

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Artikel: Die Erkenntnis der Engel
Autor: Schlössinger, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761907>

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>

DIE ERKENNTNIS DER ENGEL.

VON FR. WILHELM SCHLÖSSINGER O. PR.

Akte, Funktionen, Tätigkeiten eines Wesens setzen die Natur und die Potenzen desselben voraus. Wie die Natur, wie die Potenzen eines Wesens, so werden natürlich auch die Akte, die Betätigungen, Äußerungen dieses Wesens beschaffen sein. Darum müssen wir einiges über Existenz und Natur der Engel als Praeambula unserer These vorausschicken, nämlich jene Grundwahrheiten über Natur und Existenz der Engel, welche uns die Hl. Schrift, die hl. Väter und das unfehlbare Lehramt der Kirche proporzieren. Diese Wahrheiten bieten uns gewissermaßen den Kern, in dem alle philosophisch-theologischen Prinzipien und Konsequenzen der Lehre über die Erkenntnis der Engel enthalten sind und aus dem dieselben wie aus einem lebendigen Quell hervorgehen; andererseits bilden die erwähnten Wahrheiten zugleich auch ein unerschütterliches Fundament, auf dem das ganze geistige Gebäude der Engel-erkenntnislehre beruht. Übrigens muß man ja doch zuerst über Existenz und Natur eines Dinges im klaren sein, bevor man es unternimmt, über verschiedene Tätigkeiten, Äußerungen dieses Dinges zu reden. Dies gilt insbesondere vom höchsten Akte eines vernünftigen, persönlichen Wesens, vom Erkenntnisakte.

Auf die Praeambula soll dann die Erklärung der Erkenntnis der Engel folgen — stets unter Führung des heil. Thomas von Aquin. Wir begegnen bei den Engeln einer doppelten Erkenntnis, einer natürlichen und einer übernatürlichen; beide Erkenntnisarten wollen wir, und zwar getrennt, untersuchen, und diesbezüglich sowohl die Erkenntnispotenz wie auch die Erkenntnismittel und -Objekte näher ins Auge fassen.

Mit der Erklärung des Gesagten ist denn wohl ein großer Teil abgetan, aber noch lange nicht alles. Die Engel sind ja, wie bewiesen werden soll, vernünftige, persönliche Wesen, und als solche stehen sie im Verkehr, in einem gewissen Gedankenaustausch miteinander. Somit haben wir auch diesen zu untersuchen, welcher, wie wir sehen werden, in der sogenannten *illuminatio* und *locutio* besteht. Schließlich müssen wir noch einen wichtigen Punkt

in der Theorie der Engelerkenntnis berühren. Die Offenbarung spricht von zwei Arten von Geistern, von seligen und unseligen, von Engeln und Teufeln. Angesichts dieser Offenbarungswahrheit taucht aber in uns sofort die höchst interessante Frage auf: Erkennen sie beide, Engel und Teufel, auf gleiche Weise, und zwar gleicherweise Natürliches und Übernatürliches? Und wenn nein, inwieweit vermögen wir das Wie? und das Was? der Erkenntnis von seiten der Engel und Teufel näher zu bestimmen?

Mit Beantwortung aller dieser Fragepunkte dürften wir — wenigstens soweit es im Rahmen eines wissenschaftlichen Artikels geschehen kann — so ziemlich die Theorie der Engelerkenntnis erschöpfend dargelegt haben. Allerdings darf nicht außeracht gelassen werden, daß auf dem Gebiete der Angelologie und namentlich auf dem Gebiete der Theorie der Engelerkenntnis äußerst wenig *de fide*, Glaubenswahrheit ist, daß wir es also in der Engelerkenntnis — und von der soll ja ausschließlich die Rede sein — mit den verschiedensten, oft widersprechendsten theologischen Lehrmeinungen zu tun haben werden, deren hauptsächlichste wir anführen und näher untersuchen wollen; selbstverständlich gilt es vor allem, die Lehre des heil. Thomas klarzulegen, in deren Lichte die entgegenstehenden Meinungen ihre Würdigung finden sollen.

Praeambula.

Existenz und Natur der Engel.

Kurz nur soll erwähnt werden, worüber uns die Offenbarung: Schrift, Väter und Lehramt der Kirche, bezüglich der Existenz und Natur der Engel belehrt.

Was den Namen „Engel“ anbelangt, ist der Ausspruch St. Augustins bekannt, der da sagt: „*Spiritus angeli sunt, et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quae- ris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est; ex eo, quod est, spiritus est, ex eo, quod agit, angelus est.*“¹ Der gleichen Meinung ist auch Origenes.² Der Name Engel, lat. *angelus*, kommt vom griechischen

¹ S. Aug., In ps. 103, serm. 1. nr. 15.

² Orig. c. Celsum V, 4.

ἄγγελος und bedeutet Bote, Gesandter; und in dieser Bedeutung nennt auch St. Paulus die Engel πνεύματα λειτουργικά¹ = dienende Geister, bezeichnet somit im Sinne Augustins beides: Natur und Amt der Engel. Im Hebräischen heißen die Engel מַלְאָכִים, d. h. Boten, Gesandte; denn besagter Name kommt vom Zeitwort מָלַךְ, das im Piel legatione fungi, also Gesandten-, Botendienste leisten bedeutet. Doch heißen die Engel im hebräischen Texte der Hl. Schrift öfters auch בְּנֵי אֱלֹהִים, d. h. Söhne Gottes, ferner Götter, Heilige. Der Name Engel bezeichnet demnach nicht die Natur, sondern nur das Amt derselben.

§ 1. Die Existenz der Engel.

Von der Existenz der Engel sprechen fast unzählige Texte der Hl. Schrift, oder wie St. Gregor d. Gr. sagt: „Esse angelos et archangelos pene omnes sacri eloquii paginae testantur.“² Eine kleine Auslese solcher Texte wollen wir bieten. So heißt es gleich im Schöpfungsbuche: „Collocavit enim Deus ante paradysum voluptatis Cherubim ad custodiendam viam ligni vitae.“³ Drei Engel besuchen Abraham,⁴ befreien darauf Loth aus Sodoma.⁵ Der Engel des Herrn hält Abraham von der Schlachtung seines Sohnes Isaak ab.⁶ Jakob sieht im Traume die Engel auf der Himmelsleiter auf- und absteigen.⁷ Der Engel des Herrn geht dem Heerlager der Söhne Israels voraus, bei Tage in einer Wolke, bei Nacht in einer Feuersäule.⁸ Der Engel des Herrn streckt seine Hand über Jerusalem aus, um es zu zerstören.⁹ „Ich sah den Herrn sitzen auf seinem Throne,“ sprach der Prophet Michäas zum König Josaphat, „und das ganze himmlische Heer zu seiner Rechten und zu seiner Linken.“¹⁰ Vom Erzengel Raphael erfahren wir, daß er einer von jenen sieben sei, die vor dem Herrn stehen.¹¹ „Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen,“ betet der Psalmist, „auf daß sie dich bewahren auf allen deinen Wegen.“¹² „Preiset den Herrn, all ihr Engel.“¹³ Durch den Neid des Teufels, des bösen Engels, ist der

¹ Hebr. 1, 14.

² Greg. M., Hom. 34 in Evang. n. 9.

³ Gen. 3, 24.

⁴ Gen. c. 18.

⁵ Gen. c. 19.

⁶ Gen. 22, 11—12.

⁷ Gen. 28, 12.

⁸ Ex. 14, 19.

⁹ 2. Reg. 24, 16.

¹⁰ 3. Reg. 22, 19.

¹¹ Tob. 12, 15.

¹² Ps. 90, 11.

¹³ Ps. 102, 29.

Tod in die Welt eingetreten.¹ Isaias sieht bei seiner Weihe zum Propheten die Seraphim beim Throne Gottes stehen und hört, wie sie sich gegenseitig das dreimalige Sanctus zurufen.² Ein Engel verkündet dem Propheten Daniel Christum, den Fürsten.³ Derselbe Prophet spricht von einem Engel, d. h. besonderen Schutzgeist der Perser, der Meder und des jüdischen Volkes.⁴

Desgleichen oder besser noch mehr bietet uns das Neue Testament Belege für die Existenz der Engel. „Nach der Auferstehung,“ sagt der göttliche Heiland, „werden die Menschen sein wie die Engel Gottes im Himmel,“ d. h. ohne vegetarisches Leben.⁵ Im Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen spricht der göttliche Heiland vom Teufel, der das Unkraut unter den Weizen gesät habe; die Schnitter der Ernte sind die Engel.⁶ „Ihre (nämlich der Kinder) Engel sehen immerdar das Angesicht des himmlischen Vaters.“⁷ Auch die Engel wissen nicht den Tag noch die Stunde des Gerichtes.⁸ Sehr häufig spricht auch die Apokalypse von den Engeln.

Auch Angelophanien, Engelperscheinungen werden des öfteren in der Hl. Schrift erwähnt. So verkündet ein Engel die Geburt des Vorläufers Christi,⁹ und der Engel Gabriel die Geburt des Erlösers selbst.¹⁰ Engel erscheinen in der Geburtsnacht des Heilandes und lobpreisen Gott.¹¹ Ein Engel stärkt den Herrn in seiner Todesangst am Ölberge.¹² Ein Engel führt Petrus und Johannes aus dem Kerker.¹³

Die angeführten Texte mögen genügen; aus ihnen erhellt die Existenz der Engel, und zwar sind, wie die gleichen Stellen beweisen, diese Engel nicht reine Phantasiegebilde, nicht Personifikationen von Naturkräften, sie sind auch nicht „Gespenster“ im Sinne des Volksmundes, nein, sie sind vielmehr vernünftige, persönliche Wesen, sind der Hofstaat des himmlischen Königs. Doch damit berühren wir schon den anderen Punkt unserer Praeambula, nämlich die Natur der Engel, worüber sofort die Rede sein soll. — Bemerkt sei noch folgendes. Wir übergangen der Kürze halber, Vätertexte und Aussprüche des unfehlbaren Lehramtes der Kirche über die Existenz der Engel hier-

¹ Sap. 2, 24. ² Is. 6, 2. ³ Dan. 9, 21. ⁴ Dan. 10, 5.

⁵ Matth. 22, 30. ⁶ Matth. 13, 39 ss. ⁷ Matth. 18, 10.

⁸ Matth. 24, 36. ⁹ Luc. 1, 11. ¹⁰ Luc. 1, 26.

¹¹ Luc. 2, 9. 13. ¹² Luc. 22, 43. ¹³ Act. 5, 19; 12, 7.

orts anzuführen, da wir ohnedies beide im nächsten Paragraphen über die Natur der Engel berücksichtigen müssen und weil oft dieselben Texte über beides, über Existenz und Natur der Engel, sprechen.

§ 2. Die Natur der Engel.

Untersuchen wir zuerst, welchen Aufschluß uns die Hl. Schrift über das Wesen der Engel gibt. Wir können über die Natur der (guten wie der bösen) Engel folgende Wahrheiten als in der Hl. Schrift enthalten und ausgesprochen feststellen.

a) Die Engel sind höhere Wesen als die Menschen. „Minuisti eum (scilicet hominem) paulo minus ab angelis.“¹ Und Petrus schreibt: „Angeli fortitudine et virtute cum maiores sint nobis etc.“² Ferner müssen wir sagen: Nach der Glaubenslehre sind die Engel Schutzgeister der Menschen. Cfr. Ps. 90, 11: „Angelis suis mandavit de te“ etc. Dies könnten sie aber nicht sein, wären sie nicht Wesen höherer Art, vollkommener als die Menschen.

b) Sind die Engel auch höhere Wesen, so sind sie doch nur Kreaturen, Geschöpfe Gottes. Dies ist eine weitere Wahrheit, die uns die Hl. Schrift proponiert. Eine klassische Stelle hiefür haben wir im Hebräerbriefe,³ wo der Apostel ausdrücklich im Gegensatz zum Gottessohne von den Engeln sagt, sie seien nur dienstbare Geister. Und der Apostel Judas berichtet in seinem Briefe,⁴ daß Gott jene Engel, qui non servaverunt suum principatum, auf das Gericht des großen Tages mit ewigen Banden unter der Finsternis bewahrt halte — ein Beweis aus vielen für die Geschöpflichkeit der Engel.

c) Ferner belehrt uns die Hl. Schrift über die Körperlosigkeit der Engel, die keiner Speise bedürfen;⁵ auch gibt es unter ihnen keine generatio carnalis. „In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo.“⁶ Und Paulus versichert uns, daß in Christo alles begründet sei im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare;⁷ und mit letzterem Ausdrucke denkt er nach der vulgären Schriftauslegung an die Engel.

¹ Ps. 8, 6.

² II Petr. 2, 11.

³ Hebr. 1, 14.

⁴ Iud. v. 6.

⁵ Tob. 12, 19.

⁶ Matth. 22, 30.

⁷ Col. 1, 16.

d) Die Körperlosigkeit der Engel schließt in sich, daß sie sehr agile Wesen seien; auch dies hat die Hl. Schrift genügend erklärt. So berichtet Isaias von seiner Prophetenweihe: „Et volavit ad me unus de Seraphim.“¹ Ein Engel faßt den Propheten Habakuk beim Schopf und trägt ihn nach Babel zum Propheten Daniel.² Engel steigen bei der Auferstehung Christi vom Himmel herab,³ zeigen sich den Menschen.⁴ Dem Hauptmann Kornelius erscheint ein Engel.⁵ Mehrere Engel können zugleich an ein und demselben Orte sein; auch diese Tatsache ist in der Heil. Schrift verbürgt, z. B. mehrere Teufel in einem Besessenen.⁶

e) Schließlich ist auch die, wenn auch nicht pure Geistigkeit der Engel in der Hl. Schrift ausgesprochen. „Ihre (nämlich der Kinder) Engel sehen allzeit das Angesicht des himmlischen Vaters.“⁷ Ferner: sie haben einen freien Willen und können sündigen, beziehungsweise haben gesündigt. „Deus angelis peccantibus non pepercit.“⁸ Judas spricht von Engeln, „qui non servaverunt suum principatum“.⁹ Ja, schon im Buche Job heißt es „in angelis suis reperit pravitatem“.¹⁰ Diese Schriftstellen über die Natur der Engel mögen genügen. Wir erfahren, daß die Engel, wiewohl Geschöpfe, doch höhere, geistige Wesen sind, mit Vernunft und freiem Willen begabt; mehr brauchen wir für unsere These nicht. Nun zu den Vätern!

Wiewohl die Väter einmütig die Existenz der Engel gleichsam als de fide voraussetzen, so finden wir sie doch in ihren Ansichten inbezug auf das Wesen der Engel durchaus nicht eines Sinnes, derart, daß einige derselben an der rein geistigen Natur der Engel festhalten, andere doch eine gewisse, wenn auch äußerst feine Körperlichkeit der Engel zugeben zu müssen glauben; ja, manche der Väter wagen überhaupt nicht, ihrer eigenen Ansicht Ausdruck zu verleihen, sie schwanken und sprechen für beides. Für alle drei Richtungen wollen wir die wichtigsten Väter kurz anführen und einiges zur Erklärung der sonderbaren Tatsache beifügen.

An der Körperlichkeit der Engel scheinen festzuhalten: Clemens Alexandrinus, der bei den Engeln einen feinen Leib zugibt, denn er spricht von einer *τροφή*

¹ Is. 6, 6. ² Dan. 14, 35. ³ Matth. 28, 2. ⁴ Matth. 28, 6.

⁵ Act. 10, 2. ⁶ Luc. 8, 30. ⁷ Matth. 18, 10.

⁸ II Petr. 2, 41. ⁹ Iud. v. 6. ¹⁰ Job 4, 18.

ἐπουράνιος der Engel; nur läßt sich schwer bestimmen, wie er sich dieselbe vorstellte. Tertullianus schreibt den Engeln einen Leib sui generis zu.¹ Hilarius sagt von den Engeln: „Nihil est quod non in substantia sua corporeum sit.“ Ambrosius bekennt sich zu seiner Ansicht mit den Worten: „Nos nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus praeter illam solam venerandae Trinitatis substantiam.“² Cassianus vertritt die Ansicht: „Angeli incorporei nullatenus aestimandi sunt sicut et animae humanae; habent enim secundum se corpus, quo subsistunt.“³ Fulgentius weist Engeln und Teufeln einen verschiedenartigen Leib an: „Corpus aethereum i. e. igneum angelos dicunt (nach der Anschauung seiner Zeitgenossen) habere, daemones vero corpus aereum.“⁴ Die Teufel haben also seiner Meinung nach einen grobsinnlicheren Leib als die guten Engel. Doch genug.

Die rein geistige Engelnatur vertreten: S. Ignatius M., der die Engel in seinem Briefe ad Trall. τοὺς οὐρανίους ἄσωμάτων φύσεις nennt. Irenaeus: „Sine carne enim angeli sunt.“⁵ Athanasius: „Ἄγγελος ζῶον λογικόν, ἄϋλον, ὑμνολογικόν, ἀθάνατον.“⁶ Eusebius Caes. nennt die Engel: „ἄσωμάτων τινὰς νοερὰς καὶ θείας δυνάμεις, ἀγγέλους τε καὶ ἀρχαγγέλους ἄϋλά τε καὶ πάντα καθαρὰ πνεύματα.“⁷ Gregorius Nys.: „Μεμέρισται πᾶσα ἡ λογικὴ κτίσις εἰς τε τὴν ἄσώματον, καὶ τὴν ἐνσώματον φύσιν; ἐστὶ δὲ ἀγγελικὴ μὲν ἡ ἄσώματος· τὸ δὲ ἕτερον εἶδος ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι.“⁸ Gregorius Naz. nennt die Engel „νοητὸν καὶ ἄσώματον κτίσιν“⁹ Epiphanius nennt den Teufel „πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ ἄσώματον“.¹⁰ Chrysostomus faßt seine Anschauung hierüber in die Worte zusammen: „Ἐποίησεν ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους καὶ τοὺς ἀλλήλους τῶν ἄσωμάτων οὐσίας.“¹¹ Theodoret spricht auch von den Engeln als „ἄσώματοι φύσεις“.¹² Leo M. gibt seiner Anschauung folgendermaßen Ausdruck: „Fidem veram esse quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporearum bonam confiteri substantiam.“¹³ Dem hl. Gregor d. Gr. gilt die Geistigkeit

¹ Tert., De carne Christi cap. 6. ² Ambr., De Abraham lib. 11 c. 8.
³ Cass., Coll. VII c. 13. ⁴ Fulg., De fide c. 3. ⁵ Iren., Adv. haeres. III. 20 n. 4. ⁶ Ath., De com. Ess. Patris, Fil. et Sp. S. n. 51.
⁷ Euseb., De demonstr. Evang. lib. 4 c. 1. ⁸ Greg. Nys., Orat. dom. IV
⁹ Greg. Naz., In or. 34. ¹⁰ Epiph., Haer. 20 n. 13. ¹¹ Chrys., Ad Stag. lib. 1.
¹² Theod., In Gen. c. 20. ¹³ Leo M., Ad Turribium c. 6.

der Engel für so ausgemacht, daß er vom Gegenteil sagt: „*Quis sanum sapiens esse spiritus dixerit corporeos.*“¹ Nach Damascenus ist die Natur der Engel eine *οὐσία νοερὰ καὶ ἄυλος καὶ ἄσώματος*.²

Nun mögen noch jene Väter zu Worte kommen, die sich sowohl für die Materialität wie Spiritualität der Engel erklären. Justinus M. spricht in seinem Dial. c. Tryph. von einer uns unbekannten und ungewohnten Speise der Engel, etwa nach Art des Manna der Juden in der Wüste. Doch scheint sich Justin die Engel wieder als geistige Wesen zu denken; denn in seinem Hexaëmeron teilt er die Dinge in sechs Klassen ein und sagt, erstens „*εἰς νοερὰ καὶ ἀθάνατα, οἵτοί εἰσιν οἱ ἄγγελοι*“. Origenes ist ebenso unklar. Einerseits läßt er die Engel Seelen haben: „*Non videtur absurdum de sanctis angelis dicere, illos animas habere,*“³ dann aber erklärt er wieder, die Engel hätten keine Leiber;⁴ doch gesteht er auch: „*quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.*“⁵ Ebenso ungenau drückt sich auch Basilius aus. Er nennt zwar die Engel „*νόητον κτίσιν, ἄσώματον καὶ λογικὴν*“, auch den Teufel heißt er *φύσιν ἄσώματον*, doch sagt er auch von der Engelnatur „*ἡ οὐσία αὐτῶν τὸ ἀέριον πνεῦμα ἢ πῦρ ἄυλον*“.⁶ Ebenso ungenau spricht auch Augustin von den Engeln. Im Kommentar zum Ps. 85 schreibt er über die Worte: ‚*Eruisti animam meam de inferno inferiori*‘ etc.: „*Adhuc habet vitam utique corpus nostrum, et tamen comparatum corpori illi, quod futurum est, qualia sunt angelorum corpora, invenitur corpus hominis mortuum, quamvis adhuc habens animam.*“ Als geistige Geschöpfe hinwiederum denkt sich Augustin die Engel, wenn er sie „*spirituales et intellectuales creaturas*“ nennt.⁷

Diese Auslese von Väterstellen möge genügen, um den Standpunkt der Väter, den sie der Frage über die Natur der Engel gegenüber einnehmen, irgendwie kennen zu lernen. Aber, so fragen wir uns, woher die Gegensätze? Wie konnten einige Väter, die doch die gleichen Schrifttexte vor sich hatten wie ihre Zeitgenossen und daselbst von der geistigen Engelnatur lasen, wie konnten, so fragen wir uns, sie die Behauptung aufstellen, die Engel seien

¹ Greg. M., IV Dial. c. 29.

² Damasc., De fide orthod. l. 2 c. 3.

³ Orig., in I de princ.

⁴ c. Cels. l. 6.

⁵ De Princ. Praef. n. 10.

⁶ Basil., Contra Eunom. IV.

⁷ Aug., De Gen. lib. 8 c. 25.

körperliche Wesen, mit Seelen, mit wenn auch nur feinen, subtilen Leibern?

Zur Erklärung und Lösung dieser Schwierigkeit und gewiß befremdenden Tatsache sollen folgende Gründe angeführt werden. Vor allem ist zu beachten, keiner der Väter hat einen gelehrten Traktat über die Engel geschrieben, keiner eine wissenschaftliche Untersuchung über deren Wesen angestellt; ihre Ansichten über die Engel sprachen sie eben nur gelegentlich ihrer Schrifterklärung aus, wie es gegenwärtiges Bedürfnis, augenblicklicher Nutzen ersprießlich erscheinen ließ. Sodann ist weiter zu beherrzigen, daß wir bei den Vätern keine technischen Begriffe und Ausdrücke, d. h. philosophische in unserem Sinne, vorfinden. Ihnen fehlte noch der Begriff der Potentialität. Kein Wunder, wenn sie dann ihrer Ansicht mit dem Ausdruck *corporeitas* (in irgend einer Form) Ausdruck verliehen, um so der Gefahr zu entgehen, den Engeln göttliche Natur beilegen zu müssen. Anhaltspunkte hiefür bieten die oben angeführten Worte des hl. Ambrosius, dann Augustin *De Gen. lib. 7 c. 6* und auch das Wort des Damaszeners, der sagt: „*Incorporeus (sc. angelus) immaterialis dicitur quantum ad nos; nam omne ad Deum colatum, qui solus incorporealis est, crassum et materiale reperitur.*“¹ Zu Väterzeiten behalf man sich eben mit Worten, wie man konnte, nicht wie man sollte. Schließlich finden wir auch, daß gar manche schwierige Väterstellen im Zusammenhange gar manches von ihrer Schwierigkeit verlieren, namentlich dann, wenn genau untersucht wird, in welchem Sinne der einzelne Vater das Wort *corpus* versteht. Wenn auch der Engel ein rein geistiges Wesen ist — an sich und im Vergleich mit der Menschennatur, im Verhältnis zum Wesen Gottes schien doch so manchem der Väter die Engelnatur etwas Körperhaftes an sich zu haben. Und auch hiefür kann obiger Ausspruch des Damaszeners geltend gemacht werden.

Zum Schlusse wollen wir noch die wichtigste Quelle der Offenbarung, das lebendige, unfehlbare Lehramt der Kirche, in der Frage über die Natur der Engel vernehmen. Bekanntermaßen gewinnen ja Schrift- und Vätertexte aus den Entscheidungen des kirchlichen Magisteriums erst ihre Kraft und Würze. Welchen Standpunkt nimmt also

¹ Damasc., *De fide orth. lib. 2 c. 3.*

die lehrende Kirche in der Engelfrage ein? Was lehrt sie uns über das Wesen der Engel? Nur einige wenige Stellen sollen anstatt vieler angeführt werden. Wir bekennen und glauben im Symbolum Nicaenum (a. 325) (und im selben Sinne in allen in den folgenden Jahrhunderten erflossenen Glaubensbekenntnissen bis herab zum Vaticanum): „Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.“ Mit den ἀόρατα sind eben die Geister gemeint, die Paulus des öfteren, z. B. Col. 1, 16, invisibilia nennt. Deutlicher spricht das Conc. Lat. IV vom Jahre 1215 cap. 1: „Qui (Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.“ Die gleiché Entscheidung mit denselben Worten fällte das Conc. Vatic. sess. III c. 1. (Allerdings hat damit weder das Lat. IV noch das Vatic. etwas definiert, wie gleich gesagt werden soll.) In ähnlicher Weise wie die genannten Konzilien spricht auch das Florentinum in decreto pro Iacobitis: „Firmissime credit (Concilium) unum Deum . . ., qui quando voluit bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas.“ Von Bedeutung für unsere Frage ist auch die Tatsache, daß das Conc. oecum. V can. II den Irrtum des Origenes verurteilte „qui posuit ipsas mentes (scilicet angelos) assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, ex quo diversi ordines angelorum effecti sunt“.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Natur der Engel ist demnach folgendes:

1. Die Existenz der Engel ist außer allem Zweifel; und zwar sind sie vernünftige, persönliche Wesen, mit freiem Willen begabt und von den Menschen specificie verschieden: und dies müssen wir als *de fide* bezeichnen.

2. Wiewohl weder das Concilium Lateranum IV noch das Vaticanum eine formelle Definition erlassen hat (beide sprechen ja nur in den sogenannten capita über die Natur der Engel, ohne mit ausdrücklichen Worten ein Dogma definieren zu wollen), so können wir doch als *proximum fidei*, als *sententia certissima et communis*, als eine Lehre, die *absque errore in fide* nicht geleugnet werden kann, feststellen, daß die Engel rein geistige Substanzen sind.¹

¹ Heinrich, Dogm. V. Bd. § 284, I.

Alles übrige, was sonst über die Natur der Engel zu sagen wäre, ist für unsere Frage nicht von Belang. Wir wenden uns darum nach diesen Voraussetzungen unserer These, über die Erkenntnis der Engel, zu.

Die Erkenntnis der Engel.

Wir haben als *proximum fidei* aus den Offenbarungsquellen die Geistigkeit der Engelsubstanzen festgestellt, und damit haben wir uns ein festes Fundament gegraben und aufgemauert, auf das wir das geistige Gebäude der Theorie der Engelerkenntnis aufbauen können. Jetzt können wir der Frage näher treten: Welche Erkenntnisart haben wir nun diesen Engeln, die wir als rein geistige Wesen kennen gelernt und bewiesen haben, zuzuweisen? Bevor wir aber an die wissenschaftliche Lösung dieser Frage gehen können, wollen wir nochmals auf Schrift, Väter und Magisterium der Kirche zurückkommen und schauen, wenigstens im allgemeinen, was wir aus diesen drei Offenbarungsquellen über die Engelerkenntnis schöpfen können.

1. Die Hl. Schrift.

Daß die Engel überhaupt erkennen, Erkenntnisakte setzen, erhellt daraus, daß die Hl. Schrift von den Engeln Dinge aussagt, die eine Erkenntnis entweder voraussetzen oder im Gefolge haben. So wird uns vor allem an unzähligen Stellen von einem Sprechen der Engel berichtet; cf. Gen. 19, 9; 31, 4; Jud. 13, 7; Act. 8, 26 usw. Sprechen aber setzt Denk-Erkennntnisakte voraus, sowie letztere ersteres begleiten müssen. Ferner spricht die Hl. Schrift von einem „Geschicktwerden“ der Engel und zwar mit Aufträgen: aber auch dies verlangt Erkenntnis. „Missus est angelus Domini sanctus Raphael, ut curaret eos ambos“¹ scilicet Tobiam et Saram. „Missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilaeae“² etc. (Cf. I Par. 21, 5; II Par. 32, 21; II Mach. 15, 22; Mal. 3, 1 usw.). Weiter heißt es in der Hl. Schrift, daß die Engel Befehle vom Herrn erhalten. „Praecipitque Dominus angelo suo“³ „Angelis suis mandavit de te“⁴ usw.

¹ Tob. 3, 25.

² Luc. 1, 26, cf. ib. 1, 11 ss.

³ I Par. 21, 27.

⁴ Ps. 90, 11.

Aber auch derartige Befehle, namentlich was den Schutz der Menschen betrifft, setzen Erkenntnis in den Engeln voraus. Desgleichen wird von den Engeln ein Dienst ausgesagt, den sie leisten, wie er nur vernünftigen, mit Erkenntnis ausgestatteten Wesen zukommen kann. „Angeli . . . ministrabant ei“¹ (scilicet Domino). Vergl. die Dienstleistung Raphaels in der Tobiasgeschichte und die Administratorii spiritus im Hebräerbriefe.² — Sodann heißt es in der Hl. Schrift, daß die Engel den Herrn lobpreisen und anbeten: „Benedicite angeli Domini Domino.“³ „Adorate eum omnes angeli eius.“⁴ Anbeten und lobpreisen aber sind Akte, die ohne Erkenntnis absolut undenkbar sind. Weiters werden die Engel als Schutzgeister der Menschen bezeichnet. Hiefür die obenerwähnte Stelle des 90. Psalmes, sodann: „Angelus Domini per noctem aperiens ianuas carceris et educens eos“ scilicet Petrum et Apostolos ceteros.⁵ Von den Engeln heißt es weiter, daß sie die Menschen erleuchten. Vom hl. Paulus meinen die Pharisäer: „Quid si spiritus locutus est ei aut angelus?“⁶ Beweis dafür, was die Juden selbst von den Engeln dachten. Cf. die Bekehrungsgeschichte des Hauptmanns Kornelius, Act. c. 10. — Schließlich wird den Engeln das tatsächliche Sündigen und Bosheit beigelegt, aber auch dies ist ohne Erkenntnis undenkbar. „In angelis suis reperit pravitatem.“⁷ „Deus angelis peccantibus non pepercit.“⁸

Übrigens spricht auch die Hl. Schrift geradezu von der Erkenntnis der Engel und bezeichnet dieselbe als eine ausgezeichnete. „De die autem illa et de hora nemo scit, neque angeli coelorum.“⁹ „Quibus (scilicet angelis) revelatum est, scilicet passiones et posteriores gloriae“¹⁰ usw.

Aus all diesen angeführten und noch vielen anderen Schrifttexten müssen wir schließen, daß den Engeln eine gewisse Erkenntnis zukomme; denn all die von den Engeln ausgesagten Dinge setzen wenigstens irgendwelche Erkenntnis voraus. Welche? Das ist eben Sache philosophisch-theologischer Diskussion.

¹ Matth. 4, 11; Marc. 1, 13. ² Hebr. 1, 14. ³ Dan. 3, 58.

⁴ Ps. 96, 7, cf. Ps. 102, 20; 148, 2. ⁵ Act. 5, 19; 12, 7.

⁶ Act. 23, 9; 27, 23. ⁷ Job 4, 18. ⁸ II Petr. 2, 4; Jud. 6.

⁹ Matth. 24, 36. ¹⁰ I Petr. 1, 12.

2. Die Väter.

Welche Stellung nun nehmen wohl die Väter der Frage über die Engelerkenntnis gegenüber ein? Natürlich konsequent entsprechend ihrer Anschauung über die Natur der Engel. Deshalb sprechen jene Väter, die den Engeln einen, wenn auch noch so feinen, Leib zuschreiben, von einer geistigen und sinnlichen Erkenntnis; jene Väter aber, die an der rein geistigen Engelnatur festhalten, reden deshalb auch nur von einer geistigen Erkenntnis, durch welche natürlich die Engel sowohl Materielles wie Geistiges erkennen. Von einer näheren Anführung von Vätertexten können wir der Kürze halber abstecken, da wir ohnehin nichts Neuem begegnen würden.

3. Das kirchliche Lehramt.

Das unfehlbare Lehramt der Kirche kennt die Engel nur als reine Geister; deshalb sind wir berechtigt, auf eine rein geistige Erkenntnis der Engel zu folgern. Natürlich können wir aus dieser Tatsache nicht schließen, als sei es *de fide*, daß den Engeln nur eine geistige Erkenntnis zukomme. So weit ging die Kirche in ihren dogmatischen Lehrentscheidungen bis jetzt noch nicht. Auch hier können wir füglich von ausführlichen Textzitationen Abstand nehmen und verweisen auf obige Stellen, wo über die Natur der Engel die Rede war.

Nach diesen Untersuchungen müssen wir feststellen, daß die Engel wirklich erkennen, Erkenntnisakte setzen. Wie beschaffen aber diese Erkenntnis der Engel sei, darüber hat sich die Offenbarung äußerst wenig ausgesprochen. Dies näher zu bestimmen ist Aufgabe der Theologie und soll nun im folgenden versucht werden — nach der Lehre des hl. Thomas. Wir beginnen nach dem oben aufgestellten Plan mit der natürlichen Erkenntnis der Engel, d. h. wir wollen das näher bezeichnen und festsetzen, was der Engel an natürlichen Erkenntnisobjekten ohne Elevation zum Übernatürlichen erkennt.

I. Die natürliche Erkenntnis der Engel.

Erkenntnis generisch genommen ist eine Tätigkeit, eine Betätigung (*operatio*). Jede Betätigung setzt aber ein nächstes Tätigkeitsprinzip voraus (*principium pro-*

ximum operationis), und dies nennt man philosophisch Potenz (*potentia seu facultas*). So sprechen wir vom Verstand, Willen, von den fünf Sinnen als von Potenzen. Ferner: Jede Tätigkeit muß offenbar ein Objekt, einen Gegenstand haben, auf welchen sich die Tätigkeit erstreckt. So ist z. B. ein Sehen nur möglich, wenn das Auge, die Potenz des Sehens, ein Objekt vor sich hat, das es wahrnehmen soll. Damit aber eine Potenz mit einem Objekte in Kontakt treten könne, dazu bedarf es einer Form, die den Kontakt zwischen Objekt und Potenz vermittelt. Nicht der Baum z. B. in seiner realen Wirklichkeit ist im Auge, sondern nur ein Bild der Spezies desselben; durch diese Spezies nimmt das Auge den Baum wahr. Aber auch das soeben erwähnte „In-Kontakt-treten“ zwischen Potenz und Objekt geschieht nur in einer gewissen Weise, hat seinen Modus; denn anders treten die sinnlichen Potenzen mit ihren Objekten in Kontakt, anders die geistigen mit den ihrigen. Daraus folgt: Wollen wir zur genauen Kenntnis einer Tätigkeit, eines Aktes, einer operatio gelangen, dann müssen wir jene vier Elemente, die beim Zustandekommen eines Aktes konkurrieren, einer gründlichen Untersuchung unterziehen: nämlich die Potenz, das Objekt, die Form und den Modus. Alle diese vier Elemente der Faktoren finden wir bei jeder Tätigkeit vor, somit auch beim Erkenntnisakte, bei der Erkenntnistätigkeit. Und in der Tat ein Erkenntnisakt ist nur möglich bei Vorhandensein eines nächsten Erkenntnistätigkeitsprinzips, und dies ist der Verstand, eines Objektes, und dies ist nur dann im Bereiche des Verstandes, wenn gewisse Formen, Erkenntnisformen (*species intelligibiles*) genannt, mitwirken. Der ganze Erkenntnisprozeß vollzieht sich immer nach einem gewissen Modus: denn gewisse Objekte erkennt der Verstand actu, andere hingegen nur habituell. Wollen wir demnach zu einem möglichst adäquaten Verständnis der natürlichen Engel-erkenntnis gelangen (soweit dies für uns hier auf Erden möglich ist), so haben wir also folgende Punkte im einzelnen zu untersuchen: 1. Die Erkenntnispotenz der Engel. 2. Die Erkenntnisformen des angelischen Verstandes. 3. Die Objekte, und diese sind doppelter Natur, immaterielle und sinnliche Objekte. 4. Die Art und Weise, wie die Engel erkennen. Und weil die Engel als vernünftige, persönliche Wesen auch soziale Wesen sind, die mit-

einander verkehren, im Gedankenaustausch stehen, so kommt noch zur Behandlung: 5. Die Erleuchtung und Sprache der Engel.

Nach der Erklärung und Darlegung dieser fünf Punkte werden wir wenigstens ein schwaches Abbild, eine dem Bereiche des Ahnungsvollen zugehörige Vorstellung von dem Wesen und der Beschaffenheit des natürlichen Erkennens der Geisterwelt gewonnen haben, die uns in ihrer realen Wirklichkeit erst im Jenseits vollständig erschlossen werden wird. Nochmals sei bemerkt, daß in den aufgezählten fünf Punkten nur vom natürlichen Erkennen der Engel die Rede sein wird.

1. Die Erkenntnispotenz der Engel.

Weder Schrift noch Väter noch kirchliches Lehramt legen uns betreffs der Erkenntnispotenz der Engel etwas als *de fide* vor; wir verbleiben deshalb in dieser Teilfrage rein auf philosophisch-theologischem Gebiete. Grundlegend und zugleich höchst wichtig wird es sein, sich darüber klarzuwerden, ob denn der Engel zum Erkenntnisakte einer von seiner Wesenheit real verschiedenen Erkenntnispotenz bedürfe, oder ob vielleicht seine Wesenheit unmittelbares Erkenntnisprinzip sei.

Darauf antworten wir mit dem hl. Thomas Sum. theol. I. q. 54 a. 3: „Nec in angelo nec in aliqua alia creatura virtus vel potentia operativa est idem, quod sua essentia.“ Also erkennt der Engel nicht unmittelbar mit und durch seine Wesenheit, sondern er hat ebenso wie der Mensch zum Erkenntnisakte eine eigene Potenz notwendig. Die Beweise hiefür lassen wir den hl. Thomas führen.

a) „Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse et comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum. Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse;¹ nec aliqua alia operatio aut in ipso

¹ Ib. a. 2: „quia esse angeli sicut cuiuscumque creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem;“ intelligere autem habet infinitatem simpliciter.

aut in quocumque alio creato est idem, quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva.“ I. q. 54 a. 3. Fast das gleiche Argument bringt der Aquinate I. q. 79 a. 1. St. Thomas gründet also seinen Beweis auf den fundamentalen Unterschied von Wesenheit und Sein, die in den Kreaturen real verschieden sind und daher auch notwendigerweise den realen Unterschied von potentia operativa und essentia involvieren.

Zwei weitere Beweise entnehmen wir dem hl. Thomas I. q. 77 a. 1, woselbst er die gleiche Frage an der Menschenseele untersucht; beide Beweise lassen sich mutatis mutandis für unser Thema sehr gut verwerten.

b) Wohl das Sein, nicht aber das operari der Kreatur gehört zur Gattung der Substanz; und so ist wohl die potentia essendi, nämlich die Wesenheit, nicht aber die potentia operandi, nämlich die potentia, das principium proximum operationis, Substanz. Dies der Gedanke des hl. Thomas, den wir für unsere Frage etwa so formulieren können:

„Actus et potentia dividunt ens et quodcumque genus entis. Proinde ad idem genus refertur potentia et actus; unde si actus non est in genere substantiae, nec potentia, quae dicitur ad illum actum, potest esse in genere substantiae. Sed esse cuiuslibet entis creati est in genere substantiae, non autem operari. Potentia igitur essendi, quae est essentia, est in genere substantiae, non autem facultas, quae est potentia operandi; unde essentia et potentia operandi non sunt idem, proinde facultas intellectiva angeli non est idem, quod sua essentia.“ So dem Sinne nach St. Thomas I. q. 77 a. 1. in corpore articuli, woselbst er noch ein zweites Argument beifügt.

c) Bedürfte der Engel zum Erkenntnisakte keiner von seiner Wesenheit real verschiedenen Erkenntnispotenz, dann wäre er ganz einfach ein actus purus; dies ist aber absurd. Der Gedankengang des Aquinaten l. c. ist etwa folgender: „Si essentia angelica non esset in potentia ad operari, tunc sicut semper haec essentia est actu talis, ita semper esset actu operans, et sicut per se primo haec essentia dicitur esse talis, ita per se primo diceretur actu operans et quia ipsum operari est subsistentis, essentia angeli esset actus purus, quod repugnat cum sit ens contingens. Essentia igitur angeli est in potentia ad operari, et quia est in potentia ad operari, repugnat, quod ipsa

essentia sit principium proximum operationis, secus enim et ipsa essentia, ut est talis, haberet de potentia in linea propriae essentiae. Ergo angelus necessario operatur mediante facultate, proinde intellectus angeli non est idem, quod sua essentia.“

Daraus ergibt sich: Der Engel, weil Geschöpf, bedarf zum Erkenntnisakte gerade so wie wir einer von seiner Wesenheit real verschiedenen Erkenntnispotenz, mit anderen Worten, seine Wesenheit kann nicht zugleich Erkenntnispotenz sein.¹ Hierin stimmen auch alle Theologen von Namen mit dem Aquinaten überein, ausgenommen Durandus, der allerdings bei der menschlichen Seele einen wesentlichen Unterschied zwischen Seele und Erkenntnispotenz zugibt, wegen, wie er sagt, der eigenartigen menschlichen Natur (*propter specificam naturam humanam*), der aber diesen wesentlichen Unterschied bei der Engelsnatur deshalb nicht gelten lassen will, *quia angelus est substantia integra et non actus corporis sicut anima humana*. — Das ist ein Sophisma, das in der Logik mit dem Namen *non causae ut causae* bezeichnet wird. Daß die Kreatur einer von ihrer Wesenheit real verschiedenen Potenz zu irgendeinem Akte bedarf, dessen ist Ursache, weil das eine Wesen Akt oder Form des Körpers ist, das andere aber nicht; nein, Grund dieser Tatsache ist einzig und allein nur die *potentialitas creaturae*, quae nonnisi per *diversos actus compleri potest*. Darum weil der Engel geradeso Geschöpf ist wie die Menschenseele, deshalb müssen wir geradeso beim Engel wie beim Menschen einen realen Unterschied von Wesenheit und Potenzen fordern; mit anderen Worten: auch der Engel bedarf einer von seiner Wesenheit real verschiedenen Erkenntnispotenz.

Das gewonnene Resultat berechtigt uns zu folgenden Konsequenzen.

a) Das Erkennen, der Erkenntnisakt des Engels kann unmöglich seine Wesenheit sein: auch, ja vielmehr *a fortiori*, Wesenheit und Erkenntnisakt des Engels sind zwei wesentlich verschiedene Dinge; denn sonst müßte der Engel nur, und zwar seine eigene Aktualität sein; dies widerspricht aber seiner Geschöpflichkeit. Hierin kommen alle Theologen überein; St. Thomas führt hierfür drei Gründe an I. q. 54 a. 1.

¹ Ein Gleiches natürlich ließe sich auch vom Willen des Engels nachweisen — die Beweise sind ohnehin allgemein gehalten.

α) Der Engel kann unmöglich seine eigene Aktualität sein. „Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.“

β) Ebensowenig kann das intelligere des Engels subsistens sein; denn es gibt nur ein einziges intelligere subsistens, und dies ist Gott. „Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret, quod intelligere angeli esset subsistens.“ Grund hiefür, wie Sylvius bei Erklärung dieses Artikels ausführt, ist „quia si intelligere angeli esset tantae perfectionis, ut perfectissimam naturam sibi vindicaret, qualis est natura substantiae intellectualis, consequens est quod etiam sibi vindicaret modum illius perfectissimum, qui est subsistere in seipso“. Und St. Thomas fährt fort: „Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli.“

γ) Wäre zwischen Wesenheit des Engels und seinen Erkenntnisakten kein wesentlicher Unterschied, wären somit beide dasselbe, dann hätten alle Engel die gleiche vollkommene Erkenntnis, was doch nicht der Fall ist, wie später nachgewiesen werden soll. Darum sagt St. Thomas l. c.: „Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.“

Es lassen sich aber mit Sylvius (in com. in hunc articulum) noch andere Gründe namhaft machen. δ) Sein und Wesenheit sind beim Engel real wie bei jeder Kreatur verschieden; um so weniger kann der Erkenntnisakt Substanz des Engels sein, denn der Unterschied zwischen Tätigkeit und Substanz ist größer als der Unterschied zwischen Sein und Substanz. ε) Die Wesenheit des Engels bleibt immer dieselbe, sie läßt weder Vermehrung noch Verminderung zu; das Erkennen aber desselben ist einer Vermehrung, Vergrößerung intensiv und extensiv fähig. Also sind Substanz des Engels und sein Erkennen real

verschieden. ζ) Schließlich erfreuen sich die Engel übernatürlicher Erkenntnisse, z. B. der Gnadengeheimnisse, und diese Erkenntnisse können unmöglich Substanz des Engels sein, denn sonst wäre er kraft seiner eigenen Natur übernatürlich selig und würde kraft seiner eigenen Natur Übernatürliches erkennen. Das ist ein Widerspruch und zugleich *contra fidem*.

b) Ein weiteres Resultat unserer Untersuchung ist der Satz: auch der Seinsakt und der Erkenntnisakt sind und zwar *a fortiori* in der angelischen Natur real verschieden, nicht dasselbe, aus dem einfachen Grunde, weil der Seinsakt des Engels wie überhaupt jeder Kreatur beschränkt ist, determiniert *ad unum*; der Erkenntnisakt hingegen, das Erkennen ist unendlich im objektiven Sinne d. h. hinsichtlich der Objekte. St. Thomas führt den Beweis I. q. 54 a. 2 folgendermaßen: „*Actio angeli non est eius esse, nec actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur 9. Metaph. Lect. 16. Una scilicet actio est, quae transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est, quae non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle. Per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est, quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente. Et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionys. 5 cap. de div. nom.; unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.*“

Wir haben also in der Engelnatur einen von der Wesenheit des Engels real verschiedenen Intellekt festgestellt, eine intellectiva potentia im strengen Sinne des

Wortes. Welcher Art nun dieser intellectus angelicus sei, dies näher zu erklären, ist jetzt unsere nächste Aufgabe. Wir können ganz gewiß nicht a priori sagen: Der Engelintellekt muß diese oder jene Eigenschaften, diese oder jene Vollkommenheiten an sich aufweisen; im Gegenteile: wir müssen a posteriori — im Krebsgange gleichsam — von der Beschaffenheit unseres Menschenverstandes ausgehen und können dann salva semper angelorum propria natura spirituali auf die Beschaffenheit, Qualitäten, Vollkommenheiten des Engelintellektes mit Sicherheit schließen. Aber gerade diese von allen anerkannte Tatsache hat manche zur sonderbaren Behauptung geführt, bei den Engeln geradeso wie bei der Menschenseele einen doppelten Intellekt, nämlich einen intellectus possibilis und einen intellectus agens und zwar im strengen Sinne des Wortes anzunehmen. Doch das ist ein Irrtum; der Engel besitzt weder einen intellectus possibilis noch einen intellectus agens; sein Verstand muß intellectus schlechthin genannt werden. Der Engel bedarf keines intellectus possibilis, weil er hinsichtlich jener Objekte, die er natürlicherweise erkennt, nie in potentia, sondern stets actu ist, weil also die genannten Objekte seinem Intellekte stets aktuell präsent sind. Er braucht aber auch keinen intellectus agens, denn der Engel hat nicht nötig, von den sinnlichen Dingen erst die Spezies zu abstrahieren; alles Materielle erkennt ja der Engel durch eingegossene Erkenntnisformen, wie später nachgewiesen werden soll. St. Thomas gibt I. q. 54 a. 4 folgenden Beweis: „Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed reducitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales, et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum, quae

naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.“

Derselben Meinung wie der hl. Thomas sind so ziemlich alle Scholastiker, ausgenommen Scotus und Suarez und deren Anhänger. Sie verlangen einen doppelten intellectus angelicus, einen possibilis und einen agens. Daß der Engel einen intellectus possibilis haben müsse, behaupten sie mit dem Hinweis darauf, daß auch im Engel eine potentia receptiva specierum intelligibilium sei; dem aber entspreche ein intellectus possibilis. Darauf läßt sich sehr leicht mit Cajetanus (in Com. I q. 54 a. 4) antworten: Erstens „Potentia receptiva specierum intelligibilium est duplex: una per se, altera per accidens. Prima est in angelis, est coeva suae perfectioni, quia naturaliter inseparabilis ab ea; secunda est in homine, cui accidere potest quod habeat species coevas.“ Scotus und Suarez denken sich die Engelnatur, speziell deren Intellekt viel zu menschlich, d. h. mit ebensolchen Vollkommenheiten wie der Mensch, für den sie allerdings Vollkommenheiten sind, sie hat, die aber für den Engel, im Grunde genommen, Unvollkommenheiten sind. Zweitens sagt Cajetan: „Esse in potentia ad species intelligibiles recipiendas non est de definitione intellectus possibilis proprie dicti (ut antea dictum est);“ Cajetan wirft somit den Scotisten vor, daß sie nicht den rechten Begriff vom intellectus possibilis haben.

Das Vorhandensein eines intellectus agens im Engel glauben Scotus und Suarez folgendermaßen begründen zu können: a) „Quia potentia activa, quae est perfectio in creatura inferiori, non est neganda in superiori. Sed intellectus agens est potentia activa; proinde est in creatura superiori, uti est angelus.“ Das Argument würde etwas beweisen, wenn der intellectus agens wirklich eine perfectio simpliciter in der Menschennatur wäre; dies ist aber nicht der Fall; denn er verdient den Namen einer perfectio nur insofern, als er sich in unserer unvollkommenen Natur vorfindet. Übrigens, wenn sich die Gegner auf den Obersatz ihres Beweises steifen, geben wir ja gerne zu, verlangen dies sogar mit ihnen: was immer sich Vollkommenes im intellectus agens des Menschen

vorfindet, besitzt auch der angelische Verstand, wie ja alle perfectiones (nach dem hl. Thomas¹), deren sich die niederen Kreaturen erfreuen, edler, einfacher, vollkommener und erhabener in den höheren Kreaturen zu finden sind. Schließlich müssen wir sagen: „Perfectius simpliciter est habere intelligibilia actu, quam tantum in potentia, et sic indigere aliqua virtute, quae ea facit intelligibilia actu.“ Hierin werden uns auch die Scotisten beipflichten müssen.

Scotus und Suarez führen aber noch ein zweites Argument ins Treffen und sagen: „Quaelibet creatura debet habere virtutes, quibus acquirere potest suam perfectionem. Sed per intellectum agentem acquiritur perfectio intellectus possibilis. Ergo intellectus agens ponendus est in angelis.“ Das Argument beruht auf einer falschen Voraussetzung, daß nämlich der angelische Intellekt je seiner natürlichen Vollkommenheit verlustig gehen könne; das ist unmöglich, wie später bewiesen werden soll. Übrigens müßten wir nach diesem Prinzip, wenn es allgemein gehalten wird, auch für Gott einen intellectus possibilis und agens postulieren — ein Unding!

Wir sagten oben, von einem intellectus possibilis und intellectus agens im strengen Sinne des Wortes könne bei den Engeln keine Rede sein; es schlägt aber gar nichts, im weiteren Wortsinne, aequivoce, beide Intellekte den Engeln zuzuschreiben. „Nec de nominibus est curandum,“ wie St. Thomas I q. 54 a. 4 ad 2^m sagt. Und so könnten wir von einem intellectus possibilis des Engels insofern reden, als derselbe Erleuchtungen, Erkenntnisformen aufnimmt, sei es bei seiner Erschaffung, sei es sonst durch Offenbarungen natürlicher (z. B. Herzensgeheimnisse, Gedanken, Willensentschlüsse anderer Engel oder der Menschen) oder übernatürlicher Dinge (z. B. die mysteria gratiae). Über beides wird später ausführlich gehandelt werden. Ebenso könnten wir aequivoce dem Engel einen intellectus agens beilegen, insofern er ein anderes vernünftiges Wesen, Engel oder Mensch, erleuchtet oder einen Erkenntnisakt setzt. Doch wozu neue Namen, die nur Anlaß zu Mißverständnissen bieten?

Nach dem Erläuterten müssen wir also den Schluß ziehen: der Engel hat weder einen intellectus possibilis, noch einen intellectus agens im strengen Sinne des Wortes;

¹ I q. 13 a. 4.

wir müssen daher den Verstand des Engels schlechthin intellectus nennen.

Außer dem Verstand hat der Engel keine weitere Erkenntnispotenz aufzuweisen; denn das, was wir im Menschen ratio, Vernunft, heißen, fällt beim Engel deshalb fort, weil er nicht discurrendo, wie wir, erkennt; darüber wird gleichfalls später die Rede sein. Höchstens könnte der Engel eine sinnliche Erkenntnispotenz haben; eine solche aber muß ihm schon deshalb fehlen, weil ja immateriale Substanzen keine Sinne haben können. Wie aber trotzdem der Engel Sinnliches, Materielles erkenne, wird später gezeigt werden.

Mit diesen Ausführungen über den intellectus angelicus können wir uns vorderhand begnügen; denn dessen physische Entität ist damit erschöpfend behandelt. Was sonst noch über die Natur des angelischen Verstandes zu sagen wäre, soll im folgenden bei der Erklärung der Erkenntnisobjekte, der Erkenntnisformen und der Erkenntnisart dieses Intellektes ausführlich erläutert werden; dadurch auch wird die Natur des intellectus angelicus noch klarer zutage treten.

2. Die Erkenntnisformen der Engel.

Jede Potenz bedarf zu ihrer aktuellen Tätigkeit einer Form; das Sehen z. B. ist nur möglich durch eine Form, ein Bild jenes Objektes, welches durch den Gesichtssinn wahrgenommen werden soll. Deshalb bedarf auch der Verstand einer Form, und diese Form heißt die Erkenntnisform; durch Verbindung des Verstandes mit der Erkenntnisform vollzieht sich ein Erkenntnisakt. Mehr brauchen wir uns hierüber nicht hierorts zu verbreiten.

Die Offenbarung gibt uns über die Erkenntnisformen des angelischen Verstandes keinen Aufschluß; wir bewegen uns darum auch in dieser Teilfrage betreffs der Erkenntnisformen des intellectus angelicus auf rein philosophisch-theologischem Gebiete.

Vor allem haben wir den Nachweis zu liefern, daß der Engel allerdings zur Erkenntnis seines eigenen Wesens, seiner Potenzen und alles dessen, was mit seiner Natur aufs engste zusammenhängt, keiner Erkenntnisform bedarf; hierzu genügt ihm sein eigenes Wesen, seine Substanz, die

deshalb die Stelle der Erkenntnisform vertritt. Sich selbst erkennt der Engel eben durch sich selbst, wie später, wenn von den Objekten der Engelerkenntnis die Rede sein wird, bewiesen werden soll. Zur Erkenntnis aber aller jener Dinge, die er nicht selbst ist, die außer seiner Natur liegen, materieller sowohl wie immaterieller, bedarf der Engel der Erkenntnisformen. Dies die Lehre des heil. Thomas, der I q. 55 a. 1 sagt: „Angelus per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.“ Grund hierfür ist die Geschöpflichkeit der Engelnatur, deren Endlichkeit und Beschränkung; Objekt des Verstandes aber ist alles Erkennbare, was Wahrheitsgehalt in sich hat. Sollte also der Engel alle Dinge durch seine Wesenheit allein ohne Erkenntnisformen erkennen können, dann müßte sie das gesamte Sein in seiner ganzen Ausdehnung und in seinem vollen Inbegriff umschließen — müßte unendlich sein. St. Thomas führt den Beweis l. c. folgendermaßen: „Illud, quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma eius; quia forma est, quo agens agit. Oportet autem ad hoc, quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est, quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae; quia potentia materiae ad plura se extendit, quam sit continentia formae huius vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam.“ Die Kraft dieses Argumentes können wir noch durch folgende Beweisführung erhärten. Jede Erkenntnis vollzieht sich mittelst eines Bildes, einer Erkenntnisform. Sollte also ein geschaffener Verstand sein Gesamtobjekt erkennen können, müßte er das Bild, die Erkenntnisform des gesamten Seins (totius entis) in sich enthalten. Keine Kreatur aber kann Abbild (similitudo) des gesamten Seins sein, weil sie endlich und beschränkt ist. Darum bedarf auch der Engel, weil seine Wesenheit nicht similitudo totius entis ist, notwendigerweise verschiedener Erkenntnis-

formen, durch welche ihm die Erkenntnis der außer seiner Wesenheit liegenden Dinge ermöglicht wird.

Doch müssen wir bemerken, daß der Engel die erwähnten Erkenntnisformen nur deshalb braucht, um die außer seiner Wesenheit liegenden Dinge *secundum sua propria* zu erkennen; denn zur Erkenntnis dieser Dinge *secundum rationem communem* würde ja die Wesenheit des Engels selbst hinreichen, und zwar deshalb, wie der hl. Thomas l. c. ad 3 sagt, weil der Engel „*omnia quae supra vel infra angelum sunt, continet secundum rationem quandam*“. Ein exemplum, wiewohl claudicans, nur umgekehrt, bildet unsere mangelhafte Engelerkenntnis. Wir erkennen die Engel ja nicht *secundum eorum propria*, sondern nur in *communi*, wie uns überhaupt die wenigsten Dinge in ihrer eigenen Proprietät erschlossen sind. Von der Natur, den Eigenschaften, Proprietäten unserer Seele, die wir auch nur mangelhaft erkennen, ausgehend, schließen wir mit Zuhilfenahme unserer ganzen philosophisch-theologischen Wissenschaft auf die Natur, Eigenschaften, Proprietäten der Engel — natürlich *mutatis mutandis*. Ähnlich würde auch der Engel — hätte er keine Erkenntnisformen, durch seine Wesenheit die außer sich befindlichen Dinge in *ratione communi* erkennen. Doch wäre auch diese Erkenntnis *secundum rationem communem* beim Engel vollkommener, als sie bei uns faktisch ist.

Derselben Meinung hierüber wie St. Thomas sind auch Richard a. S. Vict., Bonaventura, Scotus, Cajetan, Bañez, sowie die meisten Scholastiker von Namen; Durandus, mit Gabriel und Vasquez, macht eine Ausnahme: er verwirft überhaupt die Erkenntnisformen bei den Engeln wie bei den Menschen; doch da wir nicht die Notwendigkeit der Erkenntnisformen überhaupt nachzuweisen haben, wollen wir uns deshalb hier auch nicht aufhalten.

(Fortsetzung folgt.)

S. 492.

