

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Systematik in den Quaestiones Disputatae des Hl. Thomas von Aquin
Autor: Portmann, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761953>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.01.2026

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

lehrt der Herr Autor, ist zusammengesetzt aus der Form und dem partizipierten Sein.“ Das heißt mit andern Worten: der Engel ist zusammengesetzt aus dem Akte, dem partizipierten Sein und der Wesenheit, wie sie früher war. Allein das, was sie früher war, möglich, ideal, ist sie jetzt nicht mehr. Wie können wir demnach im existierenden Engel Potenz und partizipiertes Sein annehmen, wenn die subjektive Potenz verworfen wird? Jede Zusammensetzung erweist sich dann als unmöglich. Auch der Unterschied zwischen der möglichen Wesenheit, in der objektiven Potenz nämlich, und dem partizipierten Sein hat den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz zu seiner notwendigen Voraussetzung. Nur weil diese beiden real unterschieden sind, war die Wesenheit früher objektiv möglich. Sind sie nicht real unterschieden, so ist die Wesenheit jederzeit notwendig.

Das Sein der Kreatur ist also dadurch beschränkt, daß es in der realen Wesenheit, als ihrem entsprechenden Subjekte, aufgenommen worden ist. Dieses ist der formelle und innere Grund, und nach diesem richtet sich dann der äußere und wirksame.

Die eingehende Prüfung der Beweise des englischen Meisters zeigt uns demnach, daß die Lehre, welche S. Thomas verteidigt, nicht bloß nicht evident falsch, sondern daß sie überhaupt nicht falsch, vielmehr durchaus begründet und richtig ist.



DIE SYSTEMATIK IN DEN QUAESTIONES DISPUTATAE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Kanonikus Professor A. PORTMANN.



Die Quaestiones disputatae¹ oder könnte man deutsch sagen „die gelehrten Untersuchungen“ galten von jeher als das gelehrteste spekulative Werk des hl. Thomas. Sie enthalten

¹ In den alten Ausgaben gewöhnlich ohne Opuszahl, meist nach den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus eingefügt, oft auch einzeln ediert.

die Abhandlungen: de potentia, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de unione Verbi incarnati, de virtutibus und de veritate.¹ Der Form nach sind sie gehalten wie die Kommentare zu den Sentenzen und die Quaestiones der Summa theol., nämlich nach der wesentlich aristotel. Methode vorgehend: durch die difficultates zu dem Autoritätsbeweis, rationellen Beweis im corpus articuli und der responsio ad singula; aber nun das alles viel weitläufiger und einläßlicher, oft mit zehn, zwanzig Einwänden, deren vorläufiger Erledigung und Aufbringung neuer Schwierigkeiten, mit viel zahlreichern Autoritätstexten und principiellen Erörterungen, die zu Abhandlungen, oft auch mit reichem dogmen- und philosophiegeschichtlichem Material anwachsen; so daß man begreift, wie im Unterschied dazu Thomas in der Einleitung zur Summa theol. sagen kann, daß er da nur schreibe ad eruditionem incipientium mit Vermeidung der multiplicatio quaestionum, breviter ac dilucide. Danach erscheinen die Quaestiones disputatae als gelehrte Detailuntersuchungen über einzelne Fragen der Philosophie und spekulativen Theologie für Fachgelehrte und nicht pro incipientibus geschrieben, die als solche wesentlich auch beigezogen werden müssen als erklärende weitläufigere Parallelstellen zu den kürzern Ausführungen in der Summa. Deshalb erachtet man dieselben auch gemeiniglich als Einzelabhandlungen über die verschiedensten Gegenstände, ohne weitem innern logischen oder systematischen Zusammenhang, und in dieser Meinung ging anfänglich auch der Verfasser vorliegender Arbeit an deren kursorische Lesung. Bald aber drängte sich ihm die Idee auf, es liege doch diesen verschiedenen Untersuchungen eine logische Einheit, ein innerer Zusammenhang, eine Art System zu Grunde. Es sprechen dafür zum vorneherein einige Wahrscheinlichkeitsgründe.

I. Wahrscheinlichkeitsgründe. Betrachtet man nämlich zunächst nur ganz oberflächlich die Titel der verschiedenen Quaestiones, so fällt sogleich auf, daß der Abhandlung de veritate, welche eine Erkenntnislehre im großen ist, die ganze Erkenntnisweise Gottes und der Kreaturen betrachtend, die andere Abhandlung de potentia entspricht, welche im Unterschied zu der Erkenntnis, von der göttlichen Macht handelt, der innergöttlichen in der Zeugung des Logos, und der auf die Kreaturen bezogenen in der göttlichen Wertschöpfung, Erhaltung und Wunderwirksamkeit. Nun möchte man nur noch vermuten, ob denn nicht der Untersuchung de veritate oder de vero auch

¹ So die Reihenfolge in der edit. Vives; andere anders.

eine solche *de bono* entspreche, so daß dann, von der Trinität ausgehend, über Macht, Weisheit und Güte abgehandelt wäre. In der That beginnt von qu. 21 der Untersuchung *de veritate* an ein ganz neuer Gegenstand, der nicht mehr unter diesen Titel paßt, nämlich *de bono* und zwar ähnlich wie *de veritate* vorgehend: *de bono in communi* und dann über die Güte und das Wollen in Gott, *de voluntate Dei* und hierauf absteigend über die Güte und Willensthätigkeit im Kreatürlichen *de libero arbitrio*, *de passionibus* etc. Bedenkt man nun, was sich noch zeigen wird, daß die jetzigen Titel erst später hinzugekommen sind, so müßte hier cp. 21 offenbar ein neuer Titel stehen, nämlich *de bono* oder *de voluntate* und dann hätte man so vorläufig drei Abhandlungen, die zusammen ein Ganzes, ein System zu bilden scheinen: *de potentia*, *de veritate* und *de voluntate*. — Ähnlich verhält es sich mit der Untersuchung *de malo* und *de virtutibus*. Obwohl nämlich dieselben in den gewöhnlichen Ausgaben sehr auseinander stehen, nämlich die erstere an zweiter, letztere an fünfter Stelle, so gehören sie doch innerlich zusammen. Denn beide gehen ganz gleich vor: die eine handelt zuerst ab *de virtutibus in communi* und dann über die einzelnen Tugenden; die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden; und ähnlich die andere zuerst *de malo in communi* und dann über das Böse im einzelnen: die sieben Hauptsünden. So scheinen auch diese zwei Abhandlungen zusammen ein Ganzes zu bilden, wenn sie auch nicht beieinander stehen, da ja so wie so, wie bereits angedeutet wurde, die Aufeinanderfolge dieser Werke in den verschiedenen Ausgaben eine sehr verschiedene ist. — Schwieriger freilich dürfte ein Zusammenhang zwischen den drei andern Werken: *de spiritualibus creaturis*, *de anima* und *de unione verbi incarnati* zu finden sein, doch wird sich zeigen, daß wie ein roter Faden durch sie Ein Grundgedanke sich hindurchzieht: der von der unio, von irgend einer Vereinigung, sei es der hypostatischen oder formalen oder logischen. Und so glaubte der Verfasser durch diese vorläufige Betrachtung der Titel, der Anordnung der Materien, einem großen einheitlichen System auf der Spur zu sein, einem genialen höhern Gedanken, von dem aus eine Unzahl von verschiedenen Wahrheiten in absteigender Reihe betrachtet würden.

Es schien ihm das noch mehr zur Wahrscheinlichkeit sich zu erheben, wenn er die *indoles*, die ganze Geistesrichtung des großen heiligen Lehrers in Betracht zog. Es ist vielleicht nie, in der ganzen Geschichte der Philosophie seit Aristoteles, ein einheitlicherer Denker, ein größerer Systematiker aufgetreten,

als der hl. Thomas. Von höchsten allgemeinen Principien aus leitet er gewöhnlich eine ganze Reihe von Wahrheiten ab (man vgl. z. B. nur, wie er aus dem Einen Gedanken *Deus actus purus* die ganze Gotteslehre deduziert). Ein Axiom durchzieht als Kerngedanke einen ganzen Traktat z. B. *quod inferiora reguntur per superiora* die gewaltige Abhandlung *de gubernatione mundi*. Monumentale Systeme, die nicht ihresgleichen haben, sind die zwei Summen und das einheitlich geschlossene, fast wie ein Rechnungsexempel sich abwickelnde *Compendium theologiae*. Wie sollte nun dieser Riesengeist, der alles von höchsten Gesichtspunkten aus einheitlich betrachtete, nicht auch bei seinen *Quaestiones disputatae* einen einheitlichen Plan gehabt haben, wo schon die äußere Anlage darauf hinzudeuten scheint? Wie, wenn z. B. die drei Traktate: *de potentia*, *de veritate*, *de voluntate* von höchstem Standpunkt, vom trinitarischen Leben Gottes aus, Macht, Weisheit und Liebe zuerst in Gott und dann absteigend in den Kreaturen betrachten wollten? — Aber freilich, dann sollten auch diese Abhandlungen in einer Art geschichtlichen Zusammenhangs verfaßt sein. Die Geschichte und Umstände der Abfassung sollten diese Vermutungen bestätigen. Das thun sie aber wirklich, wenn man die gelehrten *dissertationes criticae*¹ des P. de Rubeis in Betracht zieht.

II. Historische Gründe. — In dem II. cap. der *Dissertatio XI.* über die Autenticität, Integrität etc. der Werke des hl. Thomas handelt der gelehrte Dominikaner: *de tempore et loco* der Abfassung der *Quaestiones disputatae*. Nachdem er gezeigt, daß die zuverlässigsten Nachrichten hierüber herrühren von Ptolomaeus Lucensis, einem Schüler und Reisegefährten des hl. Thomas, kommt er nach dessen Mittheilungen zu folgendem Resultat: 1) Vom Jahre 1256 an (unter dem Pontifikat Alexander IV. 1254—61) als nach Beilegung des Kampfes des Wilhelm de Sancto Amore gegen die Minoriten, wegen Zulassung derselben zur Lehrthätigkeit an Universitäten, Thomas das Doktorat empfangen hatte, las und schrieb er in Paris, wie Lucas sagt: *per biennium de veritate*, nachdem er vorher, noch als *Baccalaureus*, den ersten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden ausgearbeitet hatte. Es macht den Eindruck, als wollte der hl. Lehrer mit diesem großen Werke *de veritate* gleich im Anfang seiner öffentlichen Lehrthätigkeit gleichsam das erkenntnistheoretische Fundament für seine weitem spekulativen Arbeiten legen. — 2) Vom Jahre 1261 an (unter dem

¹ Abgedruckt im I. Bd. der neuen römischen Thomas-Ausgabe.

Pontificat Urban IV. 1261—64) schrieb er dann, nach demselben Ptolomaeus Lucensis in Italien im Auftrag des Papstes: Die Kommentare in quatuor Evangelia, das Officium Corporis Christi, und contra errores Graecorum, und dann fährt er fort: isto autem tempore, tenens studium Romae, quasi totam Philosophiam, sive moralem sive naturalem exposuit et in scriptum seu commentum redegit; sed praecipue ethicam et mathematicam (lege: metaphysicam) quodam singulari et novo modo tradendi. Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis librum „contra Gentiles“ et quaestiones de anima. So finden wir hier ein ferneres Werk der quaestiones disputatae erwähnt; und zwar entstand diese psychologische Untersuchung offenbar im Zusammenhang mit jenen novo et singulari modo gehaltenen philosophischen Vorlesungen in Rom. — Darauf unter Clemens IV. (1265—68) beginnt Thomas die Ausarbeitung der Summa theologia, bald in Rom, bald in Perugia, bald in Viterbo in den Schulen seines Ordens wirkend; schreibt aber daneben, wieder nach den Mitteilungen des Ptolomaeus, und zwar nach dem Jahre 1265 die quaestiones disputatae: de spiritualibus creaturis und de malo et virtutibus. Letztere werden ausdrücklich miteinander erwähnt und erscheinen also als ein zusammengehöriges Ganzes, obwohl sie in den Ausgaben gewöhnlich auseinander liegen. — 3) Vom Jahre 1269—71 ist Thomas wieder in Paris, wo er die Summa theol. fortsetzt, wozu Ptolomaeus weiter bemerkt: hoc etiam tempore (sc. unter dem Pontifikat Gregor X. 1271—76) disputavit quaestiones de Potentia Dei et creaturae, und de Rubeis fügt bei, in Auslegung von ähnlichen Erwähnungen bei Guilelmus de Tocco und Echardus: hinc demum conficitur, tertiam partem Quaestionum (i. e. de potentia) Parisiis elucubrasse Thomam ab anno 1269 cadente ad annum 1271. — Damit ist Ort und Entstehungszeit aller Quaest. disput. erwähnt mit Ausnahme der Abhandlung: de unione Verbi incarnati. De Rubeis bemerkt darüber im I. cap. der genannten Dissert.: daß dieselbe hie und da unter den andern Abhandlungen ohne besondern Titel enthalten gewesen sei und daß sie Echard in der Aufzählung der ältesten Manuskripte ausdrücklich erwähnt und zwar, was wichtig, neben den QQ. de anima, de virtutibus, de unione Verbi incarnati, de spiritualibus creaturis. Danach ist sie also auch höchst wahrscheinlich im Zusammenhang mit diesen in Italien entstanden.

Überblicken wir nun diese geschichtliche Abfolge der Entstehung der einzelnen Quaestiones disput., so ist dieselbe der Annahme einer systematischen Ordnung günstig. Wir haben

danach zwei Gruppen von Werken: diejenigen, die in Paris entstanden, und diejenigen, die in Italien abgefaßt wurden. Nun ist zunächst klar, daß *de malo et virtutibus* zusammen ein Ganzes bilden, wenngleich sie in den Ausgaben weit auseinander liegen, indem die kleinern Werke *de anima etc.* zwischen hineingeschoben sind; denn sie finden sich in den historischen Angaben immer zusammen erwähnt: *de malo et (!) virtutibus* und sind auch gleichzeitig nämlich vom Jahre 1265 an entstanden, abgesehen davon, daß, was hier in der historischen Begründung noch nicht in Betracht kommt, sie auch innerlich zusammengehören. — Loser ist der Zusammenhang bei den kleinern Quaestiones: *de anima*, *de spiritualibus creaturis* und *de unione Verbi incarnati*. Immerhin ist das bemerkenswert, daß sie alle während dem Aufenthalt in Italien entstanden und zwar zuerst *de anima* in Rom, unter Urban IV., dann *de spiritualibus creaturis* in Perugia oder Viterbo unter Clemens IV. und wahrscheinlich zuletzt, weil auch zuletzt erwähnt, ebendort *de unione Verbi incarnati*. So ist wenigstens ein zeitlicher Zusammenhang da, Thomas konnte in Einem Gedankenzug sie abgefaßt haben; und vielleicht daß, was aus innern Gründen sich wahrscheinlich machen lassen wird, je das folgende Werk eine Fortsetzung und höhere Krönung des vorherigen darstellt, *de anima* durch *de spiritual. creat.* und dieses durch *de unione Verbi*. — Am offenbarsten ist der Zusammenhang zwischen den zwei großen Werken: *de veritate* und *de potentia*, wenngleich hier die historische Aufeinanderfolge und die Anordnung in den Ausgaben dagegen zu sprechen scheinen. In letzteren steht nämlich gewöhnlich die Abhandlung *de potentia* an erster, *de veritate* sogar an letzter Stelle. Allein wir haben schon gesehen, daß auf diese Anordnung in den Ausgaben nichts zu geben ist, indem sie wechseln und nicht von Thomas herkommen. Zudem ist zeitlich gerade umgekehrt *de veritate* zuerst, *de potentia* zuletzt entstanden. Aber nun möchte vielleicht gerade dieses zeitlich weite Auseinanderliegen der Entstehung beider Werke gegen ihre innere Einheit und Zusammengehörigkeit sprechen. Und doch nicht, wenn wir etwas die lokale Einheit der Entstehung erwägen. Beide Werke sind nämlich in Paris entstanden, das eine *de veritate* im Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit des hl. Thomas an der dortigen Universität, das andere am Schluß derselben. Sollte nun nicht der große Systematiker bei seiner Rückkunft nach Paris sich seiner dortigen ersten jugendlichen Wirksamkeit erinnert und mit einer gewissen Wehmut an diese schönen Tage zurückgedacht haben; mußte damit nicht sein Geist wieder da anknüpfen, wo

er bei dem ersten Aufenthalt aufgehört; mußte er sich nicht wieder an sein großes Werk *de veritate* erinnern und konnte er da nicht den Gedanken fassen, es wäre von hohem Interesse und ein Abschluß seiner Jugendarbeit, wenn er in Ergänzung und Erinnerung an jene nun auch das andere geistige Grundvermögen neben dem Intellekt, nämlich den Willen, ähnlich wie jenen behandeln würde! So wird dann die Einheit des Ortes und die psychologische Einheit der Erinnerung an alte frühere Zeiten zu einem äußern Grunde der innern Einheit der Werke, die diese, wie sich sogleich zeigen wird, wirklich besitzen. — Und so erhebt in der That die historische Betrachtung *de loco et tempore* der Entstehung der *Quaest. disput.* jene vorläufige Vermutung, es möchte in ihnen eine Systematik enthalten sein, zu höherer Wahrscheinlichkeit, gibt ihr einen äußern Anhaltspunkt, eine historische Unterlage. Und zwar lassen sich danach zwei Systeme unterscheiden: sicher bilden ein Ganzes *de malo et virtutibus*; ebenfalls *de veritate et potentia*; und zusammen gehören, wenn auch lockerer, die drei andern Abhandlungen: *de anima*, *de spiritualibus creaturis* und *de unione Verbi incarnati*. Was so zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben ist, läßt sich zur Gewißheit steigern durch innere Gründe, nämlich durch die Darlegung der Systeme selbst.

III. Innere Gründe; die Systematik der *Quaestiones disputatae* im einzelnen. — Wenn nun im Folgenden die wirklich vorliegende Systematik der einzelnen *Quaest. disp.* dargelegt werden will, wodurch dann aus innern Gründen unsere These erwiesen werden soll, so ist dabei allerdings einleitend zu bemerken, daß diese Systematik nicht eine so scharf und streng geschlossene ist, wie etwa in der *Summa theol.* oder gar im *Compendium theologiae*; vielmehr sind die *Quaest. disp.* wesentlich als das zu fassen, was sie sind, als gelehrte Detailuntersuchungen, als eine Art „Monographien“ im modernen Sinn, und da sind denn gewisse Digressionen unausweichlich, bei denen der systematische Zusammenhang jeweilig wieder in etwas gestört wird; das schließt aber nicht aus, daß doch im großen und ganzen ein Werk ein großer einheitlicher Gedanke durchzieht, gleichsam wie der rote Faden sich durch dasselbe hindurchzieht, oder wie eine architektonische Grundform dasselbe beherrscht, die bei allen Unregelmäßigkeiten des Baues im einzelnen, doch immer wieder hervortritt. — Es soll nun dieser Nachweis zuerst bei dem Werke versucht werden, bei dem die Einheit am wenigsten ersichtlich, nämlich bei den drei kleinern Abhandlungen: *de anima*, *de spiritual. creat.* und *de unione Verbi*.

1. Die Quaestiones disputatae: de anima, de spiritualibus creaturis und de unione Verbi incarnati. — Geschichtlich hat sich gezeigt, daß das zuerst abgefaßte derselben: de anima, das letzte dagegen: de unione Verbi ist; und in dieser Reihenfolge: de anima, de spiritualib. creat. und de unione Verbi müssen sie deshalb auch geordnet sein, wenn auch die gewöhnlichen Ausgaben de spiritual. creat. vorausstellen und diesem de anima folgen lassen. Nun aber wird sich zeigen, daß de anima die Seele besonders betrachtet in ihrer Verbindung mit dem Leibe als forma corporis; de spiritualib. creat. die geistigen Wesen bes. die Engel wieder in ihrer möglichen Verbindung mit körperlichen Wesen und ob sie deren formae sein können; und endlich de unione Verbi handelt von der höchsten Verbindung, nämlich nicht nur einer Seele oder eines reinen Geistes mit einem Körper, sondern des Logos selbst mit der körperlich-geistigen menschlichen Natur. So zieht sich der Grundgedanke von der Union, von der Vereinigung eines höhern Geistigen mit einem Niedern, und zwar in einer Steigerung von Mensch, Engel, Logos durch das Ganze. Betrachten wir das im einzelnen.

a) Die Quaest. disput. de anima ist nicht etwa wie das gleichnamige Werk von Aristoteles eine vollständige Psychologie, sondern behandelt einzig die Frage über die Seele in ihrer Einheit und Verbindung mit dem Leib als forma und dem entsprechend dann umgekehrt in ihrer Trennung vom Leib, also alles betrachtend unter dem einen Gesichtspunkt der Form. Und zwar handelt der ganze Traktat, der in einer quaestio unica enthalten ist, in den ersten 13 art. über die Verbindung der Seele mit dem Leib als forma corporis und von art. 14 bis 21 über den Zustand der vom Leibe getrennten Seele oder der anima separata.

Als grundlegend für den ersten Punkt wird gleich einleitend ausgeführt, daß die Seele die forma substantialis oder Wesensform des Leibes ist, die ihm sein individuelles Sein das hoc aliquid verleiht art. 1 und zwar so sehr ist sie forma corporis, bestimmt mit dem Leibe verbunden zu sein, daß es zunächst gar nicht ihre Aufgabe ist, getrennt vom Körper als anima separata zu existieren, wenn sie auch mit dem Intellekt nicht ganz in ihn untergetaucht ist, und einstens getrennt von ihm subsistieren kann. a. 2. Darum, weil die geistige Seele forma corporis ist, so muß es auch so viele geistige Seelen geben als belebte Körper; es gibt deshalb nicht einen einzigen intellectus possibilis oder eine vernünftige receptive Seele für die ganze Menschheit, was gegen Averroes betont wird; a. 3. noch auch

einen einzigen thätigen abstrahierenden Verstand oder intellectus agens für alle, was gegen Avicenna gilt. a. 4 u. 5. Ist aber so die vernünftige Seele wesentlich forma corporis, so darf man in ihr selbst nicht wieder unterscheiden zwischen Materie und Form; a. 6. weil dann die Form das Wesen und die Art eines Dinges bestimmt, so können offenbar Engel und Menschenseele nicht der gleichen Art angehören, da der englische Geist gar nicht bestimmt ist, Form zu sein. a. 7 und umgekehrt ist der menschliche Leib bestimmt und passend eingerichtet, Materie oder Organ der vernünftigen Seele zu sein; nämlich durch die Sinne, welche dem Geiste das Denkmaterial vermitteln. a. 8. Und eben darum besteht auch kein Mittelglied zwischen Leib und Seele, wie die Trichotomisten meinen, sondern die geistige Seele ist unmittelbar Form des Leibes und erhält von diesem die Einwirkungen. a. 9. Deshalb ist auch die Seele in gewissem Sinne in toto corpore et qualibet parte ejus. a. 10. Ebenso sind die anima rationalis, sensibilis und vegetabilis nicht drei verschiedene Seelen, wie die Platoniker wollten, sondern nur drei Seiten oder Bethätigungsformen der einen geistigen Seelensubstanz; a. 11 und darin wurzeln auch die verschiedenen Seelenvermögen, die nach den Objekten der Thätigkeiten unterschieden werden. a. 12 u. 13.

Ist so die Verbindung der Seele mit dem Leibe als die von Form und Materie bestimmt, also als die vollkommenste, die sich in zusammengesetzten Dingen findet, so muß nun allerdings auf der andern Seite betont werden, daß die Seele nicht so mit dem Körper verbunden ist, daß sie nicht auch nach ihrer Trennung vom Leibe für sich fortexistieren, subsistieren könnte. Sie ist unsterblich a. 14, und da denn geht der hl. Lehrer auf die Betrachtung der Fragen betreffs der anima separata über: ob sie, obwohl die Sinne ihr nicht mehr das Denkmaterial vermitteln, doch denken könne a. 15, ob sie in oder außer der Verbindung mit dem Leibe andere animae separatae erkenne, was im letztern Fall bejaht wird a. 16 u. 17, ob sie noch natürliche Dinge erkenne a. 18, ob in ihr die sensitiven Seelenvermögen fort dauern, was Thomas (im Unterschied z. B. von Dante) leugnet a. 19, weshalb dann die weitere Frage aufgeworfen wird, ob sie nichtsdestoweniger auch Konkretes erkenne a. 20, und wie sie von einem körperlichen Feuer, dem sog. Fegfeuer leiden könne a. 21. — Man sieht, die ganze Abhandlung de anima ist in der That, wie einleitend bemerkt wurde, näherhin eine Abhandlung de unione animae ad corpus und sogar der zweite Teil über die anima separata ist nur die Kehrseite des ersten und unter demselben formalen Gesichtspunkt betrachtet. Ähnliches läßt sich nun auch

von dem zweiten Werke der ersten Gruppe nachweisen, es ist da wieder wesentlich die Frage um die unio der geistigen Kreaturen.

b) Die Quaest. disput.: de spiritualibus creaturis. — (1 quaest. mit 11 art.) Unter spirituales creaturae sind hier sowohl die reinen Geister als auch die geistige Seele verstanden. Und über letztere werden wesentlich wieder die gleichen Fragen aufgestellt wie im vorhergehenden Traktat: ob sie zusammengesetzt sei aus Materie und Form a. 1 ob sie mit einem Körper verbunden werden könne a. 2 ob, wie die Trichotomisten meinen, durch ein medium oder unmittelbar a. 3 und ob sie ganz in allen Teilen des Körpers sei. a. 4. — Von da geht dann der Verfasser auf die rein geistigen Wesen über und fragt: ob es nun auch geistige Substanzen gebe, die nicht mit einem Körper verbunden sind; a. 5 ob aber dieselben vielleicht, wie die Platoniker meinten, als formae mit den Himmelskörpern verbunden werden können, was negiert wird a. 6 wie überhaupt keine geistige Substanz mit einem andern Körper etwa einem ätherischen als forma verbunden sein könne, als mit einem solchen, wie ihn der Mensch habe, weil nur ein solcher dem Denken durch die Sinne das Material zu subministrieren vermöge a. 7. Sind aber so die Engel geistige Substanzen, die nicht als formae eine materia informieren, so folgt daraus, daß, weil nur durch die Gleichheit der Form verschiedene Wesen derselben Art angehören, ein jeder Engel gleichsam eine eigene species für sich bildet. a. 8. — Und nun kommt wieder die Sprache auf den Menschen, offenbar in dem Zusammenhang: wenn also die reinen Geister in keiner Weise als formae sich mit einem Körper, auch nicht einmal mit einem ätherischen verbinden, ob dann nicht vielleicht doch eine höhere geistige Substanz als intellectus possibilis, a. 9 oder agens, als allgemeine Menschheitsseele wenigstens das Denken im Menschen besorge und sich dann wirklich irgendwie mit dem menschlichen Leibe vereinige. a. 10. Da beides abgewiesen werden muß, indem die einzelne Menschenseele das ganze Denken, durch Aufnahme der Phantasmen und durch die Abstraktionsthätigkeit etc. besorgt, so folgt dann aber für sie, daß an ihr verschiedene Seelenvermögen zu unterscheiden sind. a. 11. —

Es kommt unter diesem Zusammenhang der Verfasser wieder auf ähnliche Fragen zurück, wie im vorigen Traktat, und es ergibt sich daraus einerseits, daß allerdings die zwei Arbeiten nicht ein geschlossenes System zusammen bilden, sonst wären diese Wiederholungen nicht eingetreten. Andererseits läßt sich aber doch nicht leugnen, daß ein einheitlicher Gedanke durch

beide Quaestionen sich hindurch zieht, nämlich der von der Vereinigung von geistigen mit körperlichen Substanzen, also der von der unio. Alles wird auch in dieser zweiten Abhandlung unter dieser Rücksicht behandelt; nur, während in der ersten einzig die Vereinigung der Menschenseele mit dem Körper in Betracht kommt, wird hier die Frage weiter gestellt: nämlich wie kann überhaupt eine geistige Substanz mit einer körperlichen sich verbinden, und dann mußte allerdings einiges aus der Abhandlung repetiert werden und es verhält sich dieser Traktat dann zum vorherigen, wie das Allgemeinere zum Besondern, wie der Gattungs- zum Artbegriff. Und nun wird, abschließend, über das noch etwas Höheres und Allgemeineres gestellt, nämlich wenn gefragt worden ist: wie verbindet sich die Menschenseele mit dem Leib, wie können möglicherweise höhere geistige Substanzen mit Körperlichem sich verbinden (was im Sinne von *forma* und *intellectus agens* abgewiesen wird), so kann man nun noch fragen: wie konnte sich Gott selbst mit dem Menschen verbinden resp. inkarnieren und darüber handelt der folgende Traktat.

c) Quaest. disput.: de unione Verbi incarnati (qu. unic. 5 art.). — Es werden hier fünf Fragen aufgestellt: *utrum unio Verbi facta sit in persona*. a. 1; *utrum in Christo sit una tantum hypostasis*. a. 2; *utrum Christus sit unum naturaliter vel duo*. a. 3; *utrum in Christo sit unum tantum esse*. a. 4; und *utrum in Christo sit una tantum operatio*. a. 5. — Wie diese Fragen beantwortet werden, kann dem Theologen nicht zweifelhaft sein: daß die unio in Christus eine hypostatische, daß in ihm deshalb nur eine Hypostase, daß darum die beiden Naturen miteinander, wie Cyrill von Alexandrien sagte, eine *ἑνωσις φυσική*, ein unum naturaliter (nicht neutraliter, wie einige Ausgaben falsch haben), ein einheitliches Ganzes unum tantum bilden, das aber doch nach den zwei verbundenen Naturen zwei Bethätigungsweisen hat, ist kirchliches Dogma und wird hier philosophisch besonders mit genauer Begriffsbestimmung von *persona* und *natura* (cf. a. 1) ausgeführt. Und zwar dies so detailliert und für sich, daß man an einen Zusammenhang mit den andern zwei Traktaten kaum denken wird. Hält man aber den Titel unio mit dem Grundgedanken der vorigen zwei Arbeiten zusammen, zieht man zugleich dabei den historischen Zusammenhang in Betracht, so ist es doch zum mindesten wahrscheinlich, daß Thomas hier zum Abschluß der andern zwei Traktate eine höchste unio hinstellen und gleichsam zeigen wollte: bei der geheimnisvollen Beziehung von Geist und Körper tritt eine Verbindung als unio formalis ein

zwischen Menschenseele und Leib; nicht eine solche, etwa als intellectus agens zwischen reinen Geistern und Menschenwelt; wohl aber die höchste unio hypostatica zwischen Logos und Menschennatur, wodurch die vollkommenste Verbindung von Kreatur und Gottheit erbracht wird, so daß dadurch, wie der hl. Lehrer an anderer Stelle tiefsinnig ausführt: perficitur per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus. *Compend. theol.* cp. 208. —

Daß aber hier so weitläufig über die mögliche oder unmögliche Union geistiger oder göttlicher Substanz mit der Materie abgehandelt wird, mag darin seinen Grund haben, daß der Grundirrtum des Averroismus, der damaligen falschen Zeitphilosophie, gerade darin lag, daß er in pantheistischer Weise einerseits eine Unzahl von Verbindungen höherer und niederer Emanationen Gottes mit Natur und Menschen annahm, anderseits dann aber doch die Möglichkeit der unio hypostatica in der Inkarnation verwarf. Unser Traktatencyklus ist eine tiefgehende, nicht polemisch vorgehende, aber positiv beweisende Widerlegung dieser Ansicht. Ist dabei immerhin das System mehr verhüllt und nur in diesem Grundgedanken gelegen, so tritt ein solches deutlich hervor in den zwei Abhandlungen de virtutibus und de malo.

2. Die Quaestiones disputatae: de virtutibus und de malo. — Die zwei Abhandlungen stehen wieder in den gewöhnlichen Ausgaben nicht beieinander, sondern zuerst de malo nach den quaestiones de potentia und dann, weit davon entfernt, nach den soeben behandelten kleinern quaestiones und vor de veritate die de virtutibus, so daß damit der Zusammenhang unbegreiflicherweise zerrissen wird. In der edit. Vives (Bd. 14) sind dazu dann noch die einzelnen Quaestiones de virtutibus als ebensoviele quaestiones unicae mit gleichmäßigen Titeln hingestellt, als ob sie so viele kleinere opuscula wären, die weiter nicht zusammenhängen. Dagegen wissen wir nun aber aus der Geschichte (vgl. oben die dissert. critic. des de Rubeis), daß beide Abhandlungen zusammengehören: denn immer werden sie zusammen erwähnt: de malo et (!) virtutibus; ebenso sind sie offenbar nacheinander in Italien entstanden und zwar vermutlich zuerst de malo, weil immer zuerst aufgezählt und wohl auch praktisch zum Gebrauch der Pönitentiare zuerst gewünscht, dem dann das andere de virtutibus der Vollständigkeit wegen beigelegt, aber wahrscheinlich, weil weniger zum praktischen

Gebrauch bestimmt, kürzer gehalten wurde. Logisch selbstverständlich gehört *de virtutibus* so gewiß voraus, als das Positive vor dem Negativen steht, und so wollen wir auch im folgenden die zwei Werke inhaltlich betrachten. Es wird sich dabei zeigen, daß sie zusammen ein kurzes Compendium der Moral darstellen und zwar nach der ganz gleichen Anlage: indem zuerst *de virtutibus in communi*, dann von den drei göttlichen Tugenden und den vier Kardinaltugenden im besondern abgehandelt wird; ebenso im andern Traktat zuerst *de malo in communi* (*de causa mali etc.*) und dann von den sieben Hauptsünden im besondern, so daß hier der Beweis aus innern Gründen für das System ohne weiters klar liegt.

a) Die Quaest. disput.: *de virtutibus*. — Dieser Traktat besteht aus fünf quaestiones: qu. 1 *de virtutibus in communi*; qu. 2 *de caritate*; qu. 3 *de correctione fraterna*; qu. 4 *de spe*; qu. 5 *de virtutibus cardinalibus*. Offenbar liegt nun hier die Systematik darin, daß, wie in der *Summa theol.*, zuerst über die Tugenden im allgemeinen abgehandelt wird, dann im besondern; und zwar zuerst über die drei göttlichen: vorab über die Liebe als die Form aller Tugenden, speciell die Liebe Gottes, dann über die Liebe des Nächsten, insbesondere in der Form der *correctio fraterna*; hierauf wird die Hoffnung behandelt; dagegen fällt auf, daß der Glaube nicht aufgeführt wird; das Wahrscheinlichste ist, daß Thomas diese quaestio absichtlich ausgelassen hat, weil er bereits darüber eine quaest. disput. geschrieben hatte, nämlich qu. 14 in *de veritate* und sich hier nicht mehr wiederholen wollte. Nach den drei göttlichen Tugenden kommen die Kardinaltugenden zur Behandlung, so daß die fünf Quaestiones ein zusammengeschlossenes Ganzes bilden. — Es würde nun zu weit führen, die einzelnen Artikel im besondern zu betrachten, doch dürfte es von Interesse sein, deren innern logischen Gedankenzusammenhang zu skizzieren, indem sich daraus zugleich ergibt, wie die quaest. disp. Parallelstellen zu den betreffenden Partien der *Summa theol.* bilden, dieselben ergänzen und zu deren Erklärung herangezogen werden müssen. — In der Abhandlung *de virtut. in communi* wird zunächst gezeigt, daß die Tugend ein *habitus*, nicht nur ein guter Akt ist a. 1, welchen *habitus* der hl. Augustinus richtig so definiert: „*virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur*“ (sc. in *virtut. infusis*) a. 2. Als *habitus* hat die Tugend die einzelnen Seelenpotenzen zu Trägern a. 3, insbesondere die irascible und concupiscible Potenz a. 4, während alle Tugenden

zuletzt im Willen wurzeln a. 5. Insofern die Tugend ein habitus ist, kann man auch von intellektuellen, nicht nur moralischen Tugenden (Tüchtigkeiten) sprechen und zwar gibt es solche für die praktische a. 6, und theoretische Vernunft a. 7. Die Anlage für die Tugend liegt in der Natur, allein sie muß durch das menschliche Zuthun angewöhnt werden a. 8, was durch wiederholte Setzung des guten Aktes geschieht. a. 9. Es gibt aber auch von Gott eingegossene Tugenden, die vermehrt werden können a. 11. All diese Tugenden nun werden passend eingeteilt in die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden a. 12, und das Wesen der letztern setzen die Alten richtig in ein gewisses Mittel zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig a. 13.¹

Unter den eingegossenen oder göttlichen Tugenden nun ist die erste die Liebe Gottes (qu. unic. de caritate). Sie ist etwas von Gott durch Gnade im Menschen Bewirktes, nicht etwa der hl. Geist selbst a. 1, und bildet geradezu die Form aller Tugend, insofern jede gute Thätigkeit nur wahrhaft tugendhaft und gut ist, insofern sie in letzter Intention durch die Liebe auf Gott hin geordnet ist a. 3. Deswegen schließt auch die schwere Sünde die Liebe Gottes aus, weil durch sie eine Trennung von Gott eintritt, durch Dahingabe Gottes an ein endliches Gut a. 6, dagegen schließt die Liebe Gottes die Liebe zur Kreatur nicht aus, sondern ein, insofern sie um Gottes Willen und nach Gottes Willen geliebt wird, doch ist das spezifische Objekt der christlichen Nächstenliebe die vernünftige Kreatur, weil nur diese mit uns in der Vereinigung mit Gott auch endgültig vereinigt werden kann a. 7; weil sich dann Gottes Abbild auch im Feinde findet, ist auch dieser um Gottes Willen zu lieben, in besonderer Weise aber nur ex consilio. a. 8. Dabei besteht eine Ordnung der Liebe, so zwar, daß die Nächsten auch zunächst Gegenstand der christlichen Liebe sind. a. 9. Die vollkommene Nächstenliebe jedoch ist Rat, nicht Pflicht, und soll bes. durch die Stände der Vollkommenheit spec. den Episkopat ausgeübt werden a. 11. — Zur christlichen Nächstenliebe gehört dann auch, wo nötig, die correctio fraterna (qu. unic.) a. 1. Doch ist auch hierbei eine Ordnung der Pflicht vorhanden, so zwar, daß in erster Linie dazu die Vorgesetzten gehalten sind. a. 2. —

Die zweite der göttl. Tugenden ist die Hoffnung (qu. un. de spe). Sie ist eine wirkliche und besondere Tugend, deren Formalobjekt die göttliche Güte, das Materialobjekt aber die ewige Seligkeit ist. a. 1. Sie setzt die Liebe voraus a. 3 und

¹ cf. S. th. I. II qu. 56 ff.

findet sich nur in *statu viae*. a. 4. — Logisch und theologisch vor Hoffnung und Liebe steht die dritte der göttlichen Tugenden, der Glaube; warum über denselben an dieser Stelle nicht abgehandelt wird, wurde bereits angedeutet. Systematisch müßte er unbedingt in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen, allein, weil der hl. Lehrer darüber weitläufiger abhandelt in den *quaest. disput. de veritate*, so scheint hier absichtlich dieser Gegenstand übergangen worden zu sein. An die göttl. Tugenden reihen sich an die sog. Kardinaltugenden und darüber handelt endlich noch die letzte *quaest. unic. de virtutibus cardinalibus*. Es werden dieselben richtig unterschieden in: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung a. 1, sie stehen miteinander in einem innern Zusammenhang, so daß, wer die eine im wahren Sinne besitzt, die andern auch irgendwie besitzen muß a. 2, woraus sich eine gewisse *aequalitas virtutum* ergibt a. 3, weil dann die Kardinaltugenden die Grundbestimmungen der sittlichen Tüchtigkeit ausmachen, so bleiben sie auch in irgendwelcher Weise in *patria*. a. 4. — Hiermit schließt Thomas die Abhandlung *de virtutibus*; daß dieselbe eine einheitliche systematische Abhandlung ist, ergibt sich aus dieser kurzen Übersicht und aus der Analogie mit dem Moralsystem der *Summa*, das wesentlich diesem gleicht, dagegen ist dort das Ganze weiter ausgeführt, während hier, ganz den *quaest. disput.* entsprechend, einzelne Punkte weitläufiger besprochen sind. Gleichsam die negative Seite dieses Traktates bildet der folgende *de malo* und gehört eben deshalb systematisch hierher.

b) Die *Quaest. disput.: de malo*. — Es zählt derselbe fortlaufend 16 *quaestiones* und ist im ganzen viel gewaltiger angelegt als der vorhergehende; ob vielleicht deshalb, weil dazumal besonders auch noch die falsche Lehre vom Bösen gegen das dualistische Albigenstertum zu überwinden war, mag dahingestellt sein. In großen Zügen wird abgehandelt über das Böse überhaupt qu. 1, das moralisch Böse im besondern qu. 2, dessen allseitige Ursache qu. 3, insbesondere die Ursünde qu. 4 u. 5, dessen Imputabilität qu. 6 u. 7, und dann von den einzelnen Hauptsünden qu. 8—16, wo das Ganze beschlossen wird mit einem Hinblick auf das eigentliche Reich des Bösen: *de daemonibus*. qu. 16. — Qu. 1 bietet, wie bereits angedeutet, die eigentliche metaphysische Begriffsbestimmung von Böse. Das Böse ist nicht eine Substanz, was gegen den Dualismus betont wird a. 1, sondern der Mangel an etwas, das da sein sollte, und hat insofern immer ein *bonum* als Träger oder Subjekt a. 2, wie dieses auch die accidentelle Ursache des Bösen ist. a. 3. Es wird

passend eingeteilt in ein *malum poenae et culpae*, d. i. Übel und Sünde a. 4, und von letzterer ist nun im besondern zu handeln. Die Sünde qu. 2 ist ein freigewolltes Böses, wo aber die Kontroverse aufgeworfen wird, ob es nicht indifferente Handlungen gebe a. 4—6; sie wird specifisch geändert durch die *circumstantiae speciem mutantes* a. 7 ff., als Böses ist auch sie wie das Naturübel ein Defekt an der Natur a. 11, aber niemals wird dadurch, was wieder gegen den Dualismus betont wird, die ganze Natur korrumpiert a. 12.

Zur tiefern Wesensbestimmung eines Gegenstandes gehört vor allem die Untersuchung des Grundes, und davon handeln quae. 3 de causa peccati und quae. 4 u. 5 de peccato originali. Es wird zu dem Zweck untersucht, inwiefern Gott Ursache der Sünde genannt werden könne: nur im permissiven Sinne qu. 3. a. 1 u. 2 (wichtig für die Lehre von der *praemotio physica: utrum actio peccati sit a Deo*); inwiefern der böse Feind Ursache der Sünde sei: a. 3 — 6 sollicitierend nicht aber zwingend; inwiefern *ignorantia* a. 6—9, *infirmetas* a. 9—12, *malitia* a. 12—15 die Sünde verschulde, vermehre oder vermindere. Gleichsam eine Art Naturgrund der Sünde ist die Erbsünde, darum hierüber qu. 4 u. 5, und zwar qu. 4 über das Wesen der Erbsünde, qu. 5 über die Folgen derselben. — Endlich gehört zur allgemeinen Wesensbestimmung der Sünde die Untersuchung nach deren Imputabilität. Diese aber wurzelt in der Wahlfreiheit, darum hierüber weitläufig qu. 6 de libero arbitrio, worauf die Schwere der Sünde näher bestimmt werden kann qu. 7, de peccato veniali resp. mortali.

Hiermit ist die allgemeine Abhandlung über die Sünde abgeschlossen; offenbar aber entspricht dieselbe systematisch der quaest. de virtutibus in communi in dem parallelen vorigen Traktat. Und wie nun dort hierauf folgt die Betrachtung der sieben Haupttugenden im besondern, nämlich der drei göttlichen und der vier Kardinaltugenden, so auch hier die Behandlung der sieben Hauptsünden, was gleichsam den zweiten Teil des Ganzen bildet. Die Analogie zwischen beiden Traktaten ist dadurch so auffallend, daß schon daraus sich zur Evidenz ergibt, daß sie zusammen gehören und Ein System bilden. Quae. 8 begründet die Richtigkeit der Einteilung der Hauptsünden in die sieben: *inanis gloria, invidia, acidia, ira, avaritia, gula, luxuria*, indem aus ihnen, wie aus sieben Sündenwurzeln, alle andern Sünden stammen, weshalb sie eben Hauptsünden genannt werden, auch weil sie den psychischen *passiones* der *irascibilitas* und *concupiscibilitas* entsprechen. Von qu. 9—16 werden dann diese Hauptsünden im einzelnen betrachtet.

Die ganze Abhandlung aber wird beschlossen mit einer Betrachtung des Bösen gleichsam vom höchsten und letzten Standpunkte aus, nämlich qu. 16 de daemonibus, ihrem ersten Sündenfall a. 1—4, dessen Folgen für sie a. 5—7, und fortan für die Menschen, durch die dämonischen Infestationen a. 7—12. Es ist dies der denkbar gewaltigste Abschluß der Betrachtung des mysterium iniquitatis, der die letzten und tiefsten Blicke in das Reich der Finsternis thun läßt. Die zwei Traktate aber de malo et virtutibus bilden zusammen eine einheitlich systematisch geordnete Moral, die wegen des ebenso einfachen als eigenartigen Aufbaues und der vielfachen Detailausführungen auch jetzt noch die Aufmerksamkeit der christlichen Ethiker erwecken dürften.



KÖNNEN UNSERE BEGRIFFE AUF WAHRHEIT ANSPRUCH MACHEN?

Von DR. EUG. KADERÁVEK.



Entsprechen unseren Begriffen Gegenstände an sich und in der Wirklichkeit? Um diese Frage zu beantworten, können wir vom allgemeinen und wirklichen Zweifel nicht ausgehen. Denn wir hätten keinen Boden, auf welchem wir stehen könnten; wir müßten, um forschen zu können, uns der durch den Zweifel gänzlich in Frage gestellten Begriffe bedienen; wir wären Richter der Wahrheit, diese wäre unserem Richterspruche unterworfen und müßten warten, ob wir sie anerkennen oder nicht. Dem gegenüber ist zu bemerken, daß der Geist des Menschen die Wahrheit nicht schafft, sondern findet, daß er sie nicht beherrscht, sondern vielmehr unter ihrer Herrschaft steht; ehe er weiß, was sie ist, offenbart sie sich ihm und erzeugt in ihm die Erkenntnis, daß sie ist. Darum ist der allgemeine und wirkliche Zweifel verwerflich. Daß es also Dinge an sich gibt, daß sie sich dem Menschen offenbaren, daß er sie zu erkennen imstande ist und auch wirklich erkennt, kann nicht bezweifelt werden. Der