

entspricht es, wenn Hermes im gleichen Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit zugibt, daß wir das Opfer eines nicht zu identifizierenden Scheines geworden sind: „Wo ich etwas halten muß, da kann ich zwar die Möglichkeit nicht leugnen, daß es an sich anders sey; aber ich habe nicht die Möglichkeit zu halten, daß es anders sey . . . Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen).“¹¹¹

Die Heilslehre Ludwig Molinas

Von Johannes Rabeneck S. J.

Das Hauptanliegen Molinas in seiner „Concordia“ ist die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit gegen die Schwierigkeiten, die sie von seiten des Wissens, des Wollens und des Wirkens Gottes zu bedrohen scheinen. Eine gründliche Widerlegung dieser Schwierigkeiten machte es nötig, sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen zu erörtern, letzteres namentlich in seiner Abhängigkeit von dem göttlichen. Molina hat das in der Weise getan, daß er damit zugleich die Hauptpunkte der Heilslehre entwickelt hat, die wir hier in ihren Grundzügen darlegen wollen¹.

Bei der Darstellung der Heilslehre Molinas sind drei große Fragen zu behandeln. Zunächst die Frage, was der Mensch mit seinen natürlichen Kräften in bezug auf sein Heil tun kann und was er nicht tun kann. Daraus wird sich ergeben, daß der Mensch in der Angelegenheit seines Heiles durchaus von der Hilfe Gottes abhängig ist. So entsteht die zweite Frage: inwiefern Gott das Heil der Menschen will, und was er von seiner Seite aus dazu tut. Da aber Gott den Menschen, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, nicht ohne seine Mitwirkung zu seinem Heile führen will, so bleibt an dritter Stelle noch zu erörtern, wie wir uns das Zusammenwirken Gottes und der Menschen zu denken haben. Besonders hierbei werden wir auch auf die Frage zu achten haben, inwiefern die Freiheit des Menschen mit dem Wissen Gottes, mit seiner Vorsehung und Prädestination und Gnade zusammenbesteht.

¹¹¹ A. a. O. 188 f.

¹ Die Texte werden angeführt nach der Editio Oniensis der „Concordia“ (Ludovici Molina Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia, ed. Joh. Rabeneck, S. I., Oniae et Matrivi 1953). In den älteren Ausgaben findet man die Nummern der Abschnitte der Disputationen, indem man die Abschnitte zählt. Bei Angabe der Disputationen der Q. 14 bleibt Q. 14 weg.

Abhängigkeit des Menschen von Gott in der Erlangung seines Heiles

Wie der Mensch in seinem Sein von Gott abhängt, so auch in seinem Handeln. Er kann keinen einzigen Akt setzen, wenn ihn nicht Gott seinem ganzen Sein nach hervorbringt. Das gilt auch von den freien Akten des Menschen, auf die es uns hier vor allem ankommt.

Im eigentlichen Sinne kommt die Freiheit nicht den Akten des Willens zu, sondern dem Willensvermögen. Die Akte sind frei mit Rücksicht auf den Willen, der sie frei setzt. Es sind aber nicht alle Akte des Willens frei. Der Wille oder richtiger der Mensch durch seinen Willen handelt frei, wenn er so handelt, daß er auch nicht handeln oder auch unter Umständen anders handeln kann. Das setzt voraus, daß der Mensch selbst sich zum Handeln bestimmt und nicht von einem andern dazu bestimmt wird. Auch nicht von Gott. Gott kann zwar in der Weise auf den menschlichen Willen einwirken, daß der Mensch den Akt, den Gott gesetzt haben will, so setzt, daß er ihn nicht nicht setzen kann. Aber dann bleibt der Mensch nicht frei. Damit der Mensch frei bleibe, ist es zwar nicht notwendig, daß Gott überhaupt nicht auf den Willen des Menschen einwirke, aber es muß dann so geschehen, daß es von dem Menschen abhängt, ob er dieser Einwirkung nachgeben oder ihr widerstehen will. Der Mensch kann aber nicht frei bleiben, wenn Gott den menschlichen Willen so vorausbewegt, daß die notwendige Folge dieser Bewegung ein bestimmter Akt ist.

Bestimmt aber der Mensch sich selbst zum Handeln, so tut er es doch nicht durch einen Akt, der von Gott unabhängig wäre. Nach Molina entscheidet sich der Mensch zu einem bestimmten Akte dadurch, daß er bei dem Vorliegen der Bedingungen des freien Handelns unmittelbar aus dem Zustand der Indifferenz zu dem bestimmten Akt übergeht. Es ist kein von dem zu setzenden freien Akte verschiedener Akt nötig, durch den sich der Mensch zu einem bestimmten Akte entscheiden müßte. Der Akt aber, zu dem der Mensch sich entschließt und den er frei setzt, wird nicht bloß von dem Menschen, sondern seinem ganzen Sein nach auch von Gott hervorgebracht. Er ist, wie Molina es ausdrückt, „totalitate effectus“ von Gott und von dem Menschen abhängig, aber weder von Gott noch von dem Menschen „totalitate causae“ (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 7 n. 12 17).

Wie Gott und der Mensch ein und denselben Akt zugleich setzen können, erklärt Molina dadurch, daß die Mitwirkung Gottes indifferent ist und erst durch das Handeln des Menschen zu dem Akte des Menschen bestimmt wird (disp. 26 n. 11). Man mag der Ansicht sein, daß ein solches Zusammenwirken Gottes und des Menschen unmöglich ist, aber man darf deswegen nicht sagen, Molina lehre, daß der Mensch

in seinen freien Akten von Gott unabhängig sei, wie man ja auch nicht sagen darf, die Vertreter der praemotio physica ad unum lehrten, der Mensch sei nicht frei, obschon nach Ansicht ihrer Gegner das tatsächlich der Fall wäre. Man darf Molina auch nicht die Schwierigkeiten zur Last legen, die sich in der Theorie mancher seiner Anhänger finden, die (wohl mit Recht) geltend machten, daß Gott zugleich mit dem Menschen nicht einen bestimmten Akt verwirklichen könne, wenn er nicht zuvor weiß, welchen Akt der Mensch setzen wird. Dieses Vorauswissen, das Molina ausdrücklich leugnet, scheint aber unmöglich zu sein. Das Wissen Gottes setzt den Akt des Menschen als bereits gesetzt voraus. Das kann er aber nicht sein, ohne daß Gott zu ihm konkurriert hat. Also müßte Gott zu einem bestimmten Akt konkurrieren, damit er weiß, wie er zu eben diesem Akt konkurrieren muß. Molina hat ein derartiges Vorauswissen Gottes nicht für nötig erachtet und konnte das auch unter Voraussetzung seiner eigenen Ansicht als im Widerspruch mit der menschlichen Freiheit ablehnen (disp. 29). Mag auch seine Erklärung, wie Gott und der Mensch in dem gleichen Akt zusammenwirken, verkehrt sein, so bleibt doch bestehen, daß nach Molina auch die freien Akte des Menschen ihrem ganzen Sein nach von Gott abhängig sind. Wir haben hier, wie so oft, zwischen einer Tatsache und ihrer Erklärung zu unterscheiden. Die Tatsache kann durchaus feststehen, aber eine gegebene Erklärung höchst unsicher oder auch unmöglich sein.

Unter der Voraussetzung, daß auch die freien Akte des Menschen ihrem ganzen Sein nach von Gott abhängig sind, fragt es sich nun, *wie weit die natürlichen Kräfte des freien Willens reichen*, um sittlich gute Handlungen zu vollziehen.

Hier ist eine wichtige Unterscheidung zu machen zwischen den rein natürlich guten Handlungen des Menschen und den Handlungen, wie sie zur Erlangung der ewigen Seligkeit erfordert werden. Diese Unterscheidung beruht auf einer positiven Anordnung Gottes. Gott hat nämlich in der gegenwärtigen Heilsordnung den Menschen nicht nur zu einem weit über seine Natur hinausgehenden übernatürlichen Ziel bestimmt, sondern hat überdies auch gewollt, daß der Erwachsene dieses Ziel durch übernatürliche Akte sich verdienen soll. Zu derartigen Akten ist aber der Mensch mit seinen natürlichen Kräften absolut unfähig.

„Liberum nostrum arbitrium“, sagt Molina, „cum solo concursu Dei generali nihil efficere potest non solum quod vitam aeternam aut gratiae incrementum promereatur, sed neque quod tamquam ordinem ad finem naturalem transcendens commensuratum cum fine supernaturali aliquo modo sit, etiam tamquam remota dispositio ad gratiam, tam ex parte voluntatis quam intellectus; sed ad id omne indiget auxilio et ope supernaturali vel per influxum Dei immediatum vel per habitum supernaturalem ad eam rem collatum. Quare cum post peccatum primorum paren-

tum statuerit Deus nihil horum quae ordinis sunt supernaturalis atque ad finem supernaturalem peculiariter ordinantur conferre hominibus nisi meritis Christi, necessarius fuit nobis Christus tamquam redemptor, ut haec omnia nobis conferrentur possemusque coram Deo sempiternam felicitatem promereri. Conclusio est de fide directo pugnans cum errore Pelagii“ (disp. 6 n. 2 3).

Die Konklusio gilt nicht nur von dem Menschen der reinen oder der gefallenen Natur, sondern auch von Adam, sofern in ihm bloß die iustitia originalis betrachtet wird „praescindendo a gratia et omni alio dono supernaturali aut in angelo condito in puris naturalibus cum solo concursu generali. Cuius ratio est, quoniam liberum arbitrium ita spectatum nihil potest quod limites operationis ac rei naturalis transcendat; ea autem de quibus conclusio agit res sunt supernaturales“ (disp. 6 n. 4). Obschon die iustitia originalis in Adam ein donum supernaturale war, befreite sie ihn doch nur von den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, wie dem Tode, den Leiden und den Mühseligkeiten dieses Lebens, und machte ihm das Ausharren in dem der Natur entsprechenden natürlichen Guten möglich.

Nicht minder entschieden lehnt Molina den Semipelagianismus ab. In der disp. 8 wird gefragt: „Quibus supernaturalibus subsidiis liberum arbitrium indigeat ad eliciendum credendi actum, qualis ad iustificationem est necessarius?“ Die Antwort lautet:

„Ad eiusmodi itaque actum concurrat necesse est particulare auxilium gratiae praeventis atque excitantis non solum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis. Propositis namque et explicatis homini adulto pro captu ipsius iis quae ad fidem pertinent, utique ut talem assensum praebeat, qualis ad salutem necessarius est, opus est ut saltem naturae ordine praecedat illustratio supernaturalis in intellectu et motio seu affectio similiter supernaturalis ad illis assensum praebendum ex parte voluntatis, quae duo interna vocatio Dei appellantur illisque mediantibus . . . dicitur Deus trahere credentes ad fidem“ (disp. 8 n. 2).

Auch der Anfang des Glaubens und der übrigen zur Rechtfertigung nötigen Akte ist von Gott:

„Etenim liberum nostrum arbitrium, nisi a Deo modo praecedente disputatione explicato auxilio suae gratiae praeveniatur et excitetur, non solum producere nequit eum actum, sed etiam quicquid ex solis suis naturalibus homo efficiat, sive ut actu mere naturali *revelatis assentiatur* sive ut, postquam edoctus fuerit supernaturale assensum esse ad salutem necessarium, *optet ita credere* aut etiam *conetur* ex dono et auxilio Dei supernaturali assentiri, sive denique auxilium illud *sibi donari petat* aut ad illud recipiendum *satagat se disponere*: sane id totum nullius est meriti aut vigoris, ut ei gratia praeventis propter eiusmodi dispositiones impendatur, sed quoties confertur, ex solis Christi meritis donoque Dei ac proinde misericorditer omnino non solum tamquam subiecto non digno, sed etiam tamquam indigno propter peccatum, originale saltem, in quo est, tribuitur, et mere gratis ea quae merito gratia dicitur conferri solet cuicumque datur. Quo fit ut iure optimo Augustinus De Praedestinatione Sanctorum cap. 3 et 1 Retractationum cap. 23 tamquam errorem retractaverit id quod, antequam esset episcopus, asseruerat, nempe propositis prius et explicatis credendis initium fidei, id est primum actum credendi, ut ad salutem oportet, esse in facultate liberi arbitrii cum solo concursu generali Dei“ (disp. 9 n. 1).

Der Mensch ist also gänzlich unfähig, mit seinen rein natürlichen Kräften Handlungen zu vollbringen, wie sie zum Heile erfordert werden. Das kommt aber nicht daher, daß die natürlichen Kräfte des Menschen überhaupt nicht zu sittlich guten Handlungen, auch nicht zu rein natürlichen, hinreichen. In einem reinen Naturzustand, in dem der Mensch hätte sein können, wären sie ihm jedenfalls möglich gewesen. Diese natürliche Befähigung zu sittlich guten Handlungen ist aber durch die Erbsünde nicht zerstört worden, so sehr diese auch sonst dem Menschen, auch auf dem natürlichen Gebiete, geschadet hat. Auch im Stande der gefallenen Natur kann der Mensch mit seinen natürlichen Kräften aus der sichtbaren Schöpfung Gott als seinen ersten Ursprung und als sein letztes Ziel und Ende erkennen und verehren, er kann auch das Naturgesetz erkennen und seine Gebote, wenn sie einzeln für sich genommen werden, erfüllen. Aber Molina geht noch weiter. Nach seiner Meinung kann der Mensch auch alle die Akte ihrer Substanz, d. h. ihrem physischen Sein, nach vollziehen, die zur Rechtfertigung erfordert werden, also die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der unvollkommenen und auch der vollkommenen Reue und Liebe Gottes. Auch der Akt der vollkommenen Liebe Gottes über alles ist den natürlichen Kräften des Menschen nicht unerreichbar (disp. 9—14).

Diese Ansicht Molinas stieß auf vielfachen Widerspruch, auch innerhalb seines eigenen Ordens. Bellarmin z. B. lehnte alle diese Sätze Molinas ab (vgl. *Censura Rom. „Concordia“* p. 707 ad pag. 30—118). Auch wurde es Molina von seinen Zensoren nicht gestattet, diese Ansicht schlechthin zu verteidigen (vgl. disp. 19 m. 6 n. 14). Diese Gegnerschaft kam zum größten Teil wohl daher, daß man die Einschränkungen nicht beachtete, die Molina von allem Anfang an gemacht hatte. Die erste und wichtigste ist die, daß diese Akte nur ihrem natürlichen Sein nach in Betracht kommen oder, wie Molina sagt, „*secundum substantiam suam*“ betrachtet werden. So aber gesehen, reichen sie für die Rechtfertigung nicht hin. Sie sind nicht so, wie die Kirche gegen die Pelagianer lehrt, „*sicut oportet*“. Molina betrachtet also auch die Akte, die zur Rechtfertigung erfordert werden, so wie sie in einem reinen Naturzustand sein könnten. Wer die Möglichkeit dieses Standes nicht leugnen will, womit der Unterschied zwischen Natur und Übernatur aufgehoben würde, kann auch nicht die Möglichkeit leugnen, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Handlungen vollbringen kann, die seinem natürlichen Ziele entsprechen würden. Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch die zur Rechtfertigung nötigen Akte unter dieser Rücksicht betrachtet werden können, unter der sie für die der übernatürlichen Heilsordnung entsprechende Rechtfertigung ganz und gar nicht hinreichen.

Zu dieser Einschränkung kommen noch andere hinzu. Bei dem Akte

des Glaubens wird vorausgesetzt, daß Gott sich in übernatürlicher Weise geoffenbart hat, also anders als er sich durch die natürliche Schöpfung offenbart. Ebenso wird vorausgesetzt, daß der Mensch von der Tatsache der Offenbarung eine sichere Kunde erlangt hat. Glauben kann man nur das, von dem man weiß, daß ein anderer mit seiner Autorität für dessen Wahrheit eintritt. Diese Notwendigkeit der Offenbarung, um glauben zu können, gilt nicht nur für solche Wahrheiten, die ohne Offenbarung uns gänzlich unbekannt bleiben würden, wie die Geheimnisse, sondern auch für solche, die an sich unserer rein natürlichen Erkenntnis nicht unzugänglich sind. Auch sie müssen, um geglaubt werden zu können, von Gott geoffenbart sein. Unter der Voraussetzung aber, daß der Mensch zu der sicheren Erkenntnis von Wahrheiten gelangt, die von Gott geoffenbart sind und die er als von Gott geoffenbarte erkennt, und unter der weiteren Voraussetzung, daß er Gott so weit erkennt, daß er auch weiß, Gott könne nicht irren und in Irrtum führen, kann er auch mit seinen rein natürlichen Kräften diese Wahrheiten wegen der Autorität Gottes für wahr halten. Molina meint, wenn man überhaupt auf das Zeugnis eines glaubwürdigen Zeugen hin etwas für wahr halten könne, dann gewiß auf das Zeugnis Gottes hin (disp. 9).

Bei den Akten der Hoffnung, der Reue und Liebe Gottes setzt Molina nicht bloß die Kenntnis Gottes voraus, wie sie durch das natürliche Licht der Vernunft erworben werden kann, sondern auch das, was die Offenbarung lehrt. Die Überlegungen also, die zu den genannten Akten hinführen, stützen sich auch auf die übernatürliche Offenbarung, wodurch allein sie aber noch nicht die Eigenschaft von Akten erlangen, wie sie zur Rechtfertigung nötig sind.

Bei dem Akt der vollkommenen Reue und Liebe Gottes ist noch eine weitere Einschränkung zu machen. Die zur Rechtfertigung erforderte Reue, sowohl die vollkommene als auch die unvollkommene, schließt den Vorsatz ein, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Dieser Vorsatz kann aber vorhanden sein, auch wenn der Mensch ihn später nicht hält. Es kann also der Mensch durch die vollkommene Liebe gerechtfertigt werden, auch wenn diese nicht efficax ist, d. h. den Menschen auf die Dauer nicht vor der Sünde bewahrt. Der amor efficax übersteigt nach Molina auch in der natürlichen Ordnung die rein natürlichen Kräfte des Menschen. Aber dem ist nicht so, weil der Akt der vollkommenen Liebe an sich dem Menschen unerschwinglich wäre, sondern weil er ohne göttliche Hilfe auf die Dauer nicht in der Liebe beharren, also diese nicht zu einem amor efficax machen kann. Einen Akt vollkommener Liebe Gottes setzen und auf längere Zeit in der Liebe Gottes beharren sind zwei ganz verschiedene Dinge. Das eine kann möglich, das andere unmöglich sein (disp. 14).

Es gibt also eine Grenze für die Betätigung der natürlichen Kräfte des Menschen, auch sofern diese nur in bezug auf rein natürliche Akte betrachtet werden. Zwar kann der Mensch jedes einzelne Gebot des Naturgesetzes mit seinen natürlichen Kräften erfüllen (disp. 5), aber diese reichen nicht hin, damit er es auch auf die Dauer tun könnte. „Homo in statu naturae corruptae“, sagt Molina (disp. 17 n. 6), „etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, non potest sine speciali auxilio Dei ita servare totam legem quae sub lethali culpa obligat, ut diu perseverare possit sine lethali peccato“. Es ist noch mehr zu sagen: „Homo naturae lapsae, etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, absque speciali auxilio Dei non solum non potest diu servare totam legem quae sub reatu lethalis culpae obligat, sed nec quicquid saepius servandum occurrit quod notabilem ad arbitrium prudentis difficultatem continet“ (disp. 17 n. 11). Aus Sap 8, 21, sagt Molina (disp. 14 n. 11), ergebe sich, daß der Mensch auch die Keuschheit auf längere Zeit ohne göttliche Hilfe nicht bewahren könne. Der Grund sind die häufigen Versuchungen des Fleisches, die der Mensch auf längere Zeit hinaus ohne göttliche Hilfe nicht überwinden kann. Je heftiger die Versuchungen den Menschen bedrängen und je größer die zu überwindenden Schwierigkeiten sind, um so kürzer wird die Zeit sein, in der der Mensch ihnen ohne göttliche Hilfe begegnen kann. Was von dem Menschen, der im Stande der Gnade ist, gesagt werden muß, gilt erst recht von dem Sünder, der ihrer entbehrt. Absolut genommen, könnte der Mensch mit seinen natürlichen Kräften jede, auch die schwerste, Versuchung überwinden (disp. 19). Aber er wird es tatsächlich nicht tun, und zwar deswegen nicht, weil es ihm in Ansehung seiner natürlichen Kräfte zu schwer ist. Wir stoßen hier auf eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur, die zwar in der gegenwärtigen Heilsordnung eine Folge der Erbsünde ist, die aber auch in einer reinen Naturordnung vorhanden wäre, weil sie sich ganz naturgemäß aus der Konstitution des Menschen als eines geistig-sinnlichen Wesens ergibt. Der Mensch ist ein merkwürdiges Wesen. Er besteht gewissermaßen, wie Molina meint (disp. 3 n. 2), aus zwei Naturen, jedenfalls aus zwei einander entgegengesetzten Teilen der einen Natur. Auf Grund dieser Natur hat der Mensch nicht nur die geistigen Fähigkeiten des Verstandes und Willens, sondern auch ein sinnliches Erkenntnis- und Begehrungsvermögen. Es sind ihm deswegen auch die Regungen dieses sinnlichen Begehrungsvermögens durchaus natürlich. Aber diese Regungen, die oft der rechten Ordnung zuwider sind, suchen auch den Willen zu dem zu verleiten, was sittlich schlecht ist. Natürlich sind dem Menschen auch alle Unvollkommenheiten, die darin ihren Grund haben, daß er einen Körper hat, wie Hunger, Durst, Ermüdung, Krankheit und Tod. All das ist schuld

daran, daß der Mensch die seiner höheren Natur und seinem Ziele entsprechenden Handlungen nur mit Mühe vollzieht und sehr oft von der Richtung auf das Ziel abweicht, wogegen die übrigen Wesen nicht nur für gewöhnlich ihr Ziel erreichen, sondern auch mit einer gewissen Leichtigkeit dahin gelangen.

Diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur ist auch der Grund, warum der Mensch, obschon er mit seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben kann, doch nicht ohne göttliche Hilfe in dieser Liebe und in der Gerechtigkeit beharren kann. Diese Hilfe nennt Molina mit einem Ausdruck des Papstes Zosimus das „auxilium quotidianum“. Es ist dieses auxilium nicht eine einzelne Gnade, die nur einmal gegeben würde, sondern umfaßt eine ganze Reihe von Gnaden, durch die uns Gott bald zu dieser, bald zu jener Zeit zu Hilfe kommt, bald dadurch, daß er den Feind daran hindert uns zu versuchen, bisweilen dadurch, daß er in uns die Regung der Furcht und andere heilsame Regungen hervorruft, bisweilen dadurch, daß er durch die eigentliche Gnade die Kräfte des Willens erhöht und in anderer Weise. Je kräftiger diese einzelnen Gnaden sind, um so weniger genügen sie, damit der Mensch durch längere Zeit hindurch in der Gnade beharren kann (disp. 36 n. 2). Im Stande der reinen Natur wäre diese göttliche Hilfe dem Menschen geschuldet gewesen, weil die Schwäche der Natur, zu deren Überwindung sie nötig ist, sich aus der Konstitution des Menschen ergibt. Im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur durch eine übernatürliche Anordnung Gottes durch das donum integritatis dauernd beseitigt. Im Besitz dieser übernatürlichen Gabe war der Mensch imstande, ohne weitere göttliche Hilfe auch auf die längste Zeit hinaus das Naturgesetz zu beobachten und alle Versuchungen zu überwinden (disp. 4 n. 1). Im Stande der gefallenen Natur bedarf der Mensch wiederum einer göttlichen Hilfe, wie er sie im Stande der reinen Natur nötig hätte. Es ist aber eine strittige Frage, ob Gott auch dem Menschen der gefallenen Natur diese Hilfe schuldet oder nicht und ob sie durch rein natürliche Hilfen gegeben wird oder immer durch übernatürliche. Daß Gott sie dem Menschen wiederum schulde, ist deswegen nicht so sicher, weil der Mensch durch seine Schuld die vollkommenere Hilfe, die ihm im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit gewährt war, verscherzt hat.

Zu diesen verschiedenen Abhängigkeiten des Menschen von Gottes Hilfe kommt im Stande der gefallenen Natur noch eine weitere. Der Mensch kommt in diesem Stande als Sünder zur Welt. Auch als Erwachsener kann er sich nicht selbst von der Sünde befreien. Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes, und nur der Beleidigte, nicht aber der Beleidiger, kann die Beleidigung verzeihen. Molina hat diese Frage in

der „Concordia“ nicht ausführlicher behandelt, da sie damals ihre Stelle in der pars tertia hatte. Aber er läßt keinen Zweifel darüber, daß der Mensch für die Erlösung von der Erbsünde auf Gott angewiesen ist (disp. 6, n. 2). Die Wiedererhebung aber des Menschen in den Stand der Übernatur hat die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht gemindert, sondern noch vermehrt, wie wir schon gesehen haben. Zu den Akten der Übernatur sind die natürlichen Kräfte des Menschen gänzlich unfähig.

Der Mensch ist also in der mannigfachsten Weise in der Erreichung seines Zieles von Gott abhängig. Wenn Gott ihm nicht zu Hilfe kommt, so kann er dieses Ziel nicht erreichen.

Es ist deswegen eine Frage von der größten Bedeutung für den Menschen, ob und wie Gott das Heil des Menschen will.

Der allgemeine Heilswille Gottes

Molina antwortet darauf mit der Lehre der Offenbarung, daß Gott das Heil aller will (q. 19 art 6, disp. 1). Das lehrt der hl. Paulus ausdrücklich 1 Tim 2, 4. Paulus hatte verlangt, daß man für alle Menschen beten solle, und hinzugefügt, das sei gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Retter, der da will, daß alle Menschen das Heil erlangen und zur Kenntnis der Wahrheit kommen. Denn einer ist Gott, einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat. Paulus sagt, daß Gott alle die Menschen selig machen will, für die er verlangt hatte, daß man beten solle, und für die Christus sich selbst als Lösegeld hingegeben hat. Keiner aber, der noch auf Erden weilt, ist von den Gebeten der Kirche ausgeschlossen (außer den Exkommunizierten zu ihrer Strafe und Besserung), und ebenso ist Christus für alle ohne Ausnahme gestorben. Also lehrt Paulus, daß Gott alle Menschen selig machen will (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 11). Die gleiche Lehre wird an andern Stellen der hl. Schrift ausgesprochen, wie Gen 6, 6 7; Is 1, 24; Sap 1, 13—16; Ez 18, 23 31 32; Mt 23, 37 (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 26).

Es ist klar, daß dieser Wille Gottes, insofern er sich auf alle Menschen bezieht, nicht absolut, sondern nur bedingt ist. Wäre er absolut, so würden auch alle Menschen wirklich selig werden; denn das, was Gott absolut will, geschieht auch, nicht bloß das, was er allein vollbringt, sondern auch das, was von den Menschen abhängt. Es werden aber in der tatsächlich bestehenden Heilsordnung nicht alle Menschen selig, wie sich aus dem Richterspruch Christi beim Letzten Gericht ergibt. Gott will also das Heil aller nicht absolut. Aber er will es ernstlich und aufrichtig.

Um das zu erklären, unterscheidet Molina (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 9—18) mit dem hl. Johannes von Damaskus in Gott einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen. Mit einem vorhergehenden Willen will Gott das, was in sich gut und auch für uns gut ist, wie die ewige Seligkeit, die Gnade und alles, was dem Menschen zur Seligkeit verhelfen kann. Mit einem nachfolgenden Willen will er das, was zwar in sich gut, für uns aber ein Übel ist, wie die ewige Verdammnis der Menschen, die in der Sünde sterben. Was man mit einem nachfolgenden Willen will, will man unter den gegebenen Umständen absolut, aber abgesehen von diesen Umständen würde man es nicht wollen. Das Schulbeispiel dafür ist der Kaufmann, der bei einem Seesturm seine Waren in das Meer wirft, um sein Leben zu retten. Er wirft die Waren in das Meer, und er will das auch absolut. Aber brächte der Sturm sein Leben nicht in Gefahr und wäre nicht für dessen Rettung die Hingabe der Waren notwendig, so würde er sie nicht in das Meer werfen. Und obschon er sie in das Meer wirft, behält er doch den Willen, es nicht zu tun, wenn es ohne Gefährdung seines Lebens möglich wäre. Der vorhergehende Wille ist also nicht völlig aufgegeben. Aber dieser vorhergehende Wille ist nicht absolut; denn dann würde der Kaufmann die Waren nicht opfern. Er ist also nur bedingt, und zwar bedingt durch die Rücksicht auf die Erhaltung des eigenen Lebens.

In ähnlicher Weise will Gott auch das Heil aller Menschen. Er will wirklich dieses Heil. Aber er will es nicht absolut, sondern nur bedingt; und zwar ist dieser Wille bedingt durch das Verhalten der Menschen. Gott will das Heil aller Menschen, wenn auch sie selbst es wollen. Er macht also die wirkliche Erlangung des Heiles davon abhängig, daß die Menschen sich dessen würdig machen. Diesen Willen hat er in bezug auf alle Menschen. Auch wenn er einzelne wegen ihrer Sünden zur ewigen Strafe verurteilen muß, so möchte er das doch lieber nicht tun, weil er auch deren ewiges Heil will.

Das Gesagte gilt von Erwachsenen, die zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind. Das Heil der unmündigen Kinder, die vor der Erlangung des Vernunftgebrauches sterben, will Gott zwar auch aufrichtig und ernstlich, aber in Abhängigkeit von dem Lauf der Welt und dem Verhalten derer, die für das Heil der Kinder zu sorgen haben.

Wollte man diesen ernstlichen und aufrichtigen Willen Gottes, mit dem er das Heil aller will, leugnen, so wäre nicht einzusehen, wie man sagen könnte, Gott habe alle Menschen für die ewige Seligkeit erschaffen und gebe allen die Möglichkeit, sie zu erreichen. Die ganz allgemeinen Einladungen zur Buße und zum ewigen Leben, die in der Heiligen Schrift so oft im Namen Gottes gemacht werden, könnten dann in bezug auf die, deren Heil Gott nicht ernstlich will, nicht aufrichtig gemeint sein.

Wir können also, um den allgemeinen Heilswillen Gottes noch näher zu bestimmen, auch sagen, Gott *wünsche* ernstlich und aufrichtig das Heil aller Menschen. Aber dieser Wunsch ist ein wirklicher Willensakt Gottes. Er ist auch kein leerer Wunsch, wie es vielfach die guten Wünsche der Menschen sind, sondern ein Wunsch, der sich in Taten umsetzt. Das ewige Heil aller Menschen will Gott zwar nur mit einem bedingten Willen, aber die Mittel, deren der Mensch zur Erlangung seines Heiles bedarf, will Gott absolut, wenigstens alle die, ohne die der Mensch in keinem Falle die Seligkeit erlangen könnte.

Daß Gott das Heil der Menschen nur bedingt will, hängt damit zusammen, daß nach seinem Willen die Erwachsenen sich der ewigen Seligkeit würdig machen oder sie verdienen sollen. Das hat Gott, wie Molina wiederholt betont, auch der Menschen wegen gewollt. Es sollte die Erlangung der ewigen Seligkeit dadurch für sie ehrevoller werden, daß sie ihnen nicht nur als Geschenk Gottes, sondern auch als verdien-ter Lohn ihres eigenen Strebens zuteil werde (disp. 9 n. 8; disp. 40 n. 7 etc.). Durch sein Verdienst erwirbt sich der Mensch einen Anspruch auf die Seligkeit. Daß er das kann, ist eine Gnade, die Gott frei und ohne jedes Verdienst des Menschen ihm verleiht; aber auf Grund dieser Gnade kann der Mensch es.

„Atque ideo“, sagt das Trienter Konzil (sess. 6 cap. 16; Dz 809), „bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.“ Und an einer andern Stelle (can. 32 Dz. 842): „Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus quae ab ipso per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: A. S.“

Der größte Gegensatz zu dem allgemeinen Heilswillen Gottes wäre die (häretische) Ansicht, daß Gott einzelne Menschen ohne Rücksicht auf ihr vorausgesehenes Verhalten für die ewige Verdammnis bestimmt habe. Darüber ist weiter nichts zu sagen. Aug

Daß Gott einzelne Menschen auch ohne Rücksicht auf ihr vorausgesehenes Verhalten absolut zur Seligkeit vorausbestimmt habe, ist nicht ohne weiteres im Widerspruch mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Für diese so Vorausbestimmten selbst wäre dann der Wille Gottes nicht bloß ein bedingter, sondern sogar ein absoluter. Daß diese so Vorausbestimmten sich die ewige Seligkeit auch verdienen sollen, ist durch ihre Vorausbestimmung nicht unmöglich gemacht. Wenn Gott das Heil *aller* Menschen so wollte, so bedeutete diese Ansicht gar keine Schwierigkeit gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes, da er dann für alle nicht bloß bedingt, sondern absolut wäre. Aber, wie

schon gesagt, so will Gott das Heil aller Menschen nicht, weil tatsächlich nicht alle zur Seligkeit gelangen. Wenn aber Gott nach dieser Ansicht die Zahl derer, die selig werden sollen, auf die ohne ihr Verdienst absolut Vorausbestimmten beschränkt und dann trotzdem auch noch andere Menschen ins Leben treten läßt, so kann er das ewige Heil dieser letzten in keiner Weise wollen. Wollen, daß nur eine ganz bestimmte Zahl von Menschen selig werden soll und trotzdem auch noch anderen die ewige Seligkeit wünschen, sind einander widersprechende Akte. Dabei spielt es keine Rolle, ob die von der Seligkeit Ausgeschlossenen deswegen ausgeschlossen sind, weil Gott sie nicht zur Seligkeit erwählt hat oder, wie andere wollen, weil er sie auch positiv ausgeschlossen, wenn auch nicht zur Hölle bestimmt hat.

Man muß also sagen, daß Gott in der Weise das Heil aller will, daß er keines Menschen Heil absolut will, außer wegen seines vorausgesehenen guten Verhaltens. Der Grund, der Molina zu dieser Ansicht bestimmt, ist die Rücksicht auf den allgemeinen Heilswillen Gottes. Auf die Schriftstellen, die für die *praedestinatio ante* oder *post praevisa merita* angeführt werden, geht er kaum ein. Dagegen lehnt er verschiedene spekulative Gründe ab, mit denen manche zu beweisen gesucht haben, daß Gott das Heil derer, die selig werden, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten wolle. Dahin gehört das von Scotus und andern geltend gemachte Prinzip: „*Qui ordinate vult finem et media ad finem, prius vult finem quam media ad finem.*“ Darauf antwortet Molina (m. 8 n. 16), das Prinzip habe seine Gültigkeit, wenn einer mit verschiedenen Akten sein Ziel und die Mittel zu diesem Ziel wolle. Gott wolle aber mit ein und demselben Akte das Ziel und die Mittel. Sodann, sagt er, bedeute es einen großen Unterschied, ob einer etwas als sein eigenes Ziel wolle oder aber als das Ziel eines andern. Will jemand etwas nicht als sein eigenes Ziel, sondern als das Ziel eines andern, das sich dieser aber verdienen soll, so will er dieses Ziel nicht absolut, bevor er die Verdienste des andern sieht. Die ewige Seligkeit der Menschen ist aber nicht das Ziel Gottes, sondern das Ziel der Menschen. Der Hausvater des Evangeliums, der ausgeht, um Arbeiter zu dingen, die seinen Weinberg bestellen sollen, will als sein eigenes Ziel die Bestellung des Weinberges, als Ziel der Arbeiter deren Lohn. Diesen aber will er von vornherein nicht absolut, sondern insofern die Arbeiter ihn sich verdienen. In dieser Weise will Gott auch die ewige Seligkeit der Menschen. Es ist klar, daß diese Seligkeit das Ziel der Menschen und nicht das eigene Ziel Gottes ist. Auch ist es klar, daß die Menschen in der gegenwärtigen Heilsordnung sich dieses Ziel verdienen müssen. Es ist also in keiner Weise begründet, daß Gott das Heil der Menschen absolut wollen müsse, bevor er die dazu geeigneten Mittel will.

Es wäre auch eine falsche Auffassung, wenn man glaubte, es müßten die Ziele, zu denen durch die Vorsehung Gottes die Dinge gelenkt werden, auch immer erreicht werden (q. 22 art. 1 disp. 2). Dem ist nicht so. Gott will das Heil aller Menschen. Aber nicht alle Menschen werden auch wirklich selig. Man müßte also entweder sagen, daß Gott nicht das Heil aller Menschen wolle, oder man muß zugeben, daß die Erreichung des Zieles nicht notwendig ist, damit man sagen kann, Gott wolle dieses Ziel. Gehörte die Erreichung des Ziels mit zum Wesen der Vorsehung, so ständen alle die Menschen, die nicht zur Seligkeit gelangen, außerhalb der Vorsehung Gottes. In Wirklichkeit aber erstreckt sich diese auf alle, auch auf die, die verlorengehen. Ebenso könnte man nicht sagen, daß Adam im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und mit ihm das ganze Menschengeschlecht auf die ewige Seligkeit hingeordnet gewesen wäre, da ja Adam sowohl für sich als für alle seine Nachkommen dieses Zieles verlustig gegangen ist. Dem steht nicht entgegen, daß die Menschen in der bestehenden Heilsordnung trotzdem dieses Ziel erreichen können. Daß sie es können, beruht darauf, daß Gott nach dem Fall des ersten Menschen ihn selbst und seine Nachkommen von neuem für die ewige Seligkeit bestimmt hat. Auch könnte man in der abgewiesenen Ansicht nicht sagen, der Tod Christi und die andern Heilmittel hätten ihre Geltung für alle Menschen. Die Gnaden, die den Menschen unabhängig von ihren Verdiensten verliehen werden, werden ihnen doch dazu verliehen, daß sie durch ihren Gebrauch ihr ewiges Heil wirken sollen. Gott will also dieses Heil, auch wenn es von den Menschen nicht erreicht wird².

Was tut nun Gott, um seinen allgemeinen Heilswillen zur Ausführung zu bringen, und wie tut er es?

Da Molina die Ansicht ablehnt, es würden nur die selig, die unabhängig von ihren vorausgesehenen Verdiensten von Gott zur Seligkeit vorausbestimmt sind, so lehnt er folgerichtig auch die Ansicht ab, Gott habe die Handlungen dieser so Vorausbestimmten, durch die sie die ewige Seligkeit verdienen sollen, vorausbestimmt. Was von diesen sogenannten praefinitiones zu halten sei, hatte Molina zwar auch schon in der ersten Auflage der „Concordia“ und in dem Kommentar zur pars prima, wie er im Jahre 1588 approbiert war, gesagt; aber die Einwendungen, die seine Gegner durch den Magister Cano gegen die noch nicht veröffentlichte „Concordia“ erhoben hatten und die Angriffe, die der Mercedarier Franz Zumel in der 2., im Jahre 1590 erschienenen Auflage seines Kommentars zur pars prima des hl. Thomas gegen Molinas Lehre gerichtet hatte, veranlaßten diesen, genauer

² Vgl. Schol 32 (1957) 27—40.

auf die Sache einzugehen. Er tat das zunächst gegen den Magister Cano in dem sog. „*Libellus supplex*“ und in der damit übereinstimmenden „*Appendix ad Concordiam*“, die einem Teil der 1. Auflage beigegeben ist, gegen Zumel aber in der dem Kommentar nachträglich hinzugefügten disp. 18, die als disp. 53 in die 2. Auflage der „*Concordia*“ übernommen wurde.

Kurz zusammengefaßt ist die Lehre Molinas diese. Daß Gott die freien Akte des Menschen vorausbestimmt habe, läßt sich nicht beweisen. Zunächst nicht dadurch, daß alles, was geschieht, durch den Willen Gottes bestimmt sein muß. Wäre dem so, so würden darunter auch die sündhaften Handlungen fallen, was in keiner Weise zugegeben werden kann (q. 22 a. 4 n. 7). Zwar ist die absolute Vorausbestimmung der freien Akte des Menschen als solche nicht notwendig gegen die Freiheit des Menschen; aber sie kann leicht zu deren Beschränkung führen und hat alle die Schwierigkeiten gegen sich, die auch gegen die absolute Vorausbestimmung zur Seligkeit sprechen. Die Akte, durch die sich der Mensch der Seligkeit würdig macht, absolut wollen und die ewige Seligkeit absolut wollen, kommt auf das gleiche hinaus. Wenn aber auch Molina die absolute Vorausbestimmung der freien Akte der Menschen, die zur Seligkeit gelangen, ablehnt, so sagt er doch nicht, daß Gott diese Akte überhaupt nicht wolle. Er will sie durchaus, aber zunächst nur bedingt, wenn nämlich auch der Mensch sie will. Wenn er aber durch seine *scientia media* voraussieht, daß ein Mensch bei der Verwirklichung einer bestimmten Ordnung diese Akte setzen wird, so will er sie, indem er diese Ordnung absolut will, auch absolut.

Sind auch die freien Akte des Menschen nicht vorausbestimmt, so sind doch eine ganze Reihe von Vorausbestimmungen Gottes nötig, damit der Mensch überhaupt einen guten Akt setzen kann. Molina erläutert das (disp. 53 m. 3), indem er drei Klassen von menschlichen Handlungen unterscheidet. Zu der ersten gehören Handlungen, die indifferent oder auch moralisch gut, aber so leicht sind, daß sie der Mensch mit seinen natürlichen Kräften unter der allgemeinen Mitwirkung Gottes vollziehen kann. In der zweiten Klasse sind die übernatürlichen Handlungen oder Handlungen, die so schwer sind, daß sie dem Menschen ohne besondere göttliche Hilfe nicht möglich sind. Die dritte Klasse umfaßt die moralisch schlechten Handlungen. In jeder Klasse nimmt er als Beispiel das Reden eines Menschen, z. B. des Petrus. Er betrachtet dieses zunächst in einer anständigen Unterhaltung, die in sich indifferent ist, aber unter den gegebenen Umständen moralisch gut sein kann. Damit Petrus eine solche Unterhaltung führen kann, sind folgende Vorausbestimmungen Gottes nötig. Zunächst muß Gott den Willen haben, die Ordnung, in der Petrus sich befindet, zu schaffen, sie zu erhalten und mit all den Zweitursachen mitzuwirken, die

irgendwie zur Entstehung des Petrus beizutragen haben. Sodann muß Gott den Willen haben, die Seele des Petrus zu schaffen und sie mit seinem Leibe zu vereinigen sowie ihm das freie Willensvermögen und die übrigen Fähigkeiten zu geben, die zum Sprechen und zu andern Handlungen erfordert werden; nicht minder muß Gott den Willen haben, alles dieses zu erhalten. Weiter muß er mit den Handlungen des Petrus mitwirken wollen und insbesondere den Willen haben, ihm diese Mitwirkung zu dem Akte des Sprechens nicht zu verweigern. Wer nun die Freiheit des Willens nicht leugnen will, muß zugeben, daß Petrus trotz dieser Vorausbestimmungen Gottes reden oder nicht reden, zu einem guten oder schlechten Zweck reden oder auch unter Umständen etwas ganz anderes tun kann. Da aber das Reden, um sich anständig zu unterhalten, ein sittlich guter Akt ist und unter den Zweck fällt, zu dem Gott dem Menschen die Fähigkeit zu reden gegeben hat, so will Gott auch, wenn er voraussieht, daß Petrus in dieser Weise reden wird, sein Reden absolut, wobei er ihm aber die Freiheit läßt, nicht zu reden oder auch etwas anderes zu tun.

Als Beispiel eines Aktes der zweiten Klasse nimmt Molina den Akt eines Ungläubigen, der den christlichen Glauben bekennt, gerechtfertigt und ein Martyrer wird. Zu diesem Bekenntnis sind zunächst alle die Vorausbestimmungen nötig, die zu den Handlungen der ersten Klasse erfordert werden. Es müssen aber noch mehrere andere hinzukommen. Gott muß diesen Menschen auch zum Glauben hinführen und ihm die Gnaden geben wollen, ohne die er den Glauben unter den Qualen, denen er ausgesetzt wird, nicht bekennen und festhalten kann. Aber trotz dieser Vorausbestimmungen kann der Mensch in dem Augenblick, in dem er seinen Glauben bekennt und gerechtfertigt wird, ihn nicht bekennen oder ihn aufgeben, wenn er ihn schon hatte. Diese Freiheit ist nach Molina eine Glaubenslehre; denn sonst wäre eine solche Bekehrung und die Standhaftigkeit im Glauben nicht verdienstlich, ja nicht einmal sittlich gut, da es ohne die *libertas contradictionis* oder auch *contrarietatis* kein Verdienst und keine sittliche Güte geben kann. Da aber Gott voraussieht, daß dieser Mensch den Glauben bekennen und in diesem Bekenntnis bis zum Ende beharren wird, wenn er selbst alle die Vorausbestimmungen, von denen die Rede war, ausführen wird, so will er eben dadurch, daß er diese Vorausbestimmungen will, auch die Akte des Menschen, auf die sie sich beziehen.

Die Handlungen der dritten Klasse, d. h. die sittlich schlechten Handlungen, können von Gott nicht vorausbestimmt sein. Das wäre gegen seine Heiligkeit. Er kann sie aber zulassen. Jedoch will er sie dadurch, daß er sie zuläßt, in keiner Weise, sondern will vielmehr, daß der Mensch die Fähigkeiten, die er ihm gegeben hat und ihm erhält

und deren freien Gebrauch er ihm gestattet, in ganz anderer Weise gebrauchte. Trotzdem sind auch bei den schlechten Handlungen, damit sie überhaupt sein können, einige Vorausbestimmungen Gottes nötig. Molina nimmt als Beispiel die dreimalige Verleugnung des Petrus. Dafür waren alle die Vorausbestimmungen nötig, die auch für ein indifferentes Reden in diesem Augenblick nötig wären, wozu auch der Wille gehört, Petrus die zum Handeln notwendige Mitwirkung nicht zu verweigern. Weiter war die Vorausbestimmung nötig, die Sünde des Petrus zuzulassen, oder der Wille, die Umstände, unter denen Petrus handelte, nicht zu verändern, daß Petrus nicht zu der Verleugnung gekommen wäre (vgl. App. n. 29).

Obschon Gott die Akte, die die Menschen setzen sollen, nicht absolut vorausbestimmt, so will er doch mit absolutem Willen die Mittel, deren die Menschen bedürfen, um diese Akte setzen zu können. Aber diese Mittel lassen dem Menschen die Wahl, sie zu gebrauchen oder sie nicht zu gebrauchen. Das gilt auch von den inneren Gnaden, d. h. den Erleuchtungen des Verstandes und den Anregungen des Willens. Ohne innere Gnade kann der Ungläubige nicht zum Glauben kommen, der Sünder nicht gerechtfertigt werden und der Gerechte nicht in der Gnade beharren. Wenn also Gott das Heil aller will, so muß er auch allen diese Gnaden geben wollen und geben, ohne die sie das Heil nicht erlangen können.

Molina beweist das im besonderen für den Ungläubigen, der noch nicht glaubt, und den Sünder, der der heiligmachenden Gnade entbehrt (disp. 10). Er bezeichnet es als ein Gesetz der göttlichen Vorsehung, daß ein solcher, wenn er von seiner Seite tut, was er tun kann und tun muß, auch die Gnade des Glaubens und der Bekehrung bekommt. Er bekommt die Gnade nicht auf Grund dessen, was er mit seinen natürlichen Kräften tut, sondern wenn er mit seinen natürlichen Kräften all das tut und tun will, was er tun kann und tun muß, so greift Gott mit seiner Gnade ein und macht die Akte des Menschen, die ohne sein Eingreifen bloß natürlich sein würden, übernatürlich³. Auch die verstockten Sünder werden von Gott nicht verlassen, wenn es auch sein kann, daß er ihnen zur Strafe für ihre Sünden nicht so reichliche Gnaden gibt, wie er es sonst tun würde.

Das Wirken der Gnade und ihr Zusammenwirken mit dem Menschen

Es bleibt noch zu erörtern, worin denn nach Molina die Gnade besteht, deren der Mensch bedarf, damit sein Handeln so sei, wie es zum Heile erfordert wird.

³ Vgl. Schol 32 (1957) 22—41.

Molina unterscheidet wie alle Theologen die heiligmachende Gnade und die Beistandsgnade. Diese, von der hier in erster Linie zu handeln ist, geht unserm freien Handeln voraus und begleitet es und wird dementsprechend in die *gratia praeueniens* oder *excitans* und in die *gratia cooperans*, *concomitans* oder *adiuvans* unterschieden. Worin die *gratia praeueniens* bestehe, ist vor allem nach den Quellen der Offenbarung zu erklären. Aber dadurch wird noch nicht alles erklärt. Deshalb muß man auf die Mittel zurückgreifen, die auch sonst zur Erklärung der übernatürlichen Wahrheiten herangezogen werden. Dazu gehört auch die Analogie der natürlichen Dinge. So ist es für Molina in seiner Erklärung der Beistandsgnade ein Hauptprinzip, daß Gott durch seine übernatürlichen Wirkungen die Natur nicht zerstört, sondern sie vervollkommnet, sie nicht ausschließt, sondern sie voraussetzt, unterstützt und zu Zielen führt, zu denen sie allein nicht gelangen kann, jedoch so, daß die Natur zu vielen Zielen, zu denen sie durch die Gnade erhoben und hingeführt wird, mitwirkt.

Diese Mitwirkung der Natur ist bei verschiedenen Gnaden verschieden. Die drei theologischen Tugenden werden von Gott allein hervorgebracht und fallen auch nicht unter unser Verdienst. Sie werden aber der Regel nach den Erwachsenen nicht verliehen, wenn diese sich nicht mit Hilfe der Beistandsgnade darauf vorbereiten. Ebenso ist die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die Glorie ausschließlich das Werk Gottes, bei den Erwachsenen jedoch durch deren Verdienst bedingt. Auch die Beharrung in der heiligmachenden Gnade, die ohne die Beistandsgnade nicht möglich ist, hängt insofern von dem Gebrauche des freien Willens ab, als der Mensch die vorgeschriebenen guten Werke verrichtet, den Versuchungen widersteht und die Schwierigkeiten überwindet. Der Teil der heiligmachenden Gnade, den der Mensch im Laufe seines Lebens durch den Empfang eines Sakramentes erhält, also in keiner Weise verdient, hängt davon ab, daß der Mensch das Sakrament empfängt und sich auf dessen würdigen Empfang vorbereitet.

Anders ist die Mitwirkung des Menschen bei der Entstehung der Beistandsgnade. Diese Gnaden sind nach Molina vitale Akte des Verstandes und des Willens. Solche Akte sind aber nicht möglich, wenn sie nicht von dem Menschen selbst vollzogen werden. Es ist unmöglich, daß Gott sie allein hervorbringt und der Mensch sie nur passiv empfängt. Molina geht auch hier von dem Prinzip aus, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern sie in ihren Dienst nimmt. Wollen wir die Regungen der Gnade nach ihrem Ursprung und Wesen richtig erkennen, so müssen wir darauf achten, in welcher Ordnung die Natur selbst und die Erkenntnis- und Willensfähigkeit des Menschen diese Akte ihrem natürlichen Sein nach hervorbringen

würden, wenn sie sie allein durch ihre natürlichen Kräfte bewirken müßten. Indem wir so den Anteil der Natur an diesen Akten erkennen, erkennen wir auch, welchen Anteil Gott daran hat und wie er der Natur zu Hilfe kommt, damit sie Akte hervorbringe, die über ihre Kräfte hinausgehen und so sind, wie es zum Heile erfordert wird (disp. 45 n. 8 9).

Die zuvorkommende Gnade, durch die der Verstand erleuchtet wird, ist ein Gedanke des Verstandes, also eine Handlung, und zwar eine vitale Handlung des Menschen, die ihrer Natur nach verlangt, daß sie von einem inneren Prinzip dessen ausgeht, in dem sie ist. Von keiner Handlung aber, auch wenn sie keine vitale Handlung ist, kann irgend etwas als handelnd bezeichnet werden, wenn die Handlung nicht von ihm bewirkt wird. Deshalb müssen die übernatürlichen Erleuchtungen und Gedanken des Verstandes notwendig den Verstand selbst als Ursache haben, wenn auch nur als eine Teilursache. Es ist klar, daß der Verstand als solcher nur mit seinen natürlichen Fähigkeiten tätig sein kann. Aber auch diese natürliche Betätigung des Verstandes steht vielfach unter dem Einfluß Gottes. Bisweilen greift Gott in den natürlichen Ablauf der Gedanken ein, damit der Mensch eine Wahrheit klarer erkenne und von ihr einen stärkeren Eindruck empfangen. Bisweilen ruft er solche Gedanken überhaupt erst hervor, auf die der Mensch aus sich allein gar nicht gekommen wäre. Vor allem aber bewirkt er durch seinen Einfluß, daß die Akte des Menschen übernatürlich werden oder so, wie es zum Heile erforderlich ist. Diesen Einfluß kann Gott unmittelbar durch sich selbst ausüben, indem er direkt auf den Akt des Verstandes einwirkt, oder mittelbar durch die von ihm verliehene Gnade. So hängt der übernatürliche Akt immer von zwei Ursachen ab, von denen jede ihn nach seinem ganzen Sein hervorbringt, von Gott und von dem Menschen. Aber daß der Akt übernatürlich ist, hat er allein von Gott.

Wie die Verstandesgnaden so sind auch die Willensgnaden, durch die der Wille zu einem guten Akte angeregt und eingeladen wird, vitale Akte des Willens. Diese Anregungen des Willens entstehen ganz naturgemäß nach einer vorausgehenden Erleuchtung des Verstandes. Dabei steht es nicht in der Macht des Willens, daß sie entstehen oder nicht entstehen. Ebensowenig hängt es von dem Einfluß des Willens ab, daß sie übernatürlich werden. Wenn ein Gedanke an ein Gut oder ein Übel in dem Verstande vorausgeht, so entstehen in dem Willen naturnotwendig Akte der Hinneigung oder Abneigung zu diesem Gegenstand. Der Wille betätigt sich hier nicht als freier Wille, sondern nur als Wille oder als Natur. Wenn der Verstand etwas betrachtet, das sehr liebenswürdig ist und an dessen Erlangung dem Menschen viel gelegen ist, so entsteht

in dem Willen eine Regung, durch die er zu der Sache hingezogen wird. Dieser Akt ist nicht schon das Wollen der Sache, sondern eine Regung, ein Affekt des Willens, durch den der Wille angeregt wird, sie zu wollen. Eine solche Hinneigung zu der Sache, die man will, geht nicht nur in den Menschen, sondern auch in den Engeln dem Wollen der Sache voraus. So wurde Luzifer *natura prius* als er das wollte, was er durch seinen Stolz anstrebte, davon angezogen. Auch Eva wurde *natura prius* von dem Apfel angeregt, ihn zu essen, ehe sie ihn gegen das Gebot Gottes zu essen beschloß. Zwar steht es in der Gewalt des Willens bei der Betrachtung solcher Dinge, sie zu wollen oder nicht zu wollen, aber es steht nicht in seiner Gewalt, bei ihrer Betrachtung nicht von ihnen beeinflusst zu werden. Will oder muß er solche Regungen verhindern, so kann er es nur dadurch, daß er die Gedanken an die Sache hindert oder sie auf etwas anderes hinlenkt, namentlich auf solche Dinge, die entgegengesetzte Regungen hervorzubringen pflegen. Tut einer das nicht, so entstehen aus der Betrachtung eines Gegenstandes ganz naturgemäß die entsprechenden Regungen des Willens. Deshalb sagt der hl. Augustinus „*De libero arbitrio*“ (lib. 3 cap. 25): „*Voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod visum. Quod autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla est potestas*“ (disp. 45 n. 7).

Im Einklang mit dem Gesagten erklärt Molina nun auch, wie der Ungläubige und Sünder mit Hilfe der Gnade die zur Rechtfertigung nötigen Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue und Liebe setzt.

In bezug auf den Glauben unterscheidet Molina eine doppelte Berufung zum Glauben, eine äußere und eine innere. Die äußere besteht darin, daß der Mensch mit den geoffenbarten Wahrheiten bekannt wird. Das geschieht in der Regel nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch geschöpfliche Ursachen, insbesondere durch die Diener der Kirche. Die innere Berufung besteht in der übernatürlichen Erleuchtung des Verstandes und der Anregung des Willens durch Gott, damit der Mensch den erkannten Wahrheiten auch zustimme. Wenn nämlich der Mensch mit den geoffenbarten Wahrheiten bekannt geworden ist und darüber nachdenkt und namentlich erwägt, ob sie es verdienen, wegen der Autorität Gottes geglaubt zu werden, so greift Gott durch einen übernatürlichen Einfluß in diese Überlegungen ein, damit der Mensch die Wahrheiten besser erkenne und damit diese Erkenntnis übernatürlich werde. Diese nun schon übernatürlich gewordene Kenntnis ist die zuvorkommende Gnade zum Glauben von seiten des Verstandes. Sie besteht hauptsächlich in dem Urteil, daß die geoffenbarten Wahrheiten glaubwürdig sind und auch geglaubt werden müssen. Durch diese Erkenntnis entsteht nun auch in dem Willen eine Hinnei-

gung zu diesen Wahrheiten, durch die der Wille gewissermaßen eingeladen wird, dem Verstande die Zustimmung zu ihnen zu befehlen. Auch auf diese Hinneigung wirkt Gott durch seinen Einfluß ein, durch den er sie steigert und wirkkräftiger macht und durch den er sie namentlich in die übernatürliche Ordnung erhebt. Obschon diese Akte insofern von dem freien Willen abhängen, als der Mensch frei ist, über die ihm vorgelegten Wahrheiten nachzudenken oder nicht nachzudenken, sind sie doch nicht eigentlich Akte des freien Willens. Das gilt zunächst von der Erleuchtung des Verstandes. Einmal deshalb, weil sie vor jedem freien Akte des Willens zustande kommen kann, und sodann besonders deshalb, weil diese Erkenntnis des Menschen nur dadurch zuvorkommende Gnade und Erleuchtung des Verstandes ist, daß Gott in übernatürlicher Weise auf sie einwirkt. Obschon der Mensch zum Zustandekommen dieser Erleuchtung mitwirkt, so erleuchtet doch nur Gott den Menschen und nicht der Mensch sich selbst. Auch die Anregung des Willens, die ein vitaler Akt ist, ist doch kein freier Akt, sondern ein Akt, der naturgemäß dadurch entsteht, daß der Verstand sich mit den geoffenbarten Wahrheiten beschäftigt und Gott auf die Regung des Willens übernatürlich einwirkt. Der Wille käme als freier Wille nur insofern in Betracht, als er den Verstand von der Betrachtung der geoffenbarten Wahrheiten ablenken könnte. Dagegen hängt es von dem Willen ab, ob der Verstand den geoffenbarten Wahrheiten zustimmt oder nicht zustimmt. Wenn der Wille den Glaubensgegenstand annehmen will und seine Annahme dem Verstande befiehlt, so vollzieht er mit Hilfe der vorausgehenden zuvorkommenden Beistandsgnade einen übernatürlichen Akt. Ebenso ist es mit dem Verstande, wenn er unter dem Befehle des Willens und mit Hilfe der vorausgehenden Gnade den Glaubenswahrheiten zustimmt. Auch dieser Akt ist übernatürlich. Nachdem der Mensch durch diese Akte hinreichend vorbereitet ist, empfängt er den Habitus des Glaubens, der von Gott allein hervorgebracht wird. Durch ihn kann er hinfort ähnliche übernatürliche Akte setzen (disp. 45 n. 10 11).

Die zuvorkommenden Gnaden für die Akte der Hoffnung und der Reue entstehen in folgender Weise.

Betrachtet der Mensch mit dem von dem übernatürlichen Glaubenslicht schon erleuchteten Verstand die ewige Seligkeit, ihre Vollkommenheit und Vortrefflichkeit sowie die vielen andern herrlichen Werke und Wohltaten Gottes, die er den Menschen erwiesen hat, zu deren Zahl auch die Menschwerdung und das Leiden Christi gehören, wie auch die übrigen Mittel, die zur Erreichung des ewigen Lebens in so reicher Fülle dem Menschen gegeben werden, so entsteht naturgemäß in dem Willen nicht nur eine Hinneigung zu der Seligkeit, durch die

er sie mit der begehrliehen Liebe will, sondern auch die Regung der Zuversicht, durch die er angelockt wird, sie von Gott zu erhoffen mit dem Vertrauen, sie auch zu erlangen. Es hängt diese Regung insofern von dem freien Willen ab, als er den Verstand veranlassen kann, von der Betrachtung der Dinge, aus der sie hervorgeht, abzulassen oder Schwierigkeiten zu erwägen, durch die der Wille niedergedrückt und abgeschreckt wird. Aber wenn diese Hindernisse nicht da sind, so entsteht die Regung der Zuversicht in unfreier Weise in dem Willen. Entsteht diese Regung in natürlicher Weise, so greift Gott in übernatürlicher Weise ein, indem er sie durch seinen Einfluß wirkkräftiger und übernatürlich macht, damit sie so sei, wie es zum Heile erfordert wird. Auf diese Weise ermuntert er den Willen und läßt ihn gewissermaßen ein, den übernatürlichen Akt der Hoffnung zu vollziehen, durch den er die ewige Seligkeit und die Mittel, die zu ihrer Erlangung notwendig sind, von Gott erhofft. Die übernatürliche Anregung des Willens oder der übernatürliche Einfluß Gottes ist die zuvorkommende Gnade, durch die Gott den Willen zum Hoffen erweckt, wie es zum Heile notwendig ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß diese übernatürliche Anregung ein vitaler Akt des Menschen ist, nicht zwar seines freien Willens, sondern des Willens, insofern er Natur ist, obschon er in der angegebenen Weise auch von dem freien Willen abhängen kann. Mit Hilfe dieser Gnade erweckt dann der Wille, wenn er will, den ersten freien Akt der übernatürlichen Hoffnung, und auf diesen hin bringt Gott in dem Menschen den Habitus der Hoffnung hervor (disp. 45 n. 12).

Betrachtet der vom Glauben erleuchtete Verstand nach dem Entstehen der Hoffnung die Vollkommenheit Gottes in sich und seine Güte gegen uns sowie die großen und zahlreichen Wohltaten, die er uns erwiesen hat, so entsteht in dem Willen der Affekt der Liebe, der Freundschaft gegen Gott, durch den der Wille angeregt wird, Gott zu lieben. Auch diese Regung hängt insofern von dem freien Willen ab, als der Mensch nicht an Gott denken oder seine Gedanken anderswohin lenken kann, entsteht aber sonst in natürlicher Weise als unfreier Akt. Wenn sie so entsteht, greift Gott mit seinem übernatürlichen Einfluß ein, verstärkt sie und macht sie übernatürlich, wie es zum Heile erfordert wird. Der Einfluß Gottes, durch den er auf diese Regung der Liebe einwirkt, ist die Gnadenhilfe der zuvorkommenden Gnade zur Liebe Gottes, die Regung selbst ist die zuvorkommende Gnade zur Liebe Gottes, wie sie zum Heile erfordert wird.

Kommt zu den Beweggründen, Gott zu lieben, die Betrachtung der Größe und der Menge der Sünden durch die wir Gott beleidigt haben, und der Undankbarkeit, die in ihr liegt, hinzu, so kann der Wille, durch die Gnade angeregt, wie einen Akt der übernatürlichen Liebe

Gottes, so auch einen Akt wahren Reueschmerzes über die Sünden erwecken, durch den er die Sünde wegen Gott, den er mit übernatürlicher Liebe liebt, bereut. Dieser Akt ist eine wahre contritio und die letzte Vorbereitung zum Empfang der heiligmachenden Gnade, die im gleichen Augenblick mit der contritio, aber der Natur nach später, eingegossen wird (disp. 45 n. 13).

Bedenkt jemand mit dem vom Glauben erleuchteten Verstand, daß er wegen seiner schweren Sünden das Recht auf die ewige Seligkeit verwirkt und das Feuer der Hölle, ihre ewigen Qualen und das äußerste Elend verdient hat, so entsteht natürlicherweise in dem Willen der Affekt der Furcht Gottes, der die Sünde derart haßt und bestraft. Indem Gott mit seinem übernatürlichen Einfluß in diese so entstehende Regung eingreift und sie übernatürlich macht, entsteht in dem Willen der Affekt der knechtlichen Furcht Gottes. Mit Hilfe dieser Furcht kann der Wille eine übernatürliche Reue über die Sünde aus dem Beweggrund der Furcht vor der Hölle erwecken. Diese Reue ist bloß eine attritio oder unvollkommene Reue, die aber mit dem Sakrament hinreicht, damit man die Rechtfertigung erlange (disp. 45 n. 14).

Was von der zuvorkommenden Gnade zu den Akten, die zur Rechtfertigung hinführen, gesagt ist, gilt auch von den Erleuchtungen und Gnadenhilfen, die den Gerechtfertigten zuteil werden, damit sie im Guten beharren und fortschreiten und den Versuchungen nicht erliegen.

Alle diese Gnaden hängen einigermaßen von dem freien Willen des Menschen und von den Dienern der Kirche ab. Der Mensch kann nämlich freiwillig Predigten hören, die Heilige Schrift lesen, das Gebet und die Betrachtung geistlicher Dinge üben, das Bußsakrament nach der Vorschrift der Kirche einmal im Jahre oder nach löblichem Brauch auch öfters empfangen. Aus all dem pflegen fromme und übernatürliche Gedanken zu entstehen, die dadurch übernatürlich werden, daß der Glaubenshabitus mit ihnen mitwirkt oder Gott durch seine Erleuchtung und Hilfe auf sie einwirkt. Während durch ähnliche Gedanken der Wille angeregt wird, greift Gott in diese Anregungen ein und macht sie zu übernatürlichen Gnaden des Willens.

Obschon Gott diese Gnaden nicht wegen der Beteiligung des Menschen gibt, sondern sie mit völliger Freiheit austeilt, so pflegt er sie eben doch für gewöhnlich nicht zu geben, wenn die Mitwirkung des Menschen fehlt (disp. 9 n. 7).

Mit Hilfe dieser so entstandenen Gnaden kann der Mensch alle die zum Heile nötigen Akte setzen, die alle, soweit sie verdienstlich sein sollen, auch frei sein müssen.

Die zuvorkommenden Gnaden sind zwar nach Molina vitale Akte des Menschen und üben auch als solche ihren Einfluß auf die Entschei-

derung des Willens aus, aber Gnaden sind sie nur durch den Einfluß Gottes, ohne den sie nicht übernatürlich sein würden. Dieser Einfluß Gottes ist aber anderer Art als seine allgemeine Mitwirkung mit den natürlichen Handlungen der Geschöpfe. Von diesem unterscheidet sich die Gnade in zweifacher Hinsicht. Die allgemeine Mitwirkung, der *concursum Dei generalis*, ist keine Einwirkung Gottes auf die Vermögen des Menschen, sondern zugleich mit diesen auf ihre Akte. Die zuvorkommende Gnade hingegen wirkt auf die Vermögen des Verstandes und Willens. Durch diese Einwirkung macht Gott sie fähig, zugleich mit dem Prinzip der übernatürlichen Akte, das sie empfangen haben, weitere übernatürliche Akte zu setzen. Der zweite Unterschied zwischen dem *concursum generalis* und der zuvorkommenden Gnade, der sich aus dem ersten ergibt, besteht darin, daß der *concursum generalis* weder der Zeit noch der Natur nach dem Einfluß des freien Willens vorausgeht, sondern gleichzeitig mit ihm den Akt des Willens hervorbringt, wogegen die zuvorkommende Gnade wenigstens der Natur nach dem Einfluß des freien Willens vorausgeht; damit hängt zusammen, daß ihre Wirkung vereitelt werden kann, wenn der Wille nicht mit ihr zusammen den Akt setzen will, zu dem er durch sie befähigt und angeregt wird (disp. 41 n. 2).

Wird aber die zuvorkommende Gnade durch die Mitwirkung des Willens zur mitwirkenden, aus der *gratia praeueniens* zu der *gratia cooperans* oder *adiuvans*, so sind deren Einfluß sowie der Einfluß des Willens und der Einfluß des *concursum generalis* durchaus gleichzeitig (disp. 41 n. 2).

In denen, die schon die *Habitus* der theologischen Tugenden haben, haben diese *Habitus* sowohl den Charakter der zuvorkommenden als auch der mitwirkenden Gnade (disp. 41 n. 7; App. n. 56).

Aus dem Gesagten ergibt sich schon zum Teil, welches nach Molina die Wirkungsweise der Gnade ist, die wir aber noch genauer zu betrachten haben.

Wie immer diese Wirkungsweise zu erklären ist, sie muß so erklärt werden, daß die Freiheit des menschlichen Willens dadurch nicht beeinträchtigt wird. Die Freiheit des Willens auch der Gnade gegenüber folgt aus dem, was das Konzil von Trient in der sess. 6 can. 4, wie auch im cap. 5 und 14 und can. 5 und 7 der gleichen Sitzung lehrt. Darüber kann unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit sein. Das gleiche folgt aus der Heiligen Schrift, die die Sünder zum Glauben und zur Buße einlädt und die, die nicht folgen, tadelt und zurechtweist. So Zach 1, 3; Joel 2, 12; Ez 18, 31; Ps 94, 8; Mt 11, 28 29; Prov 1, 24—26. Die Freiheit des Handelns gegenüber der Gnade ermöglicht es dem Menschen, nach Erlangung der Gnade der Rechtferti-

gung mit Hilfe der übernatürlichen Habitus und anderer Gnadenhilfen verdienstliche Werke zu verrichten, durch die die Gnade und die Glorie vermehrt werden. Nicht minder kann der Mensch kraft dieser Freiheit entweder mit Hilfe der Gnade in dem Gnadenstand beharren oder ihn durch eine schwere Sünde verlieren. Auch das folgt aus dem Trid. sess. 6 cap. 10 bis zum Schluß und ließe sich durch viele Schriftzeugnisse beweisen. Auch die can. 5 6 20 22 23 26 32 der sess. 6 des Tridentinums sprechen dafür (disp. 15 n. 14).

Weil der Wille gegenüber der Gnade frei bleibt, so kann diese keinen solchen Einfluß auf ihn ausüben, daß er dadurch schon vor seiner freien Entscheidung zu einer bestimmten Handlung bestimmt wird.

Deshalb hat Molina die *gratia ex se efficax* immer abgelehnt. Da man sich darunter verschiedenes vorstellen kann, so haben wir zunächst darzulegen, in welchem Sinne Molina sie versteht.

Nach Molina lehren die Verteidiger der *gratia ex se efficax* folgendes (disp. 40 n. 14 ff.)⁴. Zur Rechtfertigung des Sünders ist eine doppelte Gnade nötig, die *gratia praeueniens* und die *gratia coadiuvans*. Die Wirkung der *gratia praeueniens* kann von dem Willen vereitelt werden, und von ihr allein gelten die Definitionen des Konzils von Trient, daß der Mensch der Gnade gegenüber frei bleibt. Die *gratia coadiuvans* hingegen ist *ex se efficax* und nicht erst durch die Zustimmung des Willens. Sie wirkt vielmehr derart auf den Willen ein, daß es unmöglich ist, daß dieser nicht die Akte vollzieht, zu denen er durch die *gratia ex se efficax* bewegt wird. Ebenso hängt die Intensität der übernatürlichen Akte nur von dem Einfluß dieser Gnade ab. Wie es nicht möglich ist, daß der Wille den Akt nicht setze, zu dem er durch diese Gnade bewegt wird, ebenso unmöglich ist es, daß er ohne eine solche Gnade einen übernatürlichen Akt vollziehe; auch dann ist dies unmöglich, wenn er durch die *gratia praeueniens* zu einem solchen Akte bewegt wird (disp. 40 n. 17).

Als Gründe der Verteidiger dieser Ansicht führt Molina folgende an (disp. 40 n. 15 s.). Nur bei der Annahme einer solchen *gratia ex se efficax* sei es wahr, was Paulus 1 Kor 4, 7 sagt: „*Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?*“ Denn wenn es von der Zustimmung dessen, der gerechtfertigt wird, abhängt, ob die Gnade, die ihm gegeben wird, wirksam ist oder nicht, so gibt es in der Rechtfertigung etwas von dem freien Willen Abhängendes, durch das der, der gerechtfertigt wird, sich von dem, der nicht gerechtfertigt wird, unterscheidet, nämlich jene Zustimmung und Mitwirkung unseres Willens. Das wird nur vermieden, wenn die Gnade so aus sich wirksam ist, daß der Wille

⁴ Vgl. auch disp. 53 m. 1 n. 2; q. 23 art 4 et 5 m. 6 n. 6 ss. 11 ss.

ohne sie sich nicht entscheiden, unter ihrer Einwirkung aber sich nicht nicht entscheiden kann. Im andern Falle könnte von zweien, die unter gleichen Umständen die gleiche Gnade bekommen, der eine sich bekehren, der andere nicht, so daß die Bekehrung des einen von der Entscheidung seines Willens, nicht aber von der Gnade abhängen würde. Ebenso würde folgen, daß der Anfang unseres Heiles von uns und nicht von Gott sei, wenigstens in bezug auf jenen Einfluß des Willens, durch den die Gnade wirksam wird (disp. 40 n. 15 s).

Molina läßt die Berufung auf 1 Kor 4, 7 (*Quis te discernit etc.*) und Eph 2, 10 (*ipsius factura sumus etc.*) nicht gelten. Auch wenn von zweien, die die gleiche Gnade empfangen, der eine zustimmt, der andere nicht, so ist es nicht der, der zustimmt, allein, der sich von dem andern unterscheidet. Der Akt, durch den er der Gnade zustimmt, ist eben der Akt, zu dessen Vollziehung ihm die Gnade gegeben wird und in dem es nichts gibt, das dem Menschen allein zukäme. Es ist nicht nötig, daß diesem Akte ein anderer vorausgehe, durch den sich der Wille zur Setzung des Aktes entscheidet. Unsere Zustimmung zu der Gnade ist nichts anderes als die übernatürliche Handlung, zu der die Gnade anregt und die zugleich von Gott und von uns vollzogen wird (disp. 40 n. 12). Aber unsere Zustimmung ist sie nicht, insofern sie von Gott, sondern insofern sie von uns gesetzt wird. Wenn zwei das gleiche Schiff ziehen, so ist dessen Bewegung ganz von dem einen und ganz von dem andern; aber sie ist der Einfluß des einen oder des andern, insofern sie gerade von ihm ist. Wenn also die übernatürliche Handlung betrachtet wird, insofern sie unsere Zustimmung und unsere Mitwirkung ist oder von uns abhängt, so gibt es zwar deswegen nichts, das allein von uns und nicht auch von Gott wäre, aber daß die Handlung überhaupt gesetzt wird, hängt in der Weise von uns ab, daß wir es sind, die darüber entscheiden. Auf den Einwand der Gegner, daß es dann also doch etwas gebe, nämlich diese Entscheidung, die bloß von uns und nicht von Gott oder in erster Linie von ihm abhängt, erwidert Molina, wenn man unter dem Etwas eine Handlung oder eine Realität verstehe, so ist zu leugnen, daß es so etwas gibt. Die Entscheidung des freien Willens, durch die er der Gnade zustimmt, ist nichts anderes als die übernatürliche Handlung, die er mit Hilfe dieser Gnade vollzieht. Diese Handlung ist aber ihrem ganzen Sein nach (*totalitate effectus*) auch von Gott abhängig. Da die Entscheidung des freien Willens nichts ist, das real davon verschieden wäre, so kann man also auch nicht sagen, es gebe etwas, das bloß von dem Menschen und nicht auch von Gott abhängig wäre, auch wenn die Entscheidung des Willens von ihm allein ist. Die Entscheidung des freien Willens, insofern sie eben seine Entscheidung ist, ist bloß seine Entscheidung und nicht die Entscheidung Gottes, aber der Akt, durch den sich der Mensch entscheidet, ist

auch von Gott. Wäre jede Entscheidung als Entscheidung von Gott, so wäre Gott auch der Urheber der sündhaften Handlungen des Menschen (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 14 18). Aber trotzdem ist auch die Entscheidung des Willens in verschiedener Weise auf Gott zurückzuführen. Zunächst ist es Gott, der uns den freien Willen gegeben hat, durch den wir uns mit Freiheit für oder gegen eine Handlung entscheiden können. Sodann ist unsere Entscheidung auf Gott zurückzuführen, insofern er uns durch die zuvorkommende Gnade dazu anregt und uns so auf alle Fälle die Entscheidung leichter macht. Ohne jeden Einfluß Gottes wäre die Handlung, durch die wir uns entscheiden, und damit auch unsere Entscheidung überhaupt nicht da. Immer aber hängt es von unserem freien Willen ab, ob eine freie Handlung vollzogen wird oder nicht. Es ist klar, daß sich der Mensch durch seinen Willen, der ein natürliches Vermögen des Menschen ist, entscheidet. Wenn aber diese Entscheidung des Willens so verstanden wird, daß sie ohne die Gnadenhilfe Gottes, die durch die zuvorkommende Gnade gegeben wird, zustande komme, so ist das eine gänzlich verkehrte Auffassung. Da es sich um die Zustimmung zu einer Gnade handelt, so geht auf alle Fälle die Gnade und damit auch ihr Einfluß auf den Willen der Zustimmung des Willens voraus, und wenn der Wille der Gnade zustimmt, so wirkt die Gnade, nunmehr als *gratia cooperans*, auch zu der Vollziehung dieser Entscheidung mit.

Es ist deshalb auch hauptsächlich Gott und nicht der Mensch, der den Gerechtfertigten von dem nicht Gerechtfertigten unterscheidet, aber so, daß der Wille dessen, der gerechtfertigt wird, dabei mitwirkt. Der Mensch, der gerechtfertigt wird, hat also nichts, das er nicht von Gott empfangen hätte und dessen er sich rühmen könnte, als wenn er es nicht empfangen hätte. Trotzdem stimmt er der Gnade in der Weise zu, daß er ihr auch nicht zustimmen oder sie, wie das Tridentinum sagt, wegwerfen oder von ihr abweichen könnte (disp. 40 n. 26; q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 14 18).

Der Hauptgrund Molinas gegen die *gratia ex se efficax* ist die durch das Konzil von Trient definierte Freiheit des Willens. Das Konzil lehrt, die Wirksamkeit der Gnade, die den Erwachsenen zu den Akten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue als zu ihrer Vorbereitung auf die Rechtfertigung gegeben werde, hänge von der freien Zustimmung derer ab, die gerechtfertigt werden sollen. Deren Bekehrung ist nicht nur spontan, sondern im eigentlichen Sinne frei, in dem Sinne, daß sie nach Maßgabe ihrer Freiheit in dem gleichen Augenblick, in dem sie sich durch Glaube, Hoffnung, Reue und Liebe zu Gott bekehren, sich auch nicht bekehren könnten. Molina macht darauf aufmerksam, daß das Konzil mit der genannten Definition die Irrlehre

Luthers und seiner Anhänger, daß die Freiheit des Willens nur ein Titel ohne Inhalt sei, verurteilen und zugleich darlegen wollte, welche Freiheit wir in bezug auf die Rechtfertigung haben. Dafür wäre aber diese Definition ganz unzureichend, wenn sie sich nach Ansicht der Gegner nur auf die zuvorkommende und für die Rechtfertigung nicht hinreichende Gnade bezöge und außer dieser Gnade noch eine andere Gnade erfordert würde, ohne die die Bekehrung nicht möglich wäre und bei deren Vorhandensein es nicht in der Macht unseres Willens läge, daß wir uns nicht bekehren. Dann wäre immer noch unsere Freiheit nur ein Titel ohne Inhalt, da es dann nicht von unserem Willen, sondern von der durch sich selbst wirksamen Gnade abhinge, ob wir uns bekehren oder nicht bekehren. Auch ist zu beachten, daß das Konzil, nachdem es im can. 3 definiert hat, daß wir ohne die zuvorkommende Inspiration und Hilfe des Heiligen Geistes die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue und Liebe nicht erwecken können, wie es zum Heile erfordert wird, in dem gleich folgenden can. 4 gegen die Lutheraner die Freiheit des Willens definiert, die wir zur Vollziehung jener Akte haben, obschon sie von der Erleuchtung und Hilfe des Heiligen Geistes abhängen. Deshalb muß gesagt werden, daß in dieser Entscheidung von der Freiheit die Rede ist, die wir in bezug auf die zur Rechtfertigung nötigen Akte haben und nicht in bezug auf etwas, das ihnen vorausgeht und nicht hinreicht, um sie setzen zu können (disp. 40 n. 17).

Nach der Ansicht der Verteidiger des *auxilium ex se efficax* kann sich der Mensch ohne dieses *auxilium* nicht bekehren. Es hängt aber nicht von dem Menschen ab, ob er dieses *auxilium* empfängt oder nicht empfängt. Mit dem *auxilium* kann er sich nicht nicht bekehren. Der Mensch ist also in seiner Bekehrung durchaus nicht frei (disp. 40 n. 23—25).

Wenn die Gegner sagen, der Sünder könne sich bloß in *sensu composito* nicht bekehren, wohl aber in *sensu diviso*, und das genüge, damit man sagen könne, er bekehre sich frei, so heißt das nach Molina, er könne sich nicht bekehren, wenn ihm das *auxilium efficax* nicht gegeben wird. Dann aber ist es ihm unmöglich, sich zu bekehren. Das wäre also keine Freiheit im Sünder, sondern eine Freiheit in Gott, der das *auxilium efficax* geben oder nicht geben kann (disp. 40 n. 24).

Die Unterscheidung des *sensus compositus* und *divisus* kann nur dann erklären, daß die Freiheit des Willens gewahrt bleibt, wenn es von dem freien Willen abhängt, ob der *sensus compositus* vorliegt oder nicht vorliegt. Wenn z. B. Gott voraussieht, daß Petrus in einem gegebenen Moment den Herrn verleugnen wird, so ist es in *sensu composito*, d. h. unter der Voraussetzung dieser Voraussicht, unmöglich, daß Petrus den Herrn nicht verleugne, weil die Voraussicht des Aktes

des Petrus dessen Akt als vollzogen voraussetzt. Trotzdem behält Petrus, solange er den Herrn nicht verleugnet, die Möglichkeit, ihn nicht zu verleugnen. Diese Möglichkeit wird auch nicht von außen her aufgehoben, sondern nur dadurch, daß Petrus den Herrn verleugnet. Aber auch dann noch, wenn er den Herrn verleugnet, tut er es so, daß er ihn auch nicht verleugnen könnte. Gott aber sieht das voraus, was Petrus wirklich tun wird. Nicht deswegen wird Petrus sündigen, weil Gott seine Sünde voraussieht, sondern Gott sieht sie voraus, weil Petrus tatsächlich sündigen wird. Daß Petrus bei der Voraussicht Gottes, daß er sündigen wird, nicht nicht sündigen kann, kommt bloß daher, daß er wirklich sündigen wird und dann nicht zu gleicher Zeit nicht sündigen kann. Er brauchte aber nicht zu sündigen. Sündigt er aber, und zwar frei, so sieht Gott diese Sünde voraus, und so ist es dann auch wegen der Voraussicht Gottes, d. h. wegen der vorausgesehenen Sünde des Petrus, unmöglich, daß Petrus nicht sündigt, aber nur deswegen, weil Petrus, wenn er sündigt, zu gleicher Zeit nicht sündigen kann.

Eine andere Schwierigkeit gegen das *auxilium ex se efficax* ergibt sich aus der *gratia sufficiens, sed inefficax*. Wenn dieses *auxilium* wirklich seinen Namen verdient, also hinreicht, daß der Mensch ohne eine andere Gnadenhilfe und göttliche Anregung dem Rufe Gottes folge, zu seinem Heile mitwirke und in der Gnade beharre, so kann er es ohne eine andere Gnade zu einem *auxilium efficax* machen. Kann er das nicht, so wird das *auxilium* zu Unrecht *sufficiens* genannt. Auch könnte es dann dem Menschen in keiner Weise zur Schuld angerechnet werden, wenn er einem solchen *auxilium* nicht zustimmt, da er das ja ohne ein anderes *auxilium*, das *auxilium ex se efficax*, nicht zu tun vermag (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 8).

Die Erklärung der Gnadenwirksamkeit, die Molina der Theorie der *gratia ex se efficax* entgegenstellt, ist diese. Die Einwirkung der zuvorkommenden Gnade auf den Willen besteht zunächst darin, daß sie ihn zum Handeln anregt, anlockt, einlädt oder wie man sonst die moralische Wirksamkeit nennen will, die auch die natürlich guten und schlechten Gedanken und die Regungen des Willens auf den Willen ausüben. Diesen Regungen gegenüber bleibt der Wille, solange der Gebrauch der Vernunft nicht gestört ist, frei. Er kann ihnen nachgeben, er kann ihnen aber auch widerstehen. Gibt er den guten Anregungen nach, so entfaltet die zuvorkommende Gnade — nunmehr als *gratia cooperans, concomitans* oder *coadiuvans* — eine neue, von der vorhergehenden real verschiedene Wirksamkeit. Sie wirkt aber nicht wiederum auf den Willen ein, sondern bringt gleichzeitig mit dem Willen den Akt des Willens hervor. Durch diese Mitwirkung wird die

zuvorkommende Gnade zur mitwirkenden. Der Akt, den der Wille auf die Anregung der zuvorkommenden Gnade hin vollzieht, wird nun nicht bloß von dem Willen vollzogen, sondern auch von der Gnade oder von Gott, der durch die Gnade als sein Werkzeug zugleich mit dem Willen dessen Akt hervorbringt. Diese neue Wirksamkeit der Gnade ist von der zuvorkommenden Gnade real verschieden, ist anderer Art und dient auch einem andern Zweck. Die zuvorkommende Gnade geht, wie ihr Name besagt, dem freien Willensentschluß voraus, die mitwirkende ist mit ihm gleichzeitig. Jene wirkt auf das Vermögen des Willens ein, diese auf den Akt des Willens. Jener gegenüber bleibt der Mensch frei, auf sie einzugehen oder sie abzulehnen; dieser gegenüber von einer Freiheit zu reden hat keinen Sinn, da der Akt, der durch ihre Mitwirkung gesetzt wird, nicht zugleich nicht gesetzt werden kann. Aber wenn auch die zuvorkommende Gnade den Willen nicht so zum Handeln bestimmt, daß er diesem Handeln nicht ausweichen kann, so handelt er doch, wenn er der Anregung der Gnade nachgibt, unter dem Einfluß der Gnade. Dieser Einfluß kann unter Umständen so notwendig sein, daß sich der Mensch ohne ihn nicht zum Handeln entschließen würde. Gott kann auch dadurch, daß er die Gnade vermehrt oder eine andere gibt, bewirken, daß der Mensch etwas will, was er mit einer andern Gnade nicht wollen würde, ob schon er es könnte. Und so kann eine bestimmte Gnadenhilfe Gottes im Vergleich zum Willen, wie er in einer bestimmten Lage ist, wirksam sein, eine andere nicht, insofern die eine den Willen zur Zustimmung bewegt, die andere aber nicht. Aber solange der Wille mit Freiheit handeln kann, kann er jede Gnadenhilfe dadurch unwirksam machen, daß er sie ablehnt und nicht auf ihre Anregung eingeht, und ebenso kann er eine Gnade dadurch zu einer wirksamen machen, daß er ihr zustimmt und mit ihr mitwirkt (q. 23 art. 4 5 disp. 1 m. 6 n. 10).

Wenn Molina sagt, der Wille mache die Gnade zu einer wirksamen, so heißt das nicht, der Wille teile der Gnade irgendeine Wirkkraft mit, durch die sie auf den Willen einwirken kann. Was man unter einer wirksamen Gnade verstehen soll, ist offenbar zunächst eine Sache der Definition. Molina versteht unter einer wirksamen Gnade die, die tatsächlich den Willensakt, zu dem sie gegeben wird, herbeiführt. Tut sie das nicht, so ist sie unwirksam. Aber auch die Gnade, die tatsächlich unwirksam bleibt, hätte wirksam werden können, wenn der Wille es gewollt hätte, und die wirksame Gnade hätte unwirksam bleiben können, wenn der Wille auf ihre Anregung nicht eingegangen wäre. Es können sowohl die wirksame als auch die unwirksame Gnade hinreichende Gnaden sein, d. h. genügen, um den Willen zum Handeln zu bewegen und mit dem Willen einen übernatürlichen Akt zu setzen. Und jede hinreichende Gnade kann entweder wirksam werden oder

unwirksam bleiben. Der *gratia efficax* steht also nicht die *gratia sufficiens* gegenüber, sondern die *gratia inefficax* und der *gratia sufficiens* entspricht nicht die *gratia efficax*, sondern sie ist einzuteilen in die *gratia sufficiens et efficax* und in die *gratia sufficiens et inefficax*.

Wenn auch die Entscheidung des Willens der Gnade keinerlei Wirkkraft verleiht, so ist sie doch absolut notwendig, damit die Gnade die ihr eigentümliche Wirksamkeit ausüben kann. Die freie Entscheidung des Willens ist also für die Wirksamkeit der Gnade eine zwar notwendige Bedingung, aber immerhin nur eine Bedingung (App. n. 57; q. 23 art. 4 5 disp. 1 m. 6 n. 17; disp. 40 n. 12).

Die Wirksamkeit der Beistandsgnade denkt sich Molina nach Analogie der Wirksamkeit der übernatürlichen Tugendhabitus. Es wurde schon gesagt, daß auch die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nach Molina nicht ausschließlich Wirkprinzipien sind, durch die die ihnen entsprechenden Akte übernatürlich werden, sondern daß ihnen nach der Art der natürlichen Habitus auch eine anregende Wirksamkeit zukommt, indem sie ihre Vermögen zu den entsprechenden Akten disponieren. Insofern gehören auch diese Habitus unter die zuvorkommenden Gnaden. Sie stimmen auch insofern mit diesen Gnaden überein, als auch sie nur wirksam werden, wenn die Vermögen, deren Habitus sie sind, in Tätigkeit treten.

Die zuvorkommende Gnade regt nicht bloß zum Handeln an, sondern macht auch als *gratia concomitans* den Akt des Willens übernatürlich. In dieser Weise könnten auch die Akte des Sünders, der der übernatürlichen Habitus noch entbehrt, übernatürlich werden. Die Ansicht derer, die glauben, sie würden übernatürlich durch den Einfluß der Habitus, die auf die Akte hin verliehen werden, lehnt Molina als unmöglich ab. Dagegen gibt es nach ihm noch eine dritte Möglichkeit, wie ein Akt übernatürlich werden kann, indem Gott unmittelbar durch seine Mitwirkung ihn übernatürlich macht. Weil aber Gott das, was die geschaffenen Ursachen vollbringen können, nicht durch sich selbst zu tun pflegt, so ist der gewöhnliche Weg, auf dem die Akte des Menschen übernatürlich werden, die Mitwirkung der Habitus oder der *gratia concomitans*. Aber auch in diesen Fällen ist eine Mitwirkung Gottes erfordert, wie sie zu allen Handlungen der Geschöpfe nötig ist. Diese Mitwirkung ist aber verschieden von der, durch die ein Akt übernatürlich werden kann. Ein übernatürlicher Akt kommt also nach Molina durch das Zusammenwirken dreier Ursachen zustande. Von dem Menschen hat er, daß er überhaupt gesetzt wird, frei und ein Akt dieser bestimmten Art, z. B. ein Akt der Reue, ist. Von Gott hängt er ab durch seine allgemeine Mitwirkung und außerdem als übernatürlicher Akt entweder unmittelbar durch eine übernatürliche Mitwirkung Gottes oder mittelbar durch die zuvorkommende und mitwir-

kende Gnade oder durch einen übernatürlichen Habitus. Wem es scheint, daß Molina die Gnade und die Habitus wie auch den Willen etwas zu sehr hypostasiert, kann auch sagen, daß der Mensch mit seinen durch die Gnade oder die Habitus in die übernatürliche Ordnung erhobenen Fähigkeiten die übernatürlichen Akte hervorbringt. Sieht jemand die Art und Weise, wie nach Molina die Akte des Sünders durch die zuvorkommende und mitwirkende Gnade übernatürlich werden, als unwahrscheinlich an, so kann er sich ohne wesentliche Änderung des Systems Molinas die Sache auch anders zurechtlegen. Es wurde schon gesagt, daß Molina sich die Wirkungsweise der Habitus in ähnlicher Weise vorstellt wie die der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade. Man kann also annehmen, daß die Akte des Sünders dadurch übernatürlich werden, daß Verstand und Wille durch eine vorübergehende Modifikation zu übernatürlichen Akten befähigt werden. Der Unterschied einer solchen Modifikation von den Habitus wäre der, daß diese bleibende Qualitäten, jene aber nur vorübergehende sind, die nach Setzung der Akte wieder verschwinden, wenn sie nicht in die bleibenden Qualitäten oder Habitus übergehen.

Es kann nicht überraschen, daß die Art und Weise, wie Molina die Wirksamkeit der Gnade erklärt hatte, bei den Anhängern der *gratia ex se efficax* auf starken Widerspruch stieß. Sie haben es an Angriffen auf die Lehre Molinas nicht fehlen lassen. Aber Molina hat deswegen seine Ansicht nicht zu ändern brauchen. Die Kontroverse heftete sich zum großen Teil an die Frage, ob von zweien, die unter den gleichen Umständen die gleiche Gnade empfangen, der eine ihr zustimmen, der andere sie ablehnen könne. Natürlich mußten die Anhänger der *gratia ex se efficax* die Frage verneinen. Molina dagegen, der das Tridentinum auf seiner Seite wußte, bejahte sie. Die Gnade aber, die als gleich vorausgesetzt wird, ist die zuvorkommende Gnade, nicht die mitwirkende. Nach dem Tridentinum kann der Mensch der Gnade, die ihm gegeben wird, zustimmen oder auch nicht zustimmen. Bekommen also zwei die gleiche Gnade, so kann jeder der ihm verliehenen Gnade zustimmen oder sie ablehnen (*dissentire, abicere*). Der Umstand aber, daß einer der beiden der Gnade zustimmt, kann offenbar kein Grund sein, daß nun auch der andere die Möglichkeit verliert, der Gnade nicht zuzustimmen. Stimmt der zweite der Gnade nicht zu, so hatte er ohne Zweifel keine *gratia ex se efficax*. Und da der erste, der der Gnade zustimmt, nach der Voraussetzung die gleiche Gnade hatte, so hatte auch er keine *gratia ex se efficax*. Vielmehr wurde die Gnade, die er empfangen hatte, dadurch *efficax*, daß er ihr zustimmte, wogegen der andere die ihm verliehene Gnade dadurch unwirksam machte, daß er ihr nicht zustimmte, obschon an seiner Gnade nichts fehlte, daß er ihr hätte zustimmen können.

Die Kontroverse im einzelnen darzustellen, würde hier zu weit führen. Wir geben deswegen nur noch die hauptsächlichsten Stellen an, an denen Molina die Frage behandelt: q. 14 art. 13 disp. 12; disp. 40 n. 27; q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 10 n. 16; m. 12 n. 15; disp. 4 n. 12; App. n. 57—60; Resp. ad Zumel n. 5; Ep. ad Ignotum n. 2. Eine Stelle sei aber wörtlich zitiert. Es handelt sich um die disp. 40. Diese Disputatio findet sich auch schon in der ersten Auflage der „Concordia“, wo sie die disp. 38 ist. Sie ist aber erst nach der Vollendung der ganzen „Concordia“ hinzugefügt (vgl. disp. 40 n. 1). In dieser Disputatio heißt es n. 27: „Quare, si in summo rigore sit loquendum, quando in duobus adultis dantur aequalia auxilia gratiae praevientis, neque absolute est affirmandum cum aequalibus auxiliis unum illorum converti et alterum non converti, nisi addatur et dicatur: gratiae praevientis; etenim quando unus illorum pro sua libertate convertitur, iam auxilium gratiae praevientis ipsi collatum habet in eo novum influxum gratiae cooperantis cum ipsius arbitrio quem non habet in alio; neque item affirmandum est existentibus in duobus adultis aequalibus auxiliis gratiae praevientis unum eorum pro *sola* sua libertate converti et alterum non, quoniam, licet conversio illa a libertate pendeat fiatque ab arbitrio pro sua libertate, non tamen fit pro *sola* sua libertate, sed cooperante simul auxilio gratiae praevientis per influxum a quo sortitur rationem gratiae cooperantis, quamvis, cum hic praesto sit gratiamque praevientem dependenter a cooperatione arbitrii comitetur, solum exigatur cooperatio libera arbitrii nostri.“

Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur

Von Ludwig Hödl, München

Die historische Forschung hat auctoritas und ratio als treibende Kräfte der scholastischen Methode erkannt. Die Lehre der Väter *und* deren Verständnis durch die Theologen bestimmen den tiefverborgenen Gang der scholastischen Theologie. Der Sinngehalt der überlieferten Lehre erschließt sich aber nur dem fragenden und forschenden Geist. Die ratio drängt zur quaestio. Diese gehört zum Wesen der scholastischen Methode. In der Gemeinschaft von Schülern und Lehrern hat