes gesucht werden müsse, nahm aber dazu den Untersatz, der den Thomisten entgegenkommen sollte: Positives kann nie und nimmer allein vom Geschöpf herrühren, um daraus dann die Folgerung zu ziehen: Also kann das eigentlich Freiheit begründende Moment nichts Positives im willentlichen Akt sein, sondern einzig ein rein Negatives der Nichtbetätigung des Gegenteils. So meinte er die eigentlichste Kern- und Streiffrage zwischen Tho-

---

<sup>1</sup> 2. Aufl. Innsbruck 1930.

<sup>2</sup> Vgl. Schol 6 (1931) 88—90.

misten und Molinisten gelöst bzw. aus dem Wege geräumt zu haben, wenn er sich auch nicht rühmen wollte, daß etwa damit auch schon alle Geheimnisse dieses dunklen Problems gelichtet seien.

Nicht nur machte Thomas Molina dem reinen und klassischen Molinismus das Kompliment, ganz nahe an der richtigen Lösung gestanden zu haben — was fehlte, war ja „nur“ die Wende vom positiven zum negativen Freiheitsbegriff —, sondern er wollte auch dem suarezianischen Kongruismus eine glatte Lösungsformel vorschlagen, wenn er sich wiederum „nur“ zur Unterstellung der negativen Freiheitsauffassung verstehen möchte. Es bedürfte dann — so meinte er — zur Erreichung des vorherbestimmten Heilszieles und Erfolges gewiß einer ausgesuchten Wahl entsprechend ‚angemessener‘ Gnaden, aber nicht um eine positive Zustimmung des bedachten Willens herbeizuführen, sondern einzig um eine positive Absage zu verhindern bzw. nur zu verhindern, daß es zu einer positiven Absage kommen könnte. Auf jeden Fall läge die Unfehlbarkeit des voraussichtlichen Erfolgs im rein logisch-moralischen Aspekt begründet, nicht in einem physisch vorbestimmenden Prinzip von innerlich unfehlbarer Einwirkung.

Nun kam in jüngster Zeit von Ungarn herauf ein schmucklos, klein, ja allzu bescheiden aufgemachtes Büchlein, dem es in seiner Unansehnlichkeit zustoßen könnte, nicht hinreichend beachtet zu werden<sup>3</sup>. Daß der Verfasser nicht mehr als 200 Stück zu drucken gewagt, versteht sich in heutiger Zeit nur allzu gut. Wo sind die Leser, die einen größeren Absatz gewährleisten, wenn nicht, wie bei Thomas Molina, noch ganz andere Dinge als spekulative Erörterungen geboten werden, hier aber nur solche, die einer längst verblichenen Zeit des Auxilienstreites anzugehören scheinen. Was dieses Büchlein verspricht, ist wiederum: einen ganz neuen Lösungsvorschlag beizubringen zur immer noch nicht beruhigten Jahrhundertstreitfrage. Allerdings hält sich — im Vergleich mit Thomas Molina's groß angelegtem Werk — der von Trugly angebotene neue Lösungsvorschlag zum bannezianisch-molinistischen Schulstreit in viel engeren Grenzen. Trugly will ganz auf molinistischem Boden stehen und die damit gezogene Schranke einer möglichen Lösung einhalten. Zur Frage des subjektiven und objektiven Erkenntnismittels im spekulativ zerlegten absoluten Wissen Gottes über bedingt zukünftigen Ausfall freier Willensakte der Kreatur glaubt er jedoch einen wesentlich neuen Lösungsbeitrag zu bringen. Er will — kurz gesagt — der molinistischen ‚scientia media‘ noch eine ‚scientia intermedia‘ vorgeschaltet wissen. Was gemeint ist, erhellt zunächst aus der Definition: *Scientia inter-*

<sup>3</sup> Paulus Trugly, S. J., *Cognitio divina de obiecto indeterminato*, 8<sup>o</sup> (95 S.) Budapest 1937, Schola superior phil. Soc. Jesu. P 3.—

media est cognitio libera in Deo de creatura absolute futura nondum omnimode determinata (12). Noch klarer nach einem andern Wortlaut: *Est scientia fundata in decreto Dei libero, in virtute cuius Deus scit ex certa multitudine possibilium aliqua indeterminata certo fore actualia* (Ebd.).

Die so bezeichnete und umschriebene Sonderart göttlichen Welt-erkennens — bisher nicht eigens benannt, weil nicht sonderbeachtet — verdient nach dem Verf. eine eigene Beachtung und zweckmäßig kurze Benennung, weil damit auf manche Fragestellung in den schwierigen Lehren von der Prädestination, von der Inspiration, vom menschlichen Wissen Christi und von der Wirksamkeit der Sakramente Licht falle, wie in vier kleinen Kapiteln (21—60) kurz ausgeführt wird.

Setzt man sich einmal über das anfängliche Mißtrauen hinweg, hier vielleicht nur unnötig aufspaltenden, mehr spitzfindigen als zweckdienlichen Unterscheidungen zu begegnen — und dazu verhilft die sachliche, geschulte und schulische Art der gedrängten Darlegungen des Verf. —, so meldet sich als erstes mehr äußeres Bedenken: Rückt die Benennung ‚scientia intermedia‘ das gemeinte oder vermeinte Objekt nicht zu sehr — und zum Nachteil — an die so wohl bekannte ‚scientia media‘ heran? Und doch, welcher grober Abstand schon allein insofern, als die scientia media durchaus eine scientia (subiective) necessaria ist, während von der scientia intermedia jedenfalls nach dem Verf. gilt: *Est scientia omnino libera*. Jene also liegt jedem aktualen Dekret, das sich auf eben das gleiche Objekt bezöge, voraus; diese hingegen hat wesentlich ein solches Dekret zur Voraussetzung, gliedert sich insofern und dem Objekt nach mitten in eine Aktualitätsreihe ein. Wie die tabellarische Übersicht im II. Anhang — *Divisio scientiae divinae de creaturis* (90) — zeigt, ist das dem Verf. wohl bewußt, behebt aber nicht die mißliche Verführung der Benennung. Doch wäre das eine nebensächliche Angelegenheit.

Es möchte vielleicht jemand an der Gegenüberstellung von scientia media ‚necessaria‘ und scientia intermedia ‚libera‘ von vornherein bemängeln, sie entbehre der nötigen Präzision. Ist doch die scientia media nur im subjektiven Sinn eine notwendige, objektiv hingegen immer an die Bedingung des selbst noch bedingten kreatürlichen Ja (bzw. Nein) geknüpft, also auch selbst wieder eine scientia obiective hypothetice libera. Im rein subjektiven Sinn aber ist ja alles Wissen in Gott ein unbedingt notwendiges Akt-Absolutwissen. Es macht sich hier in der Tat wieder der Doppelsinn störend bemerkbar, der schon von je an der Bezeichnung scientia necessaria und scientia libera beklagt worden ist. Nach heute meist üblichem Schulgebrauch wird — namentlich bei Molinisten — das ‚mittlere Wissen‘ mittenbezogen auf Objekte, die

zwischen den terminalen Bereichen der *simplex notitia* und der *scientia visionis* liegen. Der entscheidende Gesichtspunkt der Zweiteilung in die beiden Extreme ist dann — allerdings immer mit dem eigens zu nennenden „Ausnahmefall“ der selbstherrlichen Wirklichkeit und Selbstwirklichkeitsschau Gottes — das freie Dekret Gottes. Den mittleren Objekten fehlt ein wirkliches, nicht jedoch ein hypothetisches Dekret. Molina selbst hatte die Mittebezogenheit des von ihm aufgezeigten Wissens in Gott verstanden als Mitte zwischen *scientia naturalis* und *scientia libera*. So die ausdrückliche Abhebung und Definition ziemlich eingangs der 52. Disputatio. Das naturaliter scitum war das *ex natura rei necessario verum*; sein zugeordnetes Wissen also jene *scientia in Deo, quae aliter esse non potuit*. Und es war die Frage, ob den Objekten des mittleren Wissens beim Mangel einer innern Naturwahrheit noch eine innere (d. h. von äußerer Voraussetzung unabhängige) bestimmte Wahrheit überhaupt zukomme. Die subjektive Notwendigkeit des göttlichen Wissens, *welch immer es sei*, blieb außer Betracht. Objektive Notwendigkeit ist bei den Objekten des mittleren Wissens nicht da im Sinne von *Naturnotwendigkeit* — insofern also ‚Mitte‘ nach der freien Erkenntnis hin; sie ist auch nicht da im Sinne von *necessarium ex suppositione decreti absoluti* — insofern ‚Mitte‘ nach der nicht frei bestimmten Erkenntnis hin; und dennoch ist sie nicht absolut unabhängig von göttlichem Willen schon wahrheitsbestimmt, weil an die Bedingung des mit- und vorbestimmenden Willens Gottes gebunden — insofern *scientia secundum quid libera* (im Unterschied zur *„mere naturalis“* und *„mere libera“*, wie Molina sich ausdrückt).

Von den sachlichen Einwänden, die dem Verfasser zum Teil mündlich gemacht worden sind und mit Namensangabe mitgeteilt werden (siehe von 13 ab), hat ohne Zweifel der zweite sein besonderes Gewicht: *scientiam intermediam non esse distinctam a scientia visionis, sed esse eiusdem merum signum* (15). Meint doch der Verf. selbst: *Haec quidem fere vera sunt, solum non sunt tota veritas* (16). Der Einwand scheint ihm schon mit der Gegenfrage ausgeräumt, ob denn nicht die *scientia simplicis intelligentiae* dann ebenso als *signum scientiae visionis* zu bezeichnen wäre, da sich in aller *scientia visionis* eine abstrakte Stufe von rein wesensmäßiger Schau abheben lasse, ohne daß damit die viel weiter reichende einfache Wesensschau zum reinen Moment an der Wirklichkeitsschau herabgesetzt würde.

Die Wirklichkeitsschau Gottes hat zu ihrem formellen Objekt volle Bestimmtheit des Gegenstandes. Die ‚intermediäre‘ Erkenntnis hingegen hat auch Wirklichkeit zum Objekt, aber eigentümlicherweise eine noch nicht voll bestimmte Wirklichkeit an ihrem Ob-

jekt. Der Einwand liegt nahe: also Abstraktionen auch im göttlichen Erkennen? Im Sinn des Verf. wäre zu antworten: sofern wir die an sich einfache Vollkommenheit des einen göttlichen Erkennens in Stufen zerlegen und im abstraktiven Prozeß unseres endlichen Erkennens Abstraktionen ins göttliche Erkennen hineinscheinen lassen, die wir erst im dialektisch vollendeten Ausgleich widerrufen — unser Los bei aller spekulativen Gotteserkenntnis! — insofern, ja; anders verstanden, nein.

Nun zur Anwendung und Probe auf die Heils- und Konkurslehre, wo ja der eigentliche Stachel und Antrieb solcher spekulativen Forschung liegt. Für den Verf. als überzeugten Molinisten — „defendimus totum systema molinisticum“ (75) — kommt die bannezianische Ansicht von der gratia ab intrinseco efficax nicht in Frage. Kein (subjektiv absolutes) Dekret, keine dem kreatürlichen Akt vorgängige Dekretwirkung ist das leitende Erkenntnis-mittel für die unfehlbare Voraussicht Gottes. Als Begründung für die unfehlbare Gewähr und die Ermöglichung der besonderen Bevorzugung, wie sie die Verleihung einer von vornherein wirksamen Gnade darstellt, kommt letztlich nur die kontingent äußere Verbindung von so beschaffener Gnade und tatsächlichem Erfolg samt ihrer ewig vorausgesehenen — und doch objektkontingenten — Wahrheit im absoluten Wissen Gottes vom bedingt Zukünftigen in Ansatz. „Novum autem quod addimus, est hypothesis asserens, praeter illam efficaciam, quam Molinistae tenent, existere etiam gratiam indeterminate efficacem, cui convenit efficacia iam abstrahendo a scientia media, consequenter ad solam scientiam indeterminate impossibilium“ (76).

Man beachte wohl: die scientia intermedia erstreckt sich an sich auf alles wirklich Eintretende, das — oder sofern es — noch nicht voll bestimmt ist. In der Anwendung zur Erklärung der unfehlbaren wirksamen Gnade ist nur von einer intermediären Voraussicht des in sich nicht voll bestimmt Kommenden, aber so schon bestimmt Unmöglichen die Rede.

Trugly unterscheidet vor allem einmal: solches, was eindeutig bestimmt und in solcher Bestimmtheit unmöglich ist; demgegenüber solches, das noch nicht eindeutig bestimmt und schon in dieser Unbestimmtheit dennoch bestimmt unmöglich ist. Bekanntes Beispiel für den zweiten Fall: Für den zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen ist es in der jetzigen Ordnung ohne besondere Gnade nicht möglich, sich längere Zeit hindurch im Stand der einmal erworbenen bzw. eingegossenen Gnade zu halten. Der Grund ist die beschränkte und namentlich seit der Erbsünde so gebrechliche Kraft des guten Willens im Menschen. Der Verf. nimmt mit den meisten Theologen — trotz des Einspruchs auch mancher Molinisten — hier als wahrscheinlich an,

daß es sich im genannten Fall um eine ‚*impotentia antecedens stricta, sed indeterminata*‘ handle (67). Er nimmt des weitern an: die einseitig determinierende Dauerwirkung einer längeren und stärkeren Beeinflussung des Willens (bei voller Wahrung der wesentlichen Freiheit für die distributiven Einzelfälle innerhalb der Reihe) sei ebenso gut möglich und in Ansatz zu bringen im positiven Sinn günstiger Beeinflussung wie im negativ versucherischen Sinn zum Bösen. Im begünstigenden Fall der Beeinflussung zum übernatürlichen Heil bedarf es außer den natürlichen Voraussetzungen einer entsprechenden Reihe nachhaltig wirkender Gnade. Im günstigen wie ungünstigen Fall aber ist die objektiv reale und von Gott unfehlbar vorauszu sehende Unmöglichkeit des auf die Dauer zu behauptenden Willenswiderstandes (gegen die Versuchung bzw. gegen die Gnade) kollektiv gebunden und distributiv nicht aufzulösen. Das aber heißt: sie ist und bleibt von der logisch-moralischen Ordnung, wie solche — allerdings als Behelf empirisch aposteriorischer Induktion — dem Moralstatistiker geläufig ist und ganz zu Unrecht gegen die ontisch konkrete, aktsinguläre Willensfreiheit ins Feld geführt wird.

Das Wissen Gottes um die noch nicht einzeln durchbestimmte, aber kollektiv als Menge oder Klasse oder Ordnung durchaus abgegrenzte Vielheit im Reich der schon angesetzten Wirklichkeit kann nicht unter die *scientia simplicis intelligentiae* einbezogen werden, da sie kein Prinzip der Auslese aus gleichmöglicher Vielheit enthält; aber ebensowenig unter die *scientia visionis*, weil die Objektivität jenes bestimmt-unbestimmten Wissens zwar schon Wirklichkeit, aber noch nicht die Verwirklichung gerade seines Objektes zur Voraussetzung hat; noch kann es endlich *scientia media* im Sinn der Molinisten sein, weil dieses molinistische Erkenntnisprinzip in Gott nur das erfaßt, was die Kreatur in ganz konkret bestimmten Umständen ihrer wirklichen Existenz tun würde, was ohne hypothetisches Dekret — und zwar der vollbestimmten Sowi rkl i chkeit — auch für Gott im Bereich des bedingt Zukünftigen nicht erkennbar wäre. Hingegen ist im Fall der sichern Unmöglichkeit eines Unbestimmtheitsfeldes zwar auch schon ein bedingtes Dekret zur Verwirklichung des Feldes vorausgesetzt, aber das Wissen um die sichere Unmöglichkeit im Unbestimmtheitskreis ist selbst nicht mehr von einem fundierenden Dekret abhängig. Göttliches Reservat aber ist dieses Wissen, weil kein endliches Erkennen über die Schranke konjekturalen oder allenfalls induktiv erworbenen statistischen Wissens hinaus vordringen kann zu der hier gemeinten apriorischen Allgemeinheit und Unbedingtheit.

Für den Verf. ist die ‚*scientia intermedia*‘ ganz allgemein jene Gott eigene und vorbehaltene Möglichkeit, vorgesteckte Ziele sei-

nes Weltplanes durch Mittel menschlicher Mitwirkung zu erreichen, ohne darum auch schon den einzelnen dienstleistenden Willensakt konkret bis ins einzelne zu ‚praedefinieren‘ — wie immer das zu denken wäre: sei es im Wege bannezanischer Dekrete oder im Wege molinistischer Transposition vom Wissen des bedingt Zukünftigen zum Willen des wirklich Künftigen<sup>4</sup>.

Noch zwei Fragen zum Schluß: Führt die Ansicht des Verf., wofern man rein aufs Sachliche sieht und den spekulativen Wert zur Lösung des Hauptproblems abwägt, wirklich so wesentlich hinaus über jene Fassung der Praedestinationslehre ‚in globo‘, wie sie namentlich Billot in neuerer Zeit gegen die Annahme von ‚praedestinationes disgregatae‘ verteidigt hat? Übrigens ein Gedankenmotiv, das in anderer Einschmelzung zum Grundbestand der thomistischen Praedestinationslehre gehört. Man prüfe darauf z. B. die entsprechenden Darlegungen bei Billuart oder Goudin! Jedenfalls hätte man bei Tr. gerne eine Bezugnahme auf jene Billotsche Fassung gesehen, um zu erfahren, ob und wie weit er sich mit diesem entscheidenden Gedanken aus der theologischen Tradition einig wissen will oder nicht. Anknüpfung und Abhebung ist ja noch immer lehrgeschichtlich ein höchst fruchtbares Verfahren. Erst recht, wo der Charakter des Neuen und ausbauend Ergänzenden so betont wird.

Sodann ist die Unterstellung von einer ‚impotentia antecedens stricta‘ im Fall sittlicher Verpflichtung und Verantwortung — auch wenn die Beschränkung: ‚indeterminata‘ beigefügt wird — immer noch belastet mit dem ernst zu nehmenden Einwand: Jene ‚necessitas‘ kann nicht rein logisch gemeint sein, muß also physisch (seelisch-moralisch) begründet sein, so daß sich fragt, ob denn damit noch wirkliche, physisch-moralische Freiheit vereinbar ist? Ist der Setzer in der Druckerei, bei voller distributiver Freifähigkeit, Druckfehler zu vermeiden, wirklich physisch in der Lage, mit entsprechend gutem freiem Willen alle Druckfehler eines Werkes zu vermeiden<sup>5</sup>? Gewiß schreiben manche Autoren diesen oder ähnlichen Gegeninstanzen zu viel Beweiskraft zu. Aber eine Untersuchung über ‚scientia indeterminate impossibilium‘ sollte nicht daran vorbeigehen. Steht doch auch bei Trugly gerade die relative Unabhängigkeit des ordo logicus vom ordo ontologicus in Frage.

Die Untersuchung des Verf. befürwortet in einer Art verborgener Tendenz die Sicht vom Ganzen her zur Ausgliederung der Teile, vom Einen der potentiellen Vielheit zum Vielen der ausentfalteten Ganzheit. Sie entspricht damit einer Theologie des

<sup>4</sup> Siehe dazu beim Verf. namentlich die nachgeschickte Note S. 89.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Hermann Lange, *De gratia*, Freiburg 1929, Nr. 154.

‚architektonischen Weltplanes‘, wie Scheeben sie nannte und anstrebte. Sind dafür aber die vielen Unterscheidungen und angebrachten ‚Zeichen‘, wie sie im I. Anhang — nicht weniger als 33 an der Zahl — in einer notgedrungen so kurz gefaßten Untersuchung zweckdienlicher, d. h. aufschlußreicher, als deutliche Herausstellung der paar Hauptgesichtspunkte und ihrer gliedlichen Ordnung im Weltentwurf, wie sie bei relativ kleiner Anzahl von ‚signa rationis‘ sehr scharf die verschiedenen theologischen Systeme kennzeichnen und abheben? Was in dieser Hinsicht vom Verf. als neu dargereicht wird, ist doch wesentlich nur dies eine: eine bestimmte Unmöglichkeit bei unbestimmt gelassener Vielheit von einbegriffenen Fällen läßt sich — sei es im Guten, sei es im Bösen — durch eine ebenso kollektive, zugeordnete bestimmte Sicherheit der Beeinflussung erreichen oder paralisieren, ohne daß es dazu der Versicherung aller einzelnen Fälle bedarf. Frage: wenn das bei objektiv eindeutiger Gesetzmäßigkeit mechanisch regierter Fälle richtig ist, deren Einzelausfall zwar objektiv bestimmt, aber subjektiv nicht bekannt ist oder bekannt zu sein braucht, bleibt der Satz auch dann noch richtig, wenn angenommen wird, wirkliche echte aktive Indifferenz des Willens gebe den Ausschlag und dieser Ausschlag werde nicht bloß mit moralischer Sicherheit des ‚Zumeist‘ psychologischer Gesetzmäßigkeit gewußt und beherrscht? Hier taucht ja gerade das erst wieder als Problem auf, was die Geister in die Lager uneiniger Theologenschulen gespalten hat. Gewiß, Trugly will nicht vermitteln oder eine neue Gesamtlösung bringen. Aber die innermolinistische Schärfung und Ergänzung, wie sie unter der neuen Benennung dargeboten wird, scheint für das Anliegen des Molinismus keine entscheidende Bedeutung zu haben.