

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

Artikel: Das angelische Wollen
Autor: Schlössinger, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762091>

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: 02.01.2026

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

... Omnes secundae causae agentes a Primo Agente habent hoc ipsum, quod agant.“

8. Unde physica praemotio est motio illa descendens per primam viam a Primo Motore immobile, a quo omnia moventur et reducuntur de potentia in actum; motio illa descendens per secundum viam a Prima Causa efficiente, a qua omnes causae actuantur atque efficiuntur et complentur in ratione agentis; motio illa descendens per tertiam viam a Primo Necessario, a quo omnis vigor atque efficacia emanat; motio illa descendens per quartam viam a Maximo Ente, a quo fluit omnis actus ac perfectio actus ipsius; motio illa descendens per quintam viam a Primo Intelligenti, sub quo ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente, et omnia in finem perducuntur. Deus enim dat, conservat et applicat virtutem omnium rerum ad agendum; et quamvis Causa Prima influat uno influxu super omnia, diversi modo tamen influxus eius in diversis rebus recipitur. (Lib. de Causis, lect. 20; de Potent. qu. 3 a. 7.)



DAS ANGELISCHE WOLLEN.

VON FR. WILHELM SCHLÖSSINGER O. P.



Um das Wesen und die Betätigung der Willenspotenz des Engels näher zu bestimmen, zu erklären und zu fixieren, bedarf es sozusagen eines viel größeren Weges, intensiverer geistiger Arbeit, als dies notwendig ist, die Erkenntnispotenz des Engels und deren Betätigung zu erläutern. Wir, auf die unvollkommene, abstraktive Erkenntnis angewiesene Menschen können bei der Erkenntnis der Engel nicht sagen und zwar a priori: Der Engel muß eine vollkommene Erkenntnispotenz solchen oder solchen Grades haben und dieser seiner vollkommenen Erkenntnispotenz muß dieser oder jener Grad vollkommener Erkenntnis entsprechen; und unser Erkenntnisvermögen mit seiner Betätigung wird als schwaches Abbild des angelischen Erkenntnisvermögens derartige Qualitäten aufweisen.

Dies wäre eigentlich der rechte Weg vorzugehen in via essendi. Doch das geht nicht an; wir müssen a posteriori von unserem Erkenntnisvermögen vielmehr ausgehen, dessen Betätigung erläutern, darauf alles Unvollkommene unseres Erkennens abstreifen, dann erst gelangen wir, soweit dies uns möglich ist, zu einer mehr oder minder klaren Auffassung des angelischen Erkenntnisvermögens und dessen Betätigung.

Einen ähnlichen, aber weit schwierigeren Weg haben wir zurückzulegen, wenn es gilt, Wesen und Betätigung der Willenspotenz des Engels näher zu bestimmen. Warum ist dieser Weg beschwerlicher und langwieriger? Aus dem einen Grunde, weil unser Willensvermögen und dessen Betätigung bei weitem noch nicht so gründlich und allseitig erforscht und klargelegt ist, als es bei der Erkenntnispotenz und deren Betätigung der Fall ist. Nicht als ob es nicht auch im Erkennen des Menschen noch so manches dunkle Rätsel geben würde! Aber das Willensvermögen unserer Seele ist uns in manchen Punkten noch mehr verborgen und verschlossen; fürwahr ein *hortus bene conclusus!* Wir stehen demnach bei der Behandlung des angelischen Wollens tatsächlich vor einem *processus a minus noto*, zwar nicht ganz Unbekannten, aber doch auch wieder nicht gänzlich Bekannten *ad ignotum*; es wird uns also so manches Problem in der angelischen Willensfrage dunkel und verschlossen bleiben. Nichtsdestoweniger finden die wichtigsten Fragen ihre und zwar befriedigende Lösung, mag auch diese Lösung in manchen Stücken mangelhaft genug ausfallen.

In allen den die Geisterwelt betreffenden Fragen reden wir, wie wir können, *balbutiendo* sagt irgendwo der Aquinate, nicht wie wir sollten und getreu dem allbewährten Spruche „divide et impera“ müssen wir, eine Schwierigkeit nach der anderen lösend, schließlich doch zu einem in etwa befriedigenden Resultate gelangen.

Der englische Lehrer hat uns auch in dieser das angelische Wollen betreffenden Frage vorgearbeitet, hat uns Prinzipien an die Hand gegeben; unter seiner Führung wollen wir es versuchen, gestützt auf die Offenbarung, mittelst dieser Prinzipien das angelische Wollen zu erläutern und zwar:

- I. Im Bereiche des Natürlichen.
- II. Im Bereiche des Übernatürlichen.

Da nämlich auch die angelische Natur zur übernatürlichen Ordnung erhoben, für ein übernatürliche Ziel bestimmt worden war, sich aber nicht im Besitze dieses übernatürlichen Ziels im ersten Augenblicke ihres Daseins fühlte, vielmehr erst einen Prüfungszustand zu überstehen hatte, wird also das angelische Wollen im Bereiche des Übernatürlichen weiters zu erklären sein:

1. Im Zustand der Prüfung.
2. Im Zustand der Vollendung.

Wir setzen stillschweigend voraus, was Bd. XXII dieses Jahrbuches S. 329—337 über die Natur der Engel gesagt wurde, wiewohl wir auf einzelne Punkte im Verlaufe werden eingehen müssen.

I. Das angelische Wollen im Bereiche des Natürlichen.

Um das natürliche Wollen der Engel klarzulegen, haben wir zwei Dinge zu untersuchen: die Existenz des Wollens und dessen Beschaffenheit, dessen Wesens, mit anderen Worten, wir haben die zwei Fragen zu beantworten: Gibt es in der Engelnatur überhaupt ein Wollen, einen Willensakt? und wenn ja, welcher Art ist dieses angelische Wollen?

1. Existenz des angelischen Wollens und Willensaktes.

Daß die Engel einen Willen haben, daß sie etwas wollen, daß sie bald dieses bald jenes wollen, das bezeugt uns die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes an fast unzähligen Stellen; wir verweisen da nur auf jene Texte, die uns berichten, daß die Engel Gott den Herrn loben und preisen,¹ daß sie miteinander reden, einander zu diesem oder jenem Akte auffordern,² daß sie uns Menschen beschützen,³ daß sie bei diesem Schutze oft Einzelinteressen ihrer Schützlinge vertreten, weshalb es auch unter den Engeln zu Meinungsverschiedenheiten kommen kann, bis Gott den „streitenden“ Parteien näheren Bescheid zukommen läßt z. B. in dem Berichte von dem Engel der Juden und jenem der Perser,⁴ daß die Engel den Befehlen Gottes gehorsam nachkommen⁵, daß einige aus ihnen in ihrem Prüfungszustande von Gott abfielen

¹ Dan. 3, 58; Ps. 96, 7.

² Is. 6, 2.

³ Hebr. 1, 14.

⁴ Dan. 10, 5.

⁵ Act. 5, 19; 12, 7.

(„in veritate non stedit;“¹) „qui non servaverunt suum principatum“²), weshalb auch Gott in eis reperit pravitatem, wie es im Buche Job³ heißt. Die Hl. Schrift legt also den Engeln Akte bei, die entweder geradezu Willensakte sind oder solche voraussetzen. Wie die Väter über das angelische Wollen denken, darüber soll später die Rede sein.

Die Vernunft muß eigentlich ohne weiteres den Engeln Willens-Vermögen und -Akte aus dem Grunde beilegen, weil die Engel vernünftige, persönlich-freie Wesen sind, wie uns der Glaube lehrt; denn es kann unmöglich ein Wesen geben, das Vernunft habe und persönlich sei, — ohne Willen, ohne Willenspotenz. Dies Argument allein würde also genügen, das angelische Willensvermögen nachzuweisen. Schließlich könnte man auch, gestützt auf die Offenbarung, darauf hinweisen, daß die Engel, die uns Menschen an Vollkommenheit übertreffen,⁴) unmöglich eines Vermögens entbehren können, über das wir, die niedrigsten Wesen in genere intellectualitatis, verfügen.

St. Thomas dringt tiefer in die intellektuelle Natur des Engels ein und verlangt aus dem Grunde kategorisch „necessere est ponere in angelis voluntatem“, in der angelischen Natur ein Willensvermögen, weil der Engel auf Grund seiner intellektuellen Natur die universalis ratio boni erkennt. Um leichter in seiner Beweisführung verstanden zu werden, durchgeht der Aquinate in allgemeinen Umrissen die Stufenleiter des Seins und sagt:⁵ „Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum: sed diversi modo.“ Der göttliche Wille das Urbild und Ideal jedes geschaffenen Willens, jedes geschaffenen Strebevermögens selbst im kleinsten Stäubchen, wenn auch in diesem als kleinster, fast kaum erkenntlicher Schatten erscheinend — das ist der Ausgangspunkt des Aquinaten, um in den höchsten Wesen der ganzen Schöpfung das Vorhandensein eines Strebevermögens nachzuweisen! In der ferneren Beweisführung dessen, daß wirklich in jedem Wesen ein solches Strebevermögen vorhanden sei, beruft sich der hl. Thomas auf die Erfahrungstatsache: „Quaedam inclinantur in bonum“, von keinem anderen als den eingangs erwähnten göttlichen

¹ Joa. 8, 44.

² Jud. 86.

³ Job 4, 18.

⁴ Ps. 8, 6.

⁵ Summa theol. I q. 59 a 1.

Willen, per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare: sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Mit diesen Worten spricht der Aquinate aus, wie er sich das sinnliche Strebevermögen (ein Gleiches gilt auch vom intellektiven Strebevermögen d. h. den Willen) denkt; es ist nichts anderes als die inclinatio sequens cognitionem sensitivam, wie der Wille hinwiederum nichts anderes ist als die inclinatio sequens cognitionem intellektivam, eine Auffassung, die von den modernen Begriffen über appetitus sensitivus und Willen abweicht, die aber auch grundlegend ist für die gesamte Willenslehre des Aquinaten, mag er nun vom göttlichen, angelischen, menschlichen Willen oder von den niederen Strebevermögen sprechen. — Quaedam vero inclinantur in bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod est proprium intellectus. Diese Art von Strebevermögen ist die höchste, dann fährt er fort: Et haec perfectissime inclinantur in bonum, non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent (das ist die niedrigste Stufe des appetitus); neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed tantum inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Auf Grund des Gesagten, steht also das Vorhandensein eines Willens in der angelischen Natur unzweifelhaft fest; damit ist aber auch das Vorhandensein von Willensakten von selbst gegeben. Die Vernunft sagt: Keine Potenz ohne Akt; die Natur tut nichts umsonst (natura nihil facit frustra). Hat der Engel also eine Willenspotenz, so muß sich diese durch Willensakte äußern. Die Offenbarung bestätigt das Postulat der Vernunft, denn sie berichtet uns von verschiedenen Willensakten der Engel z. B. der Liebe, der Freude, der Trauer, der Sünde, also des Ungehorsams gegen Gott usw.

2. Die Beschaffenheit des angelischen Wollens.

Der Engel hat also einen Willen, er erweckt auch Willensakte. Sein Wille ist mit seiner intellektuellen Natur gegeben. Weil der Engel die universalis ratio boni erkennt, das ist also der Grund, die Wurzel, woraus wir das Vorhandensein des Willens beim Engel folgerten. Was ist aber der Wille beim Engel? Ist er eine Potenz im strengen Sinne des Wortes, oder ist er identisch mit des Engels Wesen? Welcher Art sind die Willensakte des Engels?

Um das angelische Wollen in seiner Natur, seiner Beschaffenheit und seinem Wesen allseitig zu beleuchten, ist es angezeigt, die zum Wollen konkurrierenden drei Faktoren: Potenz, Objekt, Akt, einzeln zu analysieren; dann dürfte das Wesen, die essentia des angelischen Wollens in ordine naturali hinlänglich erläutert sein.

a) Das angelische Willensvermögen.

Vor allem steht fest, daß der Wille des Engels eine von seiner Wesenheit reell verschiedene Potenz ist, genau so wie dies der Aquinate vom angelischen Intellekte¹ nachgewiesen hat.

„Cum enim potentia dicatur ad actum, sagt er daselbst, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. 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, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut quocumque alio creato est idem, quod eius esse. Der Begriff „Geschaffen sein“ schließt also naturnotwendigerweise in sich den realen Unterschied von Seinsakt und Tätigkeitsakt. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva; ja überhaupt universaliter ist zu sagen: nec aliquius creati essentia est eius potentia operativa.“ Also zum Begriffe „Geschaffen sein“ gehört ebenso naturnotwendigerweise der reale Unterschied von Wesenheit und Potenz.

Dieser Beweis könnte an sich genügen, jedermann davon zu überzeugen, daß der Wille des Engels eine von

¹ I q. 54 a 3.

seinem Wesen reell verschiedene Potenz ist; nichtsdestoweniger unternimmt es der Aquinate, für den realen Unterschied des angelischen Willensvermögens von seiner Wesenheit einen eigenen, aus der Natur des geschaffenen Willens geschöpften Beweis zu führen. Er sagt nämlich:¹ „Quod voluntas in angelis non sit eorum natura apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur; quidquid ergo se extendit ad id, quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporalibus naturis, quod inclinatio, quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat et per formam, quae tenet rem in esse, postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem et levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet causati. Unde nec voluntas angeli nec alterius creaturae potest esse idem, quod eius essentia.“ Dies Argument ist gewiß ein höchst eigenartiges, fast fremdartiges und doch tief begründetes wie kein anderes, indem der Aquinate gerade aus dem Wesen des geschaffenen Willens dessen realen Unterschied von Essenz und Potenz in allen geschöpflichen Dingen ableitet, ein Argument, wir betonen es, das wir in der modernen Philosophie und Theologie vergeblich suchen werden.

Nun könnte die Schlußfolgerung nahe liegen: Weil der Engel ein höchst aktuelles Wesen ist, dessen Potenzialität gleichsam auf ein Mindestmaß beschränkt ist, so ist vielleicht sein Verstand und Wille reell ein und dieselbe Potenz; verschieden etwa nur insofern voneinander, als sich gedanklich (secundum rationem) ratione obiecti doch eine Differenz finden läßt. Auch darauf antwortet der Aquinate mit Nein und begründet dies folgendermaßen:² „Nam cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cogno-

¹ I q. 59 a 2 c erster Teil.

² I q. 59 a 2 c zweiter Teil.

scente.“ Wir sehen, der englische Lehrer bleibt sich überall konsequent; ausgehend von dem einmal feststehenden und bewiesenen Prinzip bezw. der Definition des Willens: „*Voluntas est inclinatio consequens apprehensionem vel cognitionem intellectivam*“ demonstriert er den realen Unterschied von Intellekt und Willen gerade aus der Natur des Willens heraus, so daß schon dort genau Wesen und Beschaffenheit des Willens und dessen Unterschied vom Intellekte fixiert wird, wo eben der Wille seinen Ursprung, seine Quelle hat. Unde, folgert der Aquinate, ea ratione se extendit eius (i. e. cognoscentis) intellectus in id, quod est extra se, secundum quod illud, quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo (per species intelligibiles) in eo esse. Gerade das Gegenteil beobachten wir am Willen. Voluntas vero se extendit in id, quod extra se est secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Der Intellekt also holt sich gleichsam die äußeren Dinge durch die Erkenntnisformen in seinen Wirkungskreis herein, der Wille aber strebt aus sich selbst hinaus dem äußeren Dinge zu. Damit ist der wesentliche Unterschied von Verstand und Willen gegeben. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se, quod est extra se, et quod ipsum tendet in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura, gleichviel ob Mensch, ob Engel, sit aliud intellectus et voluntas, non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale, oder wie der Aquinate früher sagte, totum bonum in seipso. Unde tam intellectus quam voluntas est eius essentia.“

Dazu kommt, daß die guten Engel Gutes und Böses in gleicher Weise erkennen, aber doch nur das Gute wollen; die gefallenen Engel aber, die auch Gutes und Böses erkennen, wollen nur das Böse. Wäre nun Intellekt und Wille der Engel ein und dieselbe Potenz, dann müßten sowohl die guten Engel das Böse, wie die gefallenen Engel das Gute wollen können; und doch ist beides unmöglich, wie später gezeigt werden soll.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die ratio formalis quae immer auch eine Verschiedenheit der Potenzen zur Folge hat. Nun aber ist die ratio formalis des Intellektes, das Wahre, offenbar eine andere als jene des Willens, der alles unter dem Gesichtspunkte des Guten

betrachtet; folglich müssen auch Verstand und Willen reell verschiedene Potenzen sein.

Zur Willensdefinition des hl. Thomas bemerken wir nur vorübergehend, daß der Aquinate die cognitio oder apprehensio als etwas Wesentliches des Willens betrachtet, während Suarez dieselbe (cognitio) nur als conditio sine qua non gelten lassen will. Was aber dann noch vom Willen übrigbleiben soll, wenn man gedanklich von dieser conditio sine qua non abstrahiert, namentlich beim Engel, ist nicht leicht zu ersehen. Nein, die cognitio ist vielmehr ein wesentliches Element, ein intrinsecum constitutivum des Willens.

Wie der Intellekt des Menschen spezifisch verschieden ist von jenem des Engels, ebenso verhält es sich mit dem Willen. Denn Engel und Menschenseelen sind einmal spezifisch verschiedene Substanzen, also sind auch die aus diesen Substanzen resultierenden Potenzen spezifisch (specie) verschieden.

In welchem Verhältnis stehen nun Intellekt und Wille des Engels zueinander? In einem analogen Verhältnisse wie beim Menschen. Wie also in der menschlichen Seele der Verstand den Willen bewegt per modum finis diesem ein Objekt als gut repräsentierend nach dem Prinzip: „Nihil volitum nisi praecognitum“ und wie anderseits der Wille den Verstand bewegt (das gleiche gilt von den übrigen Potenzen der Seele) per modum agentis, indem er (der Wille), dessen Objekt das bonum universale ist, den Verstand und die anderen Seelenpotenzen, deren Objekt ein bonum particulare ist, zur Tätigkeit antreibt,¹ ähnlich, nur vollkommener ist dies beim Intellekt und Willen des Engels der Fall.

Ganz gleich lautet natürlich auch die Antwort auf die Frage, welche der beiden Potenzen des Engels die vornehmere, die höhere sei, der Verstand oder der Wille. Wir schließen nämlich von dem menschlichen Verstand und Willen auf jene des Engels, streifen das der menschlichen Natur anhaftende Unvollkommene ab und sagen: Der Verstand ist schlechthin vornehmer und höher als der Wille, weil sein Objekt vornehmer und höher ist als jenes des Willens, secundum quid aber ist der Wille eine vornehmere Potenz als der Verstand, in dem Falle nämlich,

¹ I q. 82 a 4.

wenn das Willensobjekt ein Höheres ist als das des Verstandes.¹ Das Gesagte auf die Potenzen des Engels angewandt ist also zu konstatieren: Simpliciter loquendo die vornehmere, höhere, eminentere Potenz des Engels ist sein Intellekt, weshalb sie auch substantiae intellectuales, intellectuales schlechthin genannt werden; dem Willen gebührt in ordine essendi et perfectionis der zweite Platz. Doch diese Klassifizierung darf nicht zur Trennung beider Potenzen führen; es herrscht vielmehr zwischen beiden Potenzen ein inniger Austausch, ein gewissermaßen durchdringender Lebensverkehr, ein Hinüberleiten und Herüberfließen aus einer Potenz in die andere, ein gegenseitiges Treiben und Ausführen der Potenzen: *Hae potentiae suis actibus se invicem includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere, entsprechend dem quod bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam verum desideratum.*²

Der hl. Thomas schließt die Antwort ad 1 im ersten Artikel der q. 59 mit den Worten: „*Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.*“ Mit diesen Worten leugnet aber der hl. Thomas nicht die Willensfreiheit der Engel, das liberum arbitrium. Im Gegenteil; auch dieses, das liberum arbitrium kommt dem Engel zu, wie der Aquinate im dritten Artikel derselben Quästion nachweist.

Erstens sind die Engel vollkommenere Geschöpfe als die Menschen, müssen also a fortiori die Gabe der Willensfreiheit besitzen, da diese schon, wie der Aquinate sagt, „*ad dignitatem hominis*“ gehört.³ Das zweite Argument fußt im Wesen der Willensfreiheit, die in nichts anderem besteht als in der indeterminatio iudicii rationis vel intellectus oder, wie hier St. Thomas sich ausdrückt, im cognoscere universalem rationem boni; wo immer also dieses sich findet, ist auch notwendigerweise Willensfreiheit vorhanden. Auch hier faßt der Aquinate den fraglichen Gegenstand bei der Wurzel an. Seine Worte lauten:⁴ „*Quaedam sunt, quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota: sicut sagitta a sagittante*

¹ I q. 82 a 3 c und a 4 ad 1.

² I q. 82 a 4 ad 1 am Schlusse.

³ I q. 59 a 3 „*Sed contra*“.

⁴ I. q. 59 a 3.

movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id, quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Hier also ist der tiefe Grund der Willensfreiheit, die nur den vernünftigen Wesen eigen ist. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Weil nun die Engel einen viel vollkommeneren Verstand als die Menschen haben, so ist auch deren freier Wille viel vollkommener als der des Menschen. Et sic patet: liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Dem Gesagten zufolge paßt die Definition der menschlichen Willensfreiheit „Liberum arbitrium est facultas electiva mediorum in ordine ad finem“ auch auf die angelische Willensfreiheit, salva tamen proportione intellectus utriusque. Zum Wesen nämlich der electio gehört durchaus nicht eine langwierige Untersuchung und Beratschlagung (inquisitio et consilium) betreffs der Mittel zum Zwecke; solche beschwerliche Prozesse sind nur unserem menschlichen Wahlvermögen eigen, das nur langsam de potentia in actum versetzt wird; beim Engel fällt dies Mangelhafte weg, es bleibt die reine, lautere „electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.“¹ Wie deshalb der Engel mit dem Zwecke auch die entsprechenden Mittel erkennt, so will er auch, ohne Beratung, mit dem Zwecke die betreffenden Mittel. Wir können also ohne Weiteres die Definition der menschlichen Willensfreiheit auf die angelische anwenden, ein neuer Beweis fürwahr, wie konsequent das geistige Lehrgebäude des Aquinaten in allen seinen Teilen ist, wie namentlich die Grundbegriffe und Prinzipien seines Systems felsenfest und unerschütterlich sind!

Die Willensfreiheit der Engel ist auch deutlich in der Offenbarung ausgesprochen; von einigen aus ihnen heißt es, daß sie gesündigt, von andern, daß sie Gott schauen, daß sie uns Menschen, namentlich den Auserwählten dienen usw. Texte, die zu zitieren, wir des öfteren Gelegenheit hatten.

¹ I q. 59 a 3 ad 1.

Der Willensfreiheit des Engels widerstreitet durchaus nicht, daß er hinsichtlich des Schatzes seiner eingegossenen Erkenntnisformen gewissermaßen determinatus ad unum ist, nämlich zur Erkenntnis der natürlichen Dinge, da ja doch diese Erkenntnisformen dem spekulativen Verstande angehören, sein praktischer Verstand hingegen die volle Freiheit besitzt, dieser Erkenntnisformen sich zu bedienen, dies oder jenes zu wollen, dies jetzt zu tun, von jenem aber abzulassen; und dies genügt vollkommen zur Willensfreiheit. Ein Ähnliches finden wir auch in unserem Verstande und Willen vor. Der habitus principiorum unseres spekulativen Verstandes ist ja auch nicht gegen die Willensfreiheit, die sich nicht auf diese Prinzipien stützt, sondern auf das Urteil der praktischen Vernunft.

Das Wahlvermögen und der Wille, also voluntas und liberum arbitrium, sind auch im Engel nicht zwei verschiedene Potenzen, sondern nur eine, genau so wie im Menschen. In diesem Punkte weicht der Aquinate¹ von der Ansicht seines Meisters, des sel. Albert, ab und begründet seine These damit, daß er sagt: Die Potenzen des Strebevermögens sind jenen des Wahrnehmungsvermögens proportioniert; den beiden Apprehensivpotenzen Verstand und Vernunft entsprechen daher die Strebepotenzen Wille und Wahlvermögen. Daß dem also sei, ergibt ein Vergleich des intelligere und ratiocinari einerseits mit velle und eligere anderseits. „Intelligere² importat simplicem acceptionem alicuius rei; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius; unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur; eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum, quae sunt ad finem.“ Worauf fußt aber eigentlich die Möglichkeit eines Vergleiches der apprehensiven mit den appetitiven Potenzen und deren respektiven Akten? Auf nichts anderem als auf der Ähnlichkeit, die in dem Verhältnisse der beiderseitigen Objekte zu den entsprechenden Potenzen besteht. Deshalb argumentiert der Aquinate weiter: „Sicut autem

¹ I. q. 83 a 4.

² a. a. O.

se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur.“ Ein Vergleich, der von fundamentaler Bedeutung in der Willenslehre im allgemeinen ist, und der uns im folgenden noch des öfteren als Ausgangspunkt für die Lösung manches dunklen Problems dienen wird. „Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (q. 79 a. 8.), quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari; sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae sed una.“

Der Beweis, den der Aquinate über die Identität des menschlichen Willens und Wahlvermögens führte, gilt auch in seiner ganzen argumentiven Stärke von der Identität des angelischen Willens und Wahlvermögens; mit anderen Worten: auch in der angelischen Natur ist Wille und Wahlvermögen ein und dieselbe Potenz. Das Resultat wird sich nicht leicht umstoßen lassen, aber die Beweisführung? Läßt sich denn wirklich auf dem nämlichen Wege die Identität des menschlichen und angelischen Willens und Wahlvermögens nachweisen? Oder müssen wir betreffs des angelischen Willens und Wahlvermögens nicht etwa sagen: Hier klappt etwas nicht ganz in der Beweisführung? Beim Engel gibt es doch ein ratiocinari nicht, also ist auch der ganze Vergleich und Beweis hinfällig. — Mitnichten. Allerdings ist es richtig, von einem ratiocinari des Engels kann keine Rede sein. Aber gründet sich denn der Beweis des Aquinaten gerade auf den Vergleich des intelligere und ratiocinari mit velle und eligere? Oder sind nicht vielmehr diese beiden Aktgattungen eines anderen wegen ähnlich? Ist dieses andere nicht gerade die Wurzel, Quelle, Grundlage, weshalb Willensakte und Erkenntnisakte einander ähneln? Gewiß. Dieses andere ist auch ein Vergleich, ein Vergleich aber höherer Art, besser gesagt ein Prinzip, auf das wir oben aufmerksam machten, daß es von fundamentaler Bedeutung in der Willenslehre überhaupt, namentlich in der angelischen sei, ein Prinzip, das intensiv und extensiv auf das angelische Strebevermögen seine volle Anwendung findet, weshalb

denn auch des Engels Wille und Wahlvermögen tatsächlich nur eine Potenz ist. Das Prinzip lautet: „Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principium assentimur, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur.“ Wenn nun auch der Engel keine Schlüsse zieht, wenn von einem ratiocinari des Engels keine Rede sein kann, so ist doch anderseits klar, daß viele Wahrheiten, die der Engel erkennt, zueinander in dem Verhältnisse stehen von Schlußfolgerung zum Prinzip, die er aber mit dem Prinzip zugleich erkennt, also ohne Schlußfolgerung. Ein Gleiches gilt für den Willensbereich der Engel. Wie er mit dem Zweck zugleich, ohne Untersuchung und Beratung (absque inquisitione et consilio) die zur Erreichung entsprechenden Mittel erkennt, so will er mit dem Zwecke zugleich auch die entsprechenden Mittel. Daher: wie im angelischen Intellekte sich die Prinzipien zu den Konklusionen, die er absque discursu erkennt, verhalten, so verhalten sich in seinem Strebevermögen Zweck zu den Mitteln, und wie der angelische Intellekt eine Potenz ist, so auch der angelische Wille. Daher findet die Beweisführung des Aquinaten von der Identität des menschlchen Willens und Wahlvermögens auf die Identität des angelischen Willens und Wahlvermögens ihre volle uneingeschränkte Anwendung, höchstens mit dem ohnehin selbstverständlichen Zusatze: „Salva angelorum natura“ — ein fernerer Beweis für die eiserne Konsequenz und Folgerichtigkeit aller seiner Prinzipien im ganzen theologischen System des Aquinaten!

Je höher der eine Engel seiner Natur nach ist, um so vollkommener sein Verstand, um so weniger Erkenntnisformen bedarf er, um so vollkommener sein Erkenntnisakt — aber auch um so vollkommener sein Wille, speziell sein Wahlvermögen, das liberum arbitrium; beide Potenzen, Verstand und Wille, sind — der menschliche Vergleich sei verstattet — genau der höchst aktuellen Natur des Engels proportioniert: je vollkommener seine Natur, um so vollkommener seine Potenzen; wiewohl an sich betrachtet das Wahlvermögen, d. h. insofern es Freiheit von jedem (äußeren) Zwang bedeutet, weder eines Zuwachs noch eines Abnehmens fähig ist. Auf das erwähnte Prinzip betreffs der Vollkommenheit des angelischen Wahlvermögens entsprechend der Vollkommenheit des angelischen Intellekts werden wir später beim Sündenfall der Engel zurückkommen.

Gibt es denn wirklich kein anderes Strebevermögen im Engel als nur den Willen? Hat er nicht auch einen zornlichen und begierlichen Teil (*irascibilis et concupiscibilis*) in sich, so wie wir Menschen? Die Offenbarung sagt uns doch, daß die Engel sich freuen, daß sie von Gott manches erhoffen, sagt uns, daß sie Gott lieben, in sein Angesicht zu schauen verlangen, sagt uns, daß die gefallenen Geister Gott hassen, uns beneiden, daß sie fürchten, daß sie erzürnt seien usw. Sind all die aufgezählten Akte nicht Akte des *appetitus concupiscibilis* und *irascibilis*?

Die erwähnten Akte erweckt auch der Engel, gewiß, aber es sind einfache Akte des Willens, sonst nichts, denn, sagt der englische Lehrer:¹ „*Intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus*“, also kann auch von einem *irascibilis* und *concupiscibilis* des Engels keine Rede sein, höchstens nominell. Die Begründung ist folgende: „*Cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti, si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem priorum obiectorum, quae sub illo communi continentur: sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis (q. 59 a. 1, q. 16 a. 1), quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem rationem boni, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus et vocatur voluntas.“ Was immer also die Heil. Schrift an Leidenschaften (*passiones*), z. B. der Freude, Furcht, Liebe, Haß, Verlangen u. dgl. den Engeln beilegen*

¹ I q. 59 a 4.

mag, es sind dies nur reine Akte (*simplices actus*) des Willens. Wir sagten, höchstens nominell könne von einem zornlichen und begierlichen Teil des Engels die Rede sein, insofern¹ „*ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis* (solche Leidenschaften kann es im Engel schon deshalb nicht geben, weil jede Materie seinem Wesen fremd ist) *sed ex iudicio rationis; et similiter potest dici concupisibilis propter desiderium boni*“. Doch wozu neue verschiedene Worte einführen für eine Sache, die doch nur eine bleibt?

Was ist aber betreffs der Tugenden zu sagen, die im zornlichen und begierlichen Teil ihren Sitz haben? Hinsichtlich der Liebe (*caritas*) und der Hoffnung konkludiert der Aquinate aus den kurz vorher zitierten Worten: „*Et sic in irascibili et concupisibili sunt caritas et spes, id est in voluntate, secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.*“² Das gleiche gilt natürlich auch von den beiden Tugenden der Mäßigkeit und Stärke:³ „*Non enim sunt in angelis passiones concupiscentiarum vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur, quod totum fit per voluntatem et non per irascibilem et concupisibilem.*“

In allen übrigen Punkten stimmt das angelische Willensvermögen mit dem des Menschen vollständig überein, weshalb wir füglich der Kürze halber einer weiteren Diskussion über die angelische Willenspotenz als solche aus dem Wege gehen. Wenden wir darum sogleich dem Willensakte unsere Aufmerksamkeit zu.

b) Der angelische Willensakt.

Der natürlichste Willensakt jedes Wesens ist die Liebe; der Liebesakt ist die Quelle, aus der jeder andere Willensakt entspringt, er ist aber auch das Meer, — um das Bild zu gebrauchen — in welches jeder Willensakt zurückfließt, das Zentrum, dem jeder andere Willensakt zuströmt. „Wie der Liebesakt, so auch alle anderen Willensakte“, das wäre

¹ I q. 82 a 5 ad 2 cf. II—II q. 162 a 3 c.

² a. a. O. ³ I q. 59 a 4 ad 3.

das Prinzip für die Behandlung jedes Willensaktes; darum sagt auch der Aquinate:¹ „*Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio. Nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur.*“ Wer also das Wesen des Liebesaktes kennt, der kennt auch das Wesen jedes anderen und weiteren Willensaktes.

Nun fragt es sich freilich: Gibt es im Engel einen solchen Liebesakt? Und wenn ja, ist er frei oder naturnotwendig? Was ist der Inhalt dieses freien oder naturnotwendigen Liebesaktes? Fragen, die im folgenden der Reihe nach ihre entsprechende Beantwortung finden sollen.

Vor allem steht das Vorhandensein eines natürlichen Willensaktes der Liebe fest. Was ist aber dieser natürliche Liebesakt? Soll er etwa nur jene Neigung jedes Wesens zum Guten bedeuten, die kein wirklicher Akt (*actus elicitus*), sondern nur eine gewisse jeder Natur innewohnende Anlage zum Guten, zur Vollkommenheit ist? Gewiß nicht; denn eine solche Anlage ist kein Akt, und doch verlangen wir, wenn wir von der natürlichen Liebe des Engels sprechen, einen Akt. Aber der in Frage stehende natürliche Liebesakt des Engels darf auch nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob er ihn mit seinen natürlichen Geisteskräften setzen könne; denn darob besteht kein Zweifel, jede Potenz muß ihre Akte haben und muß diese ihr natürlichen Akte ohne übernatürliche Gnadenhilfe erwecken können. Wenn wir also jetzt nach dem natürlichen Liebesakt des Engels fragen, so meinen wir damit keinen anderen als jenen, den der Wille des Engels erweckt, nicht als freier Wille, sondern als Natur, der von dem Willen des Engels hervorgeht, insofern dieser Wille aus seiner natürlichen Neigung *ad unum determiniert* ist. Mit anderen Worten: Dieser natürliche Liebesakt ist zwar ein Willensakt, aber kein freier, sondern ein notwendiger, wenigstens *quoad specificationem*. Einen solchen naturnotwendigen Liebesakt müssen wir im Willen des Engels vorfinden.

Erstens aus dem Grunde, weil Erkenntnis und Liebe korrespondierende Gebiete sind. Wir verweisen hier wieder auf das schon öfters zitierte Prinzip des Aquinaten² be-

¹ Einleitungsworte zur q. 60.

² I q. 83 a 4 c gegen den Schluß.

treffend das Verhältnis von Verstand und Willen. Zudem sagt St. Augustin:¹ „Nihil amatur, nisi cognitum“; und das Sprichwort sagt: „Ignoti nulla cupido.“ Gibt es also bei den Engeln eine natürliche Erkenntnis, dann gibt es bei ihnen auch eine natürliche Liebe. Wie sich demnach Verstand und Wille gegenseitig ergänzen, so auch die beiderseitigen Akte der Erkenntnis und Liebe; das eine ist die Voraussetzung und Bedingung des anderen.

Ein zweiter Beweis des Aquinaten gründet sich auf ein uraltes, unumstößliches Prinzip: „Prius semper salvatur in posteriori.“ Das prius in jedem Wesen ist die Natur mit ihrer Neigung, d. h. dem appetitus naturalis, der Liebe, das posterius, der Verstand. Des Aquinaten Worte lauten:² „Necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem (in dem oben genannten Sinne). Ad cuius evidentiam considerandum est, quod semper prius salvatur in posteriori: Natura autem prior est quam intellectus; quia natura cuiuscumque rei est essentia eius (der Verstand aber ist nur eine Potenz, die aus dem Wesen der Substanz erst resultiert). Unde id, quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor.“ Mit anderen Worten: Jener Trieb, der allen Wesen als Neigung von Natur aus innewohnt, der heißt in den vernünftigen Geschöpfen, weil er aus dem Willen entspringt, natürliche Liebe. „Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius.“ Jetzt folgt die bekannte Stufenleiter des Seins: „Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet, quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.“

Dieser naturnotwendige Liebesakt ist die Voraussetzung und Bedingung jedes anderen freien Aktes; ohne den naturnotwendigen Liebesakt kann es keinen freien Liebesakt, ja überhaupt keinen freien Akt des angelischen Willens geben, ebensowenig wie im menschlichen Willen.

¹ De Trinit. lib. 10 c 1.

² I q. 60 a 1 c.

Deshalb sagt St. Thomas:¹ „Dilectio naturalis in eis (angelis) est principium electivae (dilectionis), d. h. des freien, freigewollten Liebesaktes, quia semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Und cum natura sit primum, quod est in unoquoque, oportet, quod id, quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet.“ Als Beispiel hierfür kann der Mensch mit seinem Verstande und Willen dienen. Die Prinzipien erkennt der Verstand natürlich, d. h. ohne Diskurs; aus den Prinzipien leitet er die Schlüsse ab, und dadurch gewinnt und bereichert er sein Wissen. Ähnlich verhält es sich mit dem menschlichen Willen; der Wille strebt natürlicherweise (notwendig) dem Ziele zu; denn jeder Mensch will natürlicherweise Beseligung; aus diesem natürlichen (notwendigen) Willensakte entspringen alle anderen Willensakte; denn was immer der Mensch will, das will er des (letzten) Ziels halber. Daraus konkludiert St. Thomas:² „Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata (sicut a principio), quae est boni, quod diligitur propter finem, est dilectio electiva“, d. h. die freigewollte Liebe.

Nun könnte aber doch der Einwand erhoben werden: Kann denn der Engel überhaupt einen freien natürlichen³ Liebesakt erwecken? Ist dieser natürliche freie Liebesakt nicht gegen die Vollkommenheit seines Wesens? Durchaus nicht. In der Natur vielmehr jedes geschaffenen Wesens liegt es begründet, etwas als Zweck, als Ziel anzustreben, zu wollen, und etwas zu wollen nach freier Wahl, eben als diesem Zwecke geeignet, diesen Zweck verwirklichend. Darin liegt der Unterschied zwischen Willen und Verstand, wiewohl sie sonst miteinander übereinstimmen. Der Aquinate sagt:⁴ „Cognitio intellectus fit, secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo moratur. Sed actus appetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona et ideo secundum se appetibilia. Quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud et sunt

¹ I q. 60 a 2 erster Teil. ² l. c.

³ Natürlich wird hier gebraucht im Gegensatz zu Übernatürlich.

⁴ I q. 60 a 2 zweiter Teil.

appetibia propter aliud. „Und das ist der tiefste Grund, weshalb der Engel, der ohne Diskurs erkennt, doch etwas wegen eines anderen zu wollen vermag, und daß dieser freie Willensakt nicht der Vollkommenheit seines Wesens widerstreitet. „Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva.“ Es gibt also im Willen des Engels notwendige und freie Akte; die Voraussetzung und Bedingung der freien Akte sind die notwendigen; beide sind mit der geschaffenen Natur des Engels gegeben.

Auch die Willensbetätigung der Engel unterliegt der *praemotio physica*, die ebenso die angelische Willensfreiheit nicht zerstört, wie die menschliche. In dieser *praemotio physica* ist der Wille des Engels unterworfen, weil er Geschöpf, Kreatur, *causa secunda* ist, und weil ohne Bewegung der *causa prima* eine Bewegung der *causae secundae* einfach undenkbar ist. Deshalb sagt der heilige Thomas:¹ „*Omnia, also kein einziges, auch das vollkommenste Geschöpf, der höchste Engel nicht ausgenommen, quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit, quod nullo modo ab alio agitur, sonst wäre es eben nicht das primum agens, in quo est idem natura et voluntas.* Et ideo non est inconveniens, es ist durchaus nicht gegen die vollkommene Natur des Engels, si angelus agatur, inquantum *inclinatio naturalis* est sibi indita ab *Auctore suae naturae*; non tamen sic agitur, quod non agat, die Willensfreiheit der Engel wird also durch die *motio divina*, die *praemotio physica* nicht im mindesten beschränkt, geschweige zerstört, cum habeat liberam voluntatem.“

Wir kommen nochmals auf einen Gedanken des hl. Thomas zurück, den wir ihn früher aussprechen ließen: „*Non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, d. h. notwendig, et aliquid per electionem*“, d. h. frei. Die Unvollkommenheit, daß der Engel etwas eines anderen wegen wolle, — wenn man schon von Unvollkommenheit hierin sprechen will —, liegt weniger in

der Natur des Engels, als vielmehr in den Dingen selbst, insofern die geschaffenen Dinge nicht die *absoluta ratio bonitatis* in sich haben, sondern gut sind des Zweckes wegen; *ex ordine ad finem*.

Vielleicht wendet man ein: Gott ist das Ziel des Engels wie überhaupt jeder Kreatur. Das Ziel aber muß der Engel notwendig lieben, also kann er Gott nicht in freigewollter Liebe lieben. Darauf ist zu erwidern, daß der Engel Gott nicht nur notwendig, sondern auch freiwillig liebe, insofern Gott das Objekt ist, *in quo finis ultimus constituitur*; und dadurch wird der naturnotwendige Liebesakt des Engels zu einem freigewollten.

c) Objekt des angelischen Wollens.

Willenspotenz wie Willensakt des Engels werden uns noch verständlicher werden, wenn wir den dritten Faktor jedes Tätigseins hinzunehmen, das Objekt. Erst im Lichte des klar bestimmten und klar erkannten Objekts läßt sich Wesen und Beschaffenheit einer Potenz und deren Aktes allseitig ermessen.

Es gibt eigentlich nur drei Objekte des angelischen Wollens oder der Liebesbetätigung des Engels — wir betonen nochmals, was vom Liebesakte des Engels gesagt wird, gilt in gleicher Weise von allen übrigen seinen Willensakten — wie es ja auch nur drei Objekte seines Erkennens gibt: Gott, ihn selbst und die übrigen Geschöpfe, darunter vor allem seine eigenen Standesgenossen. Wie liebt nun der Engel diese drei Objekte? Liebt er sie alle in gleicher Weise? Liebt er sie notwendig oder frei? Liebt er das eine mehr als das andere? Diese und ähnliche Fragen sollen im nächsten ihre befriedigende Antwort und Lösung finden. Weil jede Liebe mit dem „lieben“ Ich beginnt — „*amor incipit ab egone*“, sagt das Sprichwort —, soll die Selbstliebe des Engels zuerst zur Sprache kommen.

α) Die Selbstliebe des Engels.

Über die Tatsache der angelischen Selbstliebe kann nicht der mindeste Zweifel obwalten. Wie jedes Wesen notwendigerweise sich selbst liebt, auf seine Vervollkommnung bedacht ist, so liebt auch der Engel naturnotwendigerweise sich selbst. Und diese Liebe ist die natürliche

Selbstliebe; daneben gibt es im Engel noch eine freie, freigewollte Selbstliebe. Über beide Arten der angelischen Selbstliebe und deren Verhältnis zueinander sagt der hl. Thomas:¹ „Cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia et in accidente, ut patet in primo Ethicorum, dupliciter aliquid amat: Uno modo ut bonum subsistens, alio modo ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amat ut bonum subsistens, quod sic amat, ut ei aliquis velit bonum; ut bonum vero accidentale seu inhaerens amat id, quod desideratur alteri; sicut amat scientia, non ut ipsa sit bonum sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primā vero amicitiam. Manifestum est autem, quod in rebus cognitione parentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id, quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem.“ Et hoc est amare seipsum, die wahre, eigentliche und natürliche Selbstliebe. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquid bonum naturali appetitu sibi desiderat. Zum Unterschiede von dieser natürlichen Selbstliebe kann der Mensch und der Engel sich selbst in freigewollter Liebe lieben, „in quantum sibi desiderat aliquid bonum per electionem“, und diese Liebe heißt *dilectio electiva*.

Die natürliche Selbstliebe des Engels ist eine notwendige nicht nur quoad specificationem, sondern auch quoad exercitium, wie Sylvius² mit Bañez, Cumel, Tanner, Valentia und anderen meint. Die natürliche Liebe des Engels, so hörten wir früher den hl. Thomas sagen, ist seiner natürlichen Erkenntnis proportioniert, also ist auch seine natürliche Selbstliebe seiner natürlichen Selbsterkenntnis proportioniert. Die natürliche Selbsterkenntnis des Engels aber ist eine notwendige nicht nur quoad specificationem, sondern auch quoad exercitium,³ sie ist eine aktuelle und umfaßt das ganze Wesen des Engels. Diese aktuelle, natürliche Selbsterkenntnis des Engels ist aber zugleich auch Grund genug, die aktuelle, natürliche Selbstliebe in seinem Willen hervorzurufen. Wie der Mensch bewußter- oder unbewußterweise immer in allen Dingen

¹ I q. 60 a 3 c.

² Ad art 3 q. 60.

³ Cf. das auf S. 69 ff. dieses Bandes Gesagte.

sich selbst liebt und alles nur tut, um sein Wesen zu erhalten und zu fördern, nur mit dem Unterschiede, daß sein Wesen kein beständiges aktuelles (Erkennen und) Lieben seiner selbst zuläßt, ebenso liebt sich selbst notwendigerweise der Engel immer und aktuell, seinem Wesen entsprechend.

Zudem ist auch nicht einzusehen, was eigentlich den Engel von seiner aktuellen, natürlichen und notwendigen (quoad exercitium) Selbstliebe abhalten oder was ihn dazu bewegen sollte, davon abzulassen. Es gilt hierin von der aktuellen natürlichen Selbstliebe genau dasselbe, was wir früher¹ von der aktuellen natürlichen Selbsterkenntnis des Engels sagten.

Schließlich ist zu bemerken, daß die aktuelle Selbstliebe des Engels wirklich der Natur seines Willens proportioniert ist und ihn ebensowenig an anderen Willensakten neben seiner (und Gottesliebe, wie sofort gezeigt werden soll) aktuellen Selbstliebe behindert, wie die aktuelle Erkenntnis (Gottes und) seiner selbst anderen Erkenntnisakten hinderlich ist. Also ist die aktuelle natürliche Selbstliebe des Engels wirklich eine notwendige auch quoad exercitium.

Diese aktuelle natürliche Selbstliebe hört auch in den gefallenen Engeln nicht auf, eine notwendige (gleichfalls quoad exercitium) zu sein. Sie lieben sich und müssen sich lieben, das ist der innerste und mächtigste Trieb ihres unglücklichen Wesens; und wenn sie neben dieser aktuellen natürlichen Selbstliebe trotzdem noch ein Verlangen nach dem Nichtsein haben, so schließt dieses Verlangen die erwähnte Selbstliebe durchaus nicht aus. Was die Dämonen begehrten, ist nicht das Nichtsein schlechthin, sondern das Nichtsein in den Höllenstrafen. Ja, sie könnten gar nicht das Verlangen nach dem Nichtsein in sich empfinden, möchten sie sich selbst nicht aktuell lieben.

Auch die freigewollte natürliche Selbstliebe ist in den gefallenen Engeln, was eigentlich nicht erst des Beweises bedarf, da sie ja doch in allen ihren Willensakten nur das Bene ihres eigenen Wesens intendieren, stets danach, allerdings fruchtlos, streben, sich ihr unglückliches Los möglichst zu erleichtern.

¹ Cf. Bd. XXIII. S. 70 f.

Darin aber besteht der wesentliche Unterschied ihrer natürlichen und freigewollten Selbstliebe, daß die natürliche, eben weil ihrer, von Gott gegebenen, Natur entspringend und notwendig, nie und nimmer böse, sittlich schlecht sein kann; denn sonst — würde ein natürlicher böser Trieb in Gott seine Ursache haben; wohl aber ist der freigewollte Akt der Selbstliebe der Dämonen böse und sittlich schlecht, weil dieser Akt der freien Selbstliebe von ihnen nie in der rechten Meinung erweckt wird, d. h. sie lieben sich nicht *recta intentione*.

β) Die Nächstenliebe des Engel.

Unter die natürliche „Nächstenliebe“ des Engels fällt alles, was nicht Gott und der Engel selbst ist, also vor allem seine ebenbürtigen Standesgenossen, das ganze Heer der Geisterwelt und in zweiter Linie die übrige Schöpfung, an deren Spitze das Menschengeschlecht.

Vorab also fragt es sich um die natürliche Liebe des Engels zu seinen Standesgenossen, zu den „Mit“engeln. Die Tatsache der gegenseitigen Liebe der Engel untereinander ist ebenso über allen Zweifel erhaben wie jene der Selbstliebe. Deshalb sagt der hl. Thomas:¹ „*Illud, quod invenitur in omnibus etiam ratione parentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccli. 13: „Omne animal diligit sibi simile.“ Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.*“ Zudem sind ja doch die Engel soziale Wesen, bilden zusammen einen großen Staat mit gleichen Standesinteressen, gleichem Ziele, gleichen Absichten, höchst vollkommen, ohne die übelbekannten, sündige und sündhafte Menschen einander entfremdenden Leidenschaften des Hasses, Neides, der Eifersucht usw. Es wäre also wirklich von diesem Standpunkte aus nicht recht einzusehen, weshalb die Engel in natürlicher Liebe einander nicht lieben sollten. Doch darüber Worte zu verlieren, ist unnütz.

Viel wichtiger und schwieriger ist die Antwort auf die Frage: Welcher Art ist die gegenseitige Liebe der Engel? Ist sie etwa eine notwendige oder eine freie? Nach welchem Maßstabe ist die natürliche gegenseitige Liebe der Engel zu bemessen?

Der einzige Maßstab der gegenseitigen Liebe der Engel ist:² „*Unumquodque diligit id, quod est unum sibi. Et*

¹ I. q. 60 a 4 „*Sed contra*“.

² I. q. 60 a 4 c.

si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali“; in allen übrigen Fällen kann von natürlicher Liebe zu einem anderen nicht mehr die Rede sein; ist noch eine Art von Liebe vorhanden, dann ist es eine freigewollte Liebe aus irgendeinem Grunde.

Mit diesem obigen Prinzip ist gesagt:

1. Unter den Engeln (gleichviel ob selig oder unselig) herrscht eine gegenseitige Liebe, und zwar eine natürliche, naturnotwendige;¹ daher lieben sich sowohl die seligen Geister untereinander in dieser Liebe, wie auch die gefallenen Engel untereinander, lieben ferner die seligen Engel die gefallenen und letztere erstere. Diese naturnotwendige gegenseitige Liebe der Engel kennt keine Ausnahme, keine Dispens, sie bleibt, solange die angelische Natur währt.

2. Außer dieser natürlichen gegenseitigen Liebe gibt es noch eine freigewollte Liebe der Engel, die, weil frei, freilich nicht so allgemein, allumfassend wie die natürliche ist. Die Grenzen dieser Liebe lassen sich dahin bestimmen, daß eigentlich nur in den guten Engeln diese freigewollte gegenseitige Liebe sein kann, daß die Dämonen einander, statt zu lieben, hassen, ja hassen müssen, und wenn sie sich in einzelnen Punkten etwa zu lieben scheinen, einander etwas zu Gefallen tun, daß dies aber immer in verkehrter, perverser Absicht geschieht, also schließlich doch wieder im gegenseitigen Hasse endet, ferner, daß die guten Engel ebenso unmöglich die bösen in freigewollter Liebe lieben, weil sie nur lieben können, was Gott liebt, wie auch die bösen Engel die guten nicht zu lieben imstande sind, ja sie hassen müssen, „inquantum, wie der hl. Thomas sagt,² diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam“.

Unter Anwendung und Voraussetzung des oben zitierten und erklärten Prinzips läßt sich die doppelte Art der gegenseitigen Liebe der Engel folgendermaßen nachweisen:³ „Manifestum est, quod id, quod est unum cum aliquo genere vel specie, est unum per naturam, et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id, quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam.

¹ Aber nur quoad specificationem, wie weiter unten erklärt werden soll.

² I q. 60 a 4 ad 3.

³ Ibid. in corp. artic.

Et hoc etiam appareat in his, quae cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet, ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc, quod quaerat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est, quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit eum eo in aliquibus aliis vel etiam inquantum differt ab eo secundum alia, non diligit eum naturali dilectione.“ Mit anderen Worten: Liebt der eine Engel den anderen in freigewollter Liebe, dann ist ein bestimmtes Motiv dieser Liebe in ihm vorhanden, z. B. bei den seligen Geistern die Gnadengaben, die allgemeinen oder auch besonderen.

Nach dem eingangs dieser Detailfrage zitierten Prinzip ist auch die Antwort gegeben auf die Frage, wie die Engel alle anderen Wesen der ganzen Schöpfung, vorab das Menschengeschlecht, in natürlicher Liebe, d. h. abgesehen von der Gnadenordnung, lieben. Sie lieben alle anderen Geschöpfe, eben weil sie Geschöpfe Gottes sind, teilnehmen am göttlichen Sein (participant divinum esse), aber diese Liebe der Engel zu den Geschöpfen ist keine natürliche, notwendige, nicht von der Art wie jene, in der sie einander natürlicherweise lieben, sondern diese fragliche Liebe ist eine freie, eine freigewollte.

Die natürliche gegenseitige Liebe der Engel ist eine notwendige, aber nur quoad specificationem; deshalb sagt der hl. Thomas:¹ „nec ab angelis malis removeri potest ista naturalis dilectio“; quoad exercitium aber ist auch diese natürliche gegenseitige Liebe frei, weshalb sie auch von ihr ablassen können und Grund hierfür ist, ebenso wie der eine Engel die anderen nicht actu insgesamt erkennt, sondern bald diesen, bald jenen, ebenso, je nach seinem Wohlgefallen, liebt er bald diesen, bald jenen actu, aber nicht immer actu alle insgesamt.

γ) Die natürliche Gottesliebe der Engel.

Daß der Engel, der sich selbst und seine Standesgenossen in natürliche - notwendiger Liebe liebt, in der gleichen Liebe notwendig auch Gott lieben müsse, ist klar und bedarf des Beweises überhaupt nicht. Es kann da

¹ I q. 60 a 4 ad 3.

eigentlich nur eine Frage aufgeworfen werden, ob die natürliche Selbstliebe des Engels größer sein könne als seine natürliche Gottesliebe, oder ob vielmehr umgekehrt die natürliche Gottesliebe ihrem Wesen nach größer sein müsse, als jede andere natürliche, also auch die Selbstliebe. Das letztere ist das allein Richtige; denn würde der Engel sich selbst mehr lieben als Gott, dann wäre seine natürliche Liebe eine perverse, eine von Grund aus verdorbene, denn da würde er dasjenige mehr lieben, was weniger zu lieben ist, und jenes weniger lieben, was mehr zu lieben ist, das hieße völligen Umsturz in der gesamten Naturordnung hervorrufen; Gott wäre Ursache eines perversen Naturtriebes in den höchsten geschaffenen Wesen, — das ist ein Unding, ein Widerspruch.

Aber dann könnte auch die übernatürliche Liebe, die caritas, die natürliche nicht vervollkommen — und doch ist dies ihr eigen quia gratia perficit naturam non destruit eam — im Gegenteil, sie müßte die natürliche Liebe zerstören; denn die übernatürliche Liebe hat zum primären Objekt Gott, zum sekundären die Geschöpfe in Gott und wegen Gottes. Würde der Engel wirklich sich selbst mehr lieben als Gott, dann hätten wir in dieser perversen Naturliebe das erste ungeheuerliche Beispiel, daß die übernatürliche Gnadenordnung die natürliche Ordnung zerstört, statt sie zu vervollkommen — aber dann müßten wir überhaupt irre werden am ganzen Weltenplane Gottes, an dem Verhältnisse der beiden großen Ordnungen der Gnade und der Natur, irre werden am Zwecke der Gnadenordnung. — Das ist unmöglich.

Es gab allerdings manche, die behaupteten, der Engel liebe Gott mehr als sich mit dem sogenannten amor concupiscentiae, quatenus plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum, und auch teilweise mit dem amor amicitiae, insofern der Engel Gottes ein größeres Gut wünscht als sich. Aber, sagten die Vertreter dieser Ansicht, eigentlich liebt mit natürlicher Liebe der Engel sich selbst doch mehr als Gott, weil er sich intensiver und in erster Reihe liebt. Diese Ansicht ist gegen die Naturordnung, wie der hl. Thomas im folgenden beweist:¹ „Inclinatio enim naturalis in his, quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intel-

¹ I q. 60 a 5 c.

lectualis naturae.“ Diese natürliche Neigung ist in allen Wesen dieselbe, vom untersten bis zum höchsten. Worin besteht nun diese „natürliche Neigung“? Darin daß „unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2. Physicorum textu 78. Videlicet enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus d. h. im gesellschaftlichen, staatlichen Leben. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius rei publicae conservatione. Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur.“ Und noch deutlicher spricht sich der hl. Thomas über diese natürliche Gottesliebe der Engel aus, wenn er sagt:¹ In illis, quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum, quam ipsum.“ Von wem könnte aber mehr und ureigentlicher gesagt werden, daß es tota ratio existendi et bonitatis alii sei, als gerade von Gott allen Kreaturen gegenüber.

Dem Obigen können wir noch folgendes beifügen: Wäre nicht in jedem Wesen der innerste Trieb, Gott mehr zu lieben als sich selbst, dann würde Gott gegen sich selbst, seinen eigenen Weltplan handeln; denn er kann unmöglich etwas erschaffen, was nicht in erster und letzter Reihe sein (Gottes) eigenes Wesen zum Ziele hat, dem es vor allem zustreben muß mit allen seinen natürlichen Kräften; mit der Erreichung dieses letzten Ziels, das Gott ist, erreicht jedes Wesen auch alle seine partikulären Ziele, verwirklicht es seine Sonderinteressen.

¹ I. q. 60 a 5 ad 1.

Diese natürliche Gottesliebe des Engels ist notwendig nicht nur quoad specificationem, sondern auch quoad exercitium, wie Bañez speziell hervorhebt, das heißt der Engel muß Gott stets aktuell lieben, und dies deshalb, weil seiner ständigen aktuellen natürlichen Gotteserkenntnis durch seine (des Engels) Wesensform auch eine dieser Erkenntnisweise entsprechende ständige, aktuelle natürliche Gottesliebe korrespondieren muß, nach dem Prinzip: „*Dilectio sequitur cognitionem*“, Lieben und Erkennen ergänzen sich.

Wie der Mensch in *statu naturae integrae* Gott in natürlicher Liebe ohne Gnade hätte lieben können und zwar mehr als sich selbst,¹ so natürlich auch der Engel.

Warum es Wesen geben könne, die Gott nicht mehr lieben als sich selbst, ihn vielmehr hassen, — und da kann eigentlich nur von Menschen die Rede sein, denn bei den Verdammten sind eigene Momente zu berücksichtigen — das kommt daher, daß sie Gott nicht wesentlich schauen, sondern ihn nur aus einzelnen Wirkungen kennen, und zwar aus solchen Wirkungen, „*qui eorum voluntati contrariantur*“,² also die mit ihren Partikularinteressen nicht konvenieren, und so hassen sie Gott. Auch die gefallenen Engel hassen auf diese Weise Gott, obwohl sie ihn anderseits als auctorem *naturae*, als *bonum commune* notwendigerweise lieben müssen, als *bonum commune* nicht in *abstracto*, sondern in *concreto*, „*a quo dependet omne bonum naturale*“.³

Mit dem Gesagten dürfte das angelische Wollen im Naturbereiche, also das angelische Wollen mit natürlichen Willenskräften mit Ausschluß des Gnadeneinflusses so ziemlich erschöpft sein. Auf diesem natürlichen Wollen beruht das übernatürliche, das von der Gnade berührte und getragene Wollen und zwar in dem Maße, daß das natürliche Wollen unter dem Einflusse der Gnade nicht im mindesten beschränkt oder geschwächt, im Gegenteile vielmehr geläutert, erhoben, vervollkommenet wird. In einzelnen Punkten werden wir den Bestand, bezw. die Vervollkommenung des natürlichen Wollens des Engels unter dem Gnadeneinflusse direkt nachweisen.

¹ I—II q. 109 a 3.

² I q. 60 a 5 ad 5.

³ I q. 60 a 5 ad 4.

II. Das angelische Wollen im Bereiche des Übernatürlichen.

So ähnlich sonst die beiden Gebiete der Erkenntnis und des Wollens bei den Menschen sowohl wie bei den Engeln im allgemeinen sind, so hat doch jedes wiederum seine besonderen Eigenheiten. Während das Erkennen zum Beispiel die äußeren Dinge in sich durch die Erkenntnisformen gleichsam in sein Forum hineinzieht und der Erkenntnisakt dadurch ein ganz und gar innerlicher wird, strebt der Willensakt gleichsam aus sich hinaus, — denn das tendere in aliquid gehört ja zum Wesen des Willensaktes — und wird so halb ein fast äußerlicher Akt, freilich nur scheinbar, denn auch der Willensakt ist ein durch und durch immanenter.

Ein noch sonderbarerer Unterschied, freilich ein rein äußerlicher, von Erkennen und Wollen soll hier seine Erwähnung finden, weil er das Folgende in einem besonderen Lichte zeigt. Vergleichen wir nämlich natürliche und übernatürliche Erkennen des Engels mit seinem natürlichen und übernatürlichen Wollen, so überrascht uns ein gegenteiliges Verhältnis. Während nämlich die natürliche Erkenntnis der Engel ein ziemlich umfangreiches Gebiet von Fragen aller Art umfaßt, die wir auch befriedigend zu beantworten imstande sind, während wir also in das natürliche Erkenntnisgebiet des Engels einen recht erfreulichen Einblick haben, bleibt uns die übernatürliche Erkenntnis der Engel doch immer mehr oder weniger ein Rätsel, denn auch der Glaube, die Offenbarung läßt uns dieses Gebiet mehr ahnen als erkennen: ein dichter Schleier hält uns das übernatürliche Erkennen der Engel verborgen. Umgekehrt verhält es sich mit dem angelischen Wollen. Dasjenige, was wir über das natürliche Wollen des Engels wissen, läßt sich sozusagen mit wenigen Worten aufzählen; ist ja doch selbst unser eigener Wille mit seinen Akten von uns noch lange nicht hinreichend erforscht und erkannt; und auf dieses noch nicht gänzliches erkannte und erforschte menschliche Wollen bauen wir unsere Erkenntnis des angelischen Wollens auf. Auf dem Gebiete aber des übernatürlichen Wollens der Engel, im Gnadenbereiche, hat uns die Offenbarung so manches angedeutet, das uns die Möglichkeit gewährt, etwas tiefer in den von der Gnade getragenen und durchdrungenen Willen der Engel hineinzuschauen, ihn

in seiner Tätigkeit unter dem Einflusse der Gnade im Prüfungszustande und später unter dem Einflusse der vollendeten Gnade (*gratia perfecta, gloria*) kennen zu lernen.

Wir sagten, die Offenbarung gewähre uns einen Einblick in die übernatürliche Willensbetätigung der Engel. Vom natürlichen Wollen des Engels sagt uns die Offenbarung eigentlich nichts, wir müßten denn gerade jene Schrifttexte dazu rechnen, in welchen die Engel als vernünftige, persönliche Wesen bezeichnet werden, (die, weil persönlich, Vernunft und freien Willen haben müssen) oder jene Texte, in welchen es heißt, daß die Engel miteinander reden, Gott loben und preisen, daß sie die Menschen beschützen usw. Über das übernatürliche Wollen aber der Engel belehrt uns die Offenbarung, daß sie das Angesicht des himmlischen Vaters schauen,¹ daß sie in diesem Schauen höchst glücklich und selig sind. Aber dieser Seligkeitszustand hatte einen Anfang und bevor die Engel in diesen Zustand versetzt wurden, gab es eine Zeit (Momente), in welcher sie eine Prüfung zu bestehen hatten; nicht alle Engel aber bestanden die Prüfung, einige aus ihnen non servaverunt suum principatum,² speziell ihr Anführer non stetit in veritate,³ in ihm und seinen Genossen reperit Deus pravitatem,⁴ weshalb auch Gott angelis peccantibus non pepercit⁵ und sie in die Hölle verstieß, wo alle Abtrünnigen ewig brennen müssen im Feuer, qui paratus est diabolo et angelis eius.⁶

Aus diesen Texten also erfahren wir, daß alle Engel zuerst einen Prüfungszustand durchzumachen hatten, daß jene, die die Prüfung bestanden, der ewigen Glorie teilhaftig wurden, die anderen aber der ewigen Verwerfung anheimfielen.

Unserem vorgezeichneten Plane gemäß soll zuerst das angelische Wollen im Prüfungszustande untersucht werden.

1. Das übernatürliche Wollen der Engel im Prüfungszustande.

Gott könnte allerdings potentia absoluta ein jedes vernünftige Geschöpf ohne weiteres zum Höchsten in der

¹ Matth. 18, 10.

² Jud. 6.

³ Joa. 8, 44.

⁴ Job 4, 18.

⁵ II Pet. 2, 4.

⁶ Matth. 25, 41. Andere Stellen cf. Bd. XXII. Seite 329—337.

übernatürlichen Gnadenordnung emporheben, zur Teilnahme an seiner eigenen Seligkeit, zur *visio beata*. Aber er tut es *potentia ordinaria* nicht; vielmehr hat er allen seinen Geschöpfen, die er dazu berufen hat, einen Weg vorgeschrieben, den sie zu wandeln haben, auf dem sie ihre Treue, ihre Ausdauer im Guten zu beweisen haben, welcher Weg aber, entsprechend der Natur der einzelnen Geschöpfe, von kürzerer oder längerer Dauer ist. Diesen Weg bezeichnet die Theologie als *status viae*, nennt die Pilger dieses Weges *vatores*; dieser Weg ist aber zugleich ein Zustand, darum auch Prüfungszustand genannt.

In diesem Prüfungszustande befanden sich auch die Engel, um sich den *terminus viae*, die ewige Seligkeit zu verdienen. Aber wie? Durch eigene, natürliche Kräfte? Nie und nimmer! Denn dann hörte Übernatur auf, Übernatur zu sein, damit würde die Gnadenordnung Gottes geleugnet, in ihrem Wesen zerstört. Nein, was einmal die Kräfte des Geschöpfes übersteigt, das kann das Geschöpf mit seinen natürlichen Kräften auch nicht erlangen. Aber sollte der Engel die übernatürliche Seligkeit sich verdienen, dann bedurfte er übernatürliche Hilfe, diese Hilfe ist die Gnade. Mit anderen Worten: Der Prüfungszustand der Engel war ein Zeichen der Gnade, war ein Gnadenstand.

Über den Prüfungszustand läßt uns auch die Offenbarung nicht im Zweifel, nein sie betont ausdrücklich, daß nicht alle Engel ihre übernatürliche Bestimmung erreichten, daß einige gesündigt haben: die Sünde aber ist mit der ewigen Seligkeit unvereinbar.

In diesen Worten haben wir die beiden Mittelpunkte gegeben, um die sich das angelische Wollen im Prüfungszustande dreht: Die Gnade und die Sünde. Wir haben demnach nachzuweisen, wie sich des Engels Wille im Prüfungszustande unter dem Einflusse der Gnade verhielt, welcher Art diese Gnade war, ob der Engel auch neben der heiligmachenden Gnade aktueller Gnadenhilfen bedurfte, welcher Natur jener Akt war, durch den sich der Engel die ewige Seligkeit verdiente; wir haben aber auch zu zeigen, wie bei den Engeln trotz der Vollkommenheit ihrer Natur, ja trotz der Gnade, eine Sünde möglich war, wie sie geschah, welcher Art sie war u. d. gl. Beginnen wir mit der Gnade.

a) Das Verhältnis des angelischen Willens zur Gnade im Prüfungszustande.

Wie stand denn überhaupt der Engel seiner Natur nach der übernatürlichen Gnadenordnung gegenüber. Erschuf ihn Gott der Herr in puris naturalibus, oder im Gnadenstande? Oder kam die Gnade erst später, wurde sie ihm gleich einem Kleide nachträglich zugeteilt?

Direkt als de fide dürfen wir nicht behaupten, Gott habe den Engel im Gnadenstande erschaffen; denn die Offenbarung spricht hierüber nicht. Wohl aber dürfen wir den Satz: „Der Engel ist im Gnadenstande erschaffen worden“ als conclusio theologica bezeichnen. In der Tat, die Engel sind gewiß nicht übler daran (peioris conditionis) als wir Menschen. Nun sagt aber das Konzil von Trient,¹ Adam habe durch seine Sünde die Heiligkeit und die Gerechtigkeit „in qua constitutus fuerat“ verloren, drückt also damit aus, Adam sei im Gnadenstande erschaffen worden. Wir gehen darum nicht fehl, wenn wir a fortiori bei den Engeln den Gnadenstand im ersten Augenblick ihrer Erschaffung als theologisch sicher konstatieren.²

Als Schrifttexte für diese Lehre werden gewöhnlich angeführt und von Gregor dem Gr. (Moral. 32. Buch, 25. Kap.) und Augustin (De civ. Dei 11. Buch 15. Kap.) in diesem Sinne ausgelegt, das heißt, daß die Engel im Gnadenstande erschaffen seien: „Quomodo cecidisti (der Satan in Person des Königs von Babel) de coelo Lucifer, qui mane oriebaris?³ und: „In deliciis paradisi fuisti (ebenso der Teufel in der Person des Königs von Tyrus): omnis lapis pretiosus operimentum tuum . . . Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, . . . donec inventa est iniquitas in te.“⁴

Auch die Väter, soweit sie gelegentlich auf diese Frage zu sprechen kamen, sind der gleichen Meinung. So z. B. Basilius:⁵ „Angelos initio ut essent, Verbum opifex omnium condidit; sanctificationem vero simul impendit ipsis Spiritus sanctus.“ Augustin: Angeli „simul ut facti sunt,

¹ Sess. V. can. 1.

² Der hl. Thomas beweist I q. 95 a 1, daß der Mensch im Gnadenstande erschaffen sei, und beruft sich dort allgemein als Erhärzung seiner Lehre auf die Autoritäten der Heiligen.

³ Isaiae 14, 12.

⁴ Ezech. 28, 13—15.

⁵ In ps. 32.

lux facti sunt, non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, aut quoquo modo viverent, sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent:¹ Und von den guten Engeln sagt er: Deus „eos cum bona voluntate id est cum amore casto, quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam.“² In ähnlicher Weise sprechen auch andere Väter z. B. Hieronymus,³ Theodoret,⁴ Prosper,⁵ Damaszenus⁶ usw.

Soviel ist sicher: Die Engel waren für die übernatürliche Ordnung bestimmt, daß sie im Gnadenstande erschaffen worden seien, ist conclusio theologica. Der höchst aktuellen Natur des Engels ist schließlich ein Erschaffensein im Gnadenstande viel entsprechender als ein späteres Hineinversetztwerden.

Wiewohl der hl. Thomas im Sentenzenkommentar⁷ die Ansicht, die Engel seien in puris naturalibus erschaffen worden, als die communior bezeichnet, so hielt er doch damals schon die gegenteilige Lehre, die das Erschaffensein des Engels im Gnadenstande vertritt, für probatior und erhärtet sie in der Summa, als magis dictis Sanctorum consonum, mit folgendem Argumente:⁸ „Sic enim videmus, quod omnia, quae processu temporis per opus divinae providentiae creatura sub Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes ut Augustinus dicit 8. sup. Gen. ad lit. sicut arbores et animalia et alia huiusmodi.“ Um die Erschaffung der Engel im Gnadenstande nachzuweisen, holt der Aquinate sein Prinzip gleichsam aus den Plänen der göttlichen Vorsehung, die in alle Dinge gewisse Keime gelegt, aus welchen sich die entsprechenden Früchte bilden sollen. Und was in den natürlichen Dingen der Keim, das ist in der Übernatur die Gnade. Wenn der hl. Thomas hier seinen Beweis aus den natürlichen Dingen schöpft und auf das Übernatürliche konkludiert, so tut er dies nur deshalb, weil das Natürliche das uns Bekannte ist; denn in Wirklichkeit ist nicht die Übernatur ein Abbild des Natürlichen, sondern umgekehrt die Naturordnung ein, allerdings nur schwaches, Abbild der übernatürlichen Gnadenordnung. — Das Prinzip ist gegeben, der weitere

¹ De civitate Dei lib. 11. c. 11. ² ibid. lib. 12 c. 9.

³ In Osee c. 3. ⁴ In lib. „De cultu Dei“.

⁵ De vita contemplativa c. 3. ⁶ De fide orthod. lib. 2 c. 3 u. c. 4.

⁷ II dist. 4 a 3. ⁸ I q. 62 a 3.

Beweis läßt sich aus ihm leicht ableiten: „Manifestum est autem, quod gratia gratum faciens (die heiligmachende Gnade, durch welche der Gnadenstand eines Geschöpfes bewirkt wird) hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde I. Ioan. 3 gratia „semen“ Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur, quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum: ita statim a principio sunt angeli creati in gratia“ scilicet gratum faciente, denn nur die heiligmachende Gnade ist der Keim der ewigen Seligkeit. Derselben Ansicht sind mit dem hl. Thomas die meisten Scholastiker, so z. B. Durandus, Major, Cajetan, Bañez, Vasquez u. a.

Von den Theologen wird die Frage aufgeworfen, ob der Engel die heiligmachende Gnade mit eigener Willenszustimmung (per motum seu consensum liberi arbitrii) empfangen. Billuart¹ bejaht es als probabilius und erklärt, „ita ut iste consensus liber datus receptioni gratiae possit dici dispositio ad illam, quam ideo (licet esset simul tempore) praecederet in genere causae materialis et dispositivae et a qua praecederetur in genere causae formalis vel etiam efficientis, sicut fit in iustificatione adulti.“ Als Grund hierfür wird angeführt, daß ein Empfangen der Gnade mit der Willenszustimmung, wie es im Erwachsenen der Fall ist, vornehmer ist als ein Empfangen der Gnade ohne diese Willensrichtung, wie bei den Kindern. Sollte es also wohl den Engeln abgesprochen werden können? Zudem folgt aus dieser Lehrmeinung durchaus noch nicht, daß die Engel sich die erste Gnade verdient hätten; denn ihre Hinkehr zu Gott als dem Quell des übernatürlichen Lebens war nur durch die Gnade möglich.

Derselben Anschauung wie Billuart ist auch der heil. Thomas,² der ausdrücklich betonte, die höheren Engel hätten eine größere Gnade empfangen, weil sie sich besser auf dieselbe vorbereitet hätten. Mit dem hl. Thomas stimmen so ziemlich alle Thomisten, Capreolus ausgenommen, überein.

Den Gnadenstand der Engel, um auch dies kurz zu berühren, dürfen wir analog dem Adams vor dem Sünden-

¹ De angelis diss. IV. a 3 am Schlusse.

² I q. 60 a 6, II-II q. 24 a 3 ad 3.

falle denken, also als einen *status iustitiae originalis*, Stand der Urgerechtigkeit, umfassend eine heiligmachende Gnade mit besonderen Prärogativen, speziell aktuellen Gnaden, natürlich der geistig-vollkommenen Natur des Engels entsprechend.

Welcher Art war nun die Gnade, in welcher die Engel erschaffen wurden? War es die *gratia consummata id est gloria*, oder war es die *gratia imperfecta*, die Gnade in unserem Sinne des Wortes. Erstere scheint deshalb nicht von vornherein auszuschließen sein, weil die *gratia consummata* der aktuellen Natur der Engel vielleicht mehr entsprach.

Doch ist dem nicht also. Die Gnade vielmehr, mit welcher die Engel erschaffen wurden, war eine unvollkommene Gnade, die *gratia viae*, eine Gnade gleich jener, die wir Pilger zum himmlischen Vaterlande nötig haben; mit anderen Worten: die Engel waren nicht im Zustand der ewigen Seligkeit erschaffen.

Die Offenbarung legt uns diese Wahrheit insofern nahe, als sie sagt, die Engel hätten gesündigt, nicht alle, aber einige, in welchen Gott Bosheit fand,¹ die ihren *principatus* verloren haben;² speziell vom Satan sagt der göttliche Heiland, daß er in der Wahrheit nicht feststand³ und wie alle weiteren Stellen sonst heißen mögen. Aber selbst der geringste Schein von Sünde ist mit dem Zustand der ewigen Seligkeit unverträglich, somit konnte nach der Offenbarung die angelische Natur nicht im Zustande der Glorie erschaffen worden sein.

Im selben Sinne sprechen auch die Väter. Z. B. Augustinus:⁴ „*Etsi (angeli mali) beati erant (beatitudine imperfecta, insofern der status viae eine solche begründet) antequam caderent, et se in miseriam casuros esse nesciebant; erat tamen adhuc, quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium (gratia Dei adiutum) stetissent, donec istam summae plenitudinis beatitudinem tamquam praemium istius permansionis acciperent.*“⁵ Gregor v. Nazianz sagt,⁶ die Engel seien nicht unveränderlich erschaffen worden, sie hätten aus guten böse Geister werden können. Gregor d. Gr.:⁷ „*Mire omnipotens Deus naturam summorum*

¹ Job 4, 18.

² Jud. q. 6.

³ Joa. 8, 44.

⁴ De corrept. et grat. c. 10.

⁵ Cf. de civit. lib. 11 c. 13.

⁶ Orat. 42.

⁷ Moral. lib. 5 c. 27.

spirituum bonam sed mutabilem condidit, ut et, qui permanere nollent, ruerent, et qui in conditione persisterent, tanto in ea iam dignius quanto ex arbitrio starent et eo maioris meriti apud Deum fierent, quo mutabilitatis suae motum voluntatis statione fixissent.“ Und Damascenus¹ sagt: „Angelus ut rationis et intelligentiae particeps, liberi arbitrii est; ut autem creatus in ea conditione erat, ut mutationem recipere posset, liberumque ei esset, vel in bono manere, ac progressum facere vel in malum inflecti.“

Nicht nur die Väter, auch die Theologen kommen darin überein, daß die Engel nicht im ersten Augenblick ihrer Erschaffung der übernatürlichen Seligkeit teilhaftig waren, daß sie also nicht vom ersten Augenblicke ihres Daseins an Gottes Wesen schauten: dies sollten sie sich erst verdienen. Der hl. Thomas führt folgende Beweise an: „De ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim, ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.“² Der zweite Beweis ist aus dem Wesen der übernatürlichen Seligkeit genommen:³ „Ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, so wie jene Seligkeit, die mit der Natur und deren Kräften eines Wesens gegeben ist, sed naturae finis: et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.“ Und deutlicher: „Similiter creatura angelica in principio creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem, ad quam per suam operationem pervenire debebat.“⁴

Trotzdem hatten die Engel noch eine doppelte Seligkeit, eine vollkommene und eine unvollkommene. Die unvollkommene Seligkeit war eine übernatürliche und beruhte auf dem Gnadenstande, gewährte die feste Hoffnung, dereinst die vollkommene übernatürliche Seligkeit zu erlangen; sie glich jener übernatürlichen unvollkommenen Seligkeit, deren sich auch Menschenkinder im Gnadenstande hier auf Erden erfreuen; es war die Seligkeit der Kinder Gottes in der streitenden Kirche, bei den Engeln nur bedeutend höher, entsprechend ihrer geistig-aktuellen

¹ De fide orthod. lib. 2 cap. 3. ² I q. 62 a 1 „Sed contra“.

³ Ibid. in corpore Schluß. ⁴ Ibid. ad 2.

Natur, als bei uns Menschen. Die Engel genossen aber auch eine natürliche Seligkeit, und diese war vollkommen, ebenso vollkommen wie ihre Natur. Im Vergleiche jedoch zur übernatürlichen vollkommenen Seligkeit nennt sie der englische Lehrer nur quodammodo beatitudo vel felicitas und sagt:¹ In hac beatitudine „quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus, quia perfectionem huiusmodi angelus non acquirit per aliquem discursum sicut homo, sed statim ei adest propter naturae suae dignitatem“.

Bedurfte der Engel neben der heiligmachenden Gnade, wodurch ihm die Erreichung des übernatürlichen Ziels ermöglicht wurde, auch noch anderer Gnaden, der aktuellen Gnadenhilfen, oder genügte die heiligmachende Gnade?

Die Notwendigkeit der aktuellen Gnade für den status viae der Engel können wir direkt aus der Hl. Schrift nicht nachweisen, wiewohl wir in ihr zahllose Texte finden, die so allgemein die Notwendigkeit aktueller Gnaden für alle Geschöpfe aussprechen, daß auch die Engel darunter verstanden werden müssen. So z. B. heißt es: „Deus est, qui in vobis operatur et velle et perficere.“² Auch von den Engeln gilt:³ „Non quod simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.“ Auch die Engel sind der Norm unterworfen:⁴ „Qui gloriatur, in Domino glorietur.“ Auch die Engel müssen sagen:⁵ „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre lumen.“ Und wenn die guten Engel ihr übernatürliches Ziel erreichten, müßten nicht auch sie sagen:⁶ „Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?“ Schrifttexte dieser Art ließen sich noch häufen. Im selben Sinne sprechen auch die Väter. Bernhard:⁷ „Qui erexit hominem lapsum, dedit stanti angelo, ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc de captivitate defendens.“ Fulgentius aber sagt:⁸ „Non alia virtus stantem Angelum a ruina potuit custodire, nisi illa, quae lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata: in hoc ut surgeret, in illo ne caderet.“ Und Augustinus, die freie Gnadenwahl

¹ I q. 62 a 1 c.

² Phil. 2, 13.

³ 2. Cor. 3, 5.

⁴ 1. Cor. 1, 31.

⁵ Jac. 1, 17.

⁶ 1. Cor. 4, 7.

⁷ Cantic. serm. 22.

⁸ Ad Trasimundum lib. 2. c. 3.

Gottes berührend, sagt:¹ „Posset inquiunt etiam voluntatem (der Engel sowohl wie der Menschen im Prüfungszustande) in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane, natürlich, daran kann man nicht zweifeln, Gott könnte potentia absoluta. Cur ergo non fecit? quia noluit. Cur noluerit, da hört das menschliche Ergründen und Erforschen auf, penes ipsum est.“² Schrift und Väter sprechen also für die Notwendigkeit aktueller Gnaden bei den Engeln im Prüfungszustande.

Der hl. Thomas beweist diese Notwendigkeit aktueller Gnaden im Prüfungszustande der Engel folgendermaßen:³ „Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet, quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra (I. q. 12. a. 4. et 5) quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: Et hoc (supernaturale agens) dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae.“ Das auxilium gratiae zum Unterschied von der gratia gratum faciens seu sanctificans ist eben die aktuelle Gnade.

Warum trotz dieser aktuellen Gnadenhilfe einige Engel fielen, während die übrigen ihr übernatürliches Ziel erreichten, dafür haben wir keinen anderen Grund als die unerforschliche Gnadenwahl Gottes, die quosdam cadere permittit, während sie die übrigen ihrer übernatürlichen Zustimmung zuführt.⁴

Die Notwendigkeit der aktuellen Gnaden für die Engel im Prüfungszustande ist um so einleuchtender, wenn wir

¹ De Genesi lib. 11, c. 8.

² Cfr. de civ. lib. 12, c. 9.

³ I q. 62 a 2 c.

⁴ Cf. die oben angeführte Stelle Augustins De Gen. lib. 11, c. 8.

nachweisen können, daß der Engel seine übernatürliche Seligkeit sich wirklich erst verdienen mußte. Ein jedes übernatürliche Verdienst ist aber ohne aktuelle Gnade unmöglich.

Von einem Verdienstmüssen spricht allerdings die Offenbarung nicht; auch das Verdienthaben betont sie nicht direkt; wir müßten denn die Stellen, in welchen vom Sündenfalle der bösen Engel die Rede ist, dahin deuten, daß die guten Engel sich ebenso ihre Seligkeit verdient hätten, wie die bösen schuld an ihrer Verdammnis waren.

Von einem Verdienen der übernatürlichen Seligkeit seitens der Engel sprechen manche Väter; so unter anderen der hl. Augustin:¹ „*Angeli sancti cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et huius mansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros.*“ Und anderswo:² „*Diabolo cum suis cadente in veritate (beati angeli) steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt.*“ Ähnlich der hl. Isidor:³ „*Post angelorum ruinam hi, qui permanserunt, firmitatem meruerunt aeternae perseverantiae ac beatitudinis.*“

Der hl. Thomas selbst war verschiedener Meinung. In seinen jüngeren Jahren neigte er sich der Ansicht zu, daß die Engel unter der Voraussetzung, sie wären nicht im Gnadenstande, sondern in puris naturalibus erschaffen worden, im selben Augenblicke (instanti) die Gnade und Seligkeit empfangen hätten.⁴ Später war er zur Überzeugung gelangt, daß die Engel im Gnadenstande erschaffen wurden und sich die ewige Seligkeit verdienen mußten. Dieser seiner zweiten Meinung stimmen so ziemlich alle Scholastiker und Theologen bei, auf Grund folgenden Beweises:⁵ „*Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura sed ultimus finis. Quae libet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit, eine Erfahrungstatsache, die nicht geleugnet werden kann und auch im Bereiche des Übernatürlichen,*

¹ *De corrept. et gratia c. 11.* ² *De dono persev. c. 7.*

³ *Sent. lib. 1 c. 10.* ⁴ *Sent. II dist. 5 art. ult.*

⁵ *I q. 62 a 4 c.* Cf. Sylvius ad hunc articulum.

soweit dies uns in der Ordnung der Gnade erschlossen ist, ihre Geltung hat. „Quae quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius, quod propter finem operatur; sicut medicatio est factiva sanitatis. Vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem; unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam; unde relinquitur, quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerit.“ Also der Engel hat sich seine übernatürliche Seligkeit verdienen müssen. Aber wodurch? Offenbar durch gewisse Akte — wie viele, spielt vorläufig keine Rolle —. Diese Akte mußten, weil sie für das übernatürliche Ziel bestimmt waren, diesem Ziele entsprechend, also auch übernatürlich sein, d. h. solche, die mit Hilfe der Gnade erweckt wurden. Nun frägt es sich aber: Sind diese Akte inbezug auf die ewige Seligkeit zeitlich gleichzeitige oder nachfolgende Akte, oder müssen die verlangten Akte der Seligkeit also dem terminus zeitlich vorausgehen?

Darauf ist zu antworten: Die in Frage stehenden Akte können nicht solche sein, die der Engel erst erweckt, nachdem er schon im Besitze der übernatürlichen Seligkeit ist. Einmal deshalb, weil das Verdienst immer ein gewisses Ziel im Auge hat (meritum habet rationem viae ad terminum), das es erreichen will. Wer aber schon am Ziele ist, der kann sich doch nicht zugleich diesem Ziele zubewegen. — Dann verhalten sich Verdienst und Lohn zueinander wie Anfang und Vollendung; nun kann doch unmöglich auf die Vollendung der Anfang folgen. Also durch zeitlich dem Besitze der ewigen Seligkeit nachfolgende Akte kann sich der Engel unmöglich dieselbe verdienen.

Aber ebensowenig durch gleichzeitige übernatürliche Akte. Jene Gnade, durch die jemand im Zustande der Pilgerschaft zum himmlischen Vaterlande verdienen kann, ist die unvollkommene, noch verlierbare Gnade. Die ewige Seligkeit aber ist die vollkommene, vollendete und gänzlich unverlierbare Gnade. Nun kann aber unmöglich ein Subjekt durch diese beiden Arten von Gnaden zugleich informiert werden, zugleich die vollendete Gnade haben und die unvollkommene, zugleich die Gnade verlierbar und unverlierbar besitzen. Auch die Gnade selbst kann nicht zugleich vollkommen und unvollkommen sein. Es

bleibt also nichts übrig, als daß der Engel sich die übernatürliche Seligkeit durch die derselben zeitlich vorausgehenden Akte verdienien müsse. Daraus folgt, daß die Dienstleistungen der seligen Engel den Menschen gegenüber durchaus nicht verdienstliche Ursache ihrer Seligkeit sind; es sind vielmehr Wirkungen, Äußerungen ihrer vollkommenen und vollendeten Liebe, in der sie seit dem Besitze der ewigen Seligkeit unwiderruflich bestätigt sind.

Welcher Art waren nun die übernatürlichen Akte, wodurch sich der Engel die ewige Seligkeit verdient hat? Und wie viele waren ihrer?

Der Prüfungszustand der Engel war von sehr kurzer Dauer; ein einziger verdienstlicher Akt genügte, um sie aus dem status viae in jenen termini zu versetzen. Dieser Akt war ein Liebesakt, übernatürlich verdienstlich, weil er erweckt wurde im Gnadenstande und mit Hilfe der aktuellen Gnade; alle sonstigen Attribute des verdienstlichen Aktes waren natürlich von selbst gegeben. Daß ein einziger Akt genügte, daß also der Prüfungszustand der Engel von so kurzer Dauer war, das gründet sich auf die aktuelle Natur der Engel, die nicht erst allmählich de potentia ad actum geführt werden müssen, wie dies bei uns Menschen der Fall ist.

Daß ein einziger übernatürlicher Liebesakt genügt, um die ewige Seligkeit zu verdienen, ist Glaubenssatz; ob der Engel sich tatsächlich nur durch einen Akt dieselbe verdient habe, ist eine theologische Frage, die der heilige Thomas im bejahenden Sinne mit folgenden Worten behauptet und beweist:¹ „Angelus post primum actum caritatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius.“ Ein altbekanntes Prinzip, das der englische Lehrer immer und immer wieder anwendet und aus dem er die verschiedensten Thesen beweist. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat sed statim per naturam habeat. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam, d. h. also durch das mit der Gnade erworbene Verdienst, et ita statim post meritum in angelo

¹ I q. 62 a 5 c.

fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo sed etiam in homine esse potest post unicum actum, quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur; unde relinquitur, quod statim post unum actum caritate informatum angelus beatus fuit.“

Dieser des ewigen Lebens verdienstliche Liebesakt der Engel schließt natürlich Akte anderer Tugenden, z. B. des Glaubens, der Hoffnung, des Gehorsams, der Demut usw. als principalior, dem alle anderen untergeordnet sind, ein.

Dieser des ewigen Lebens verdienstliche Liebesakt der Engel muß ferner ein allseitig vollkommener sein; die nähere Erklärung dessen wird uns lehren, wie lange dieser Akt dauerte oder in wie kurzer Zeit der Prüfungs- zustand des Engels beendet war. Der in Frage stehende Liebesakt mußte tatsächlich ein allseitig vollkommener sein. Wie so? Aus dem einfachen Grunde, weil alle Engel im Augenblick ihrer Erschaffung einen Akt der Liebe erweckten und sich durch diesen Akt die ewige Seligkeit verdienten, und doch wurden die bösen Engel davon ausgeschlossen: also war der Liebesakt der später gefallenen Engel kein vollkommener und vollkommen verdienstlicher Liebesakt. Deshalb sagt Billuart¹ zur näheren Erklärung dessen: „Observandum est actum caritatis, quam elicuerunt angeli in instanti suae creationis, non fuisse liberum quoad specificationem sed quoad exercitium tantum; (also kein allseitig verdienstlicher Liebesakt) quia ad illum non se movebant, cum ante non erant in actu, sed a Deo specialiter movebantur, ideoque sub ratione boni tantum, aliter enim Deus non movet specialiter. Postquam autem per hunc actum priorem fuerunt in actu, et exinde potuerunt se movere ex propria et plena deliberatione in obiectum sub indifferentia, ita ut bonum vel malum eligere possent, et sic haberent libertatem etiam quoad specificationem, mali proruperunt in peccatum, boni in bono steterunt cum perfecta libertate et quoad specificationem et quoad exercitium; et statim post hunc actum plene meritorium beatitudinem receperunt. Quamvis enim libertas quoad specificationem respectu boni et mali non requiratur absolute ad meritum, et ideo dicamus, quod per actum necessarium quoad specificationem angeli meruerint beatitudinem; rationabiliter tamen in natura peccabili

¹ De angelis diss. IV. a. 6.

differtur collatio mercedis, donec praecesserit meritum plene perfectum et ex propria deliberatione est perfecta libertate tam quoad specificationem quam quoad exercitium, ut sic praemietur et coronetur, qui potuit facere malum et non fecit.“ Solch ein vollkommener verdienstlicher Liebesakt ist also zur ewigen Seligkeit notwendig.

Nun fragt es sich aber, ist denn dieser allseitig freie und vollkommene Liebesakt ein numerisch verschiedener von jenem unvollkommenen Liebesakte, den der Engel in sich bei seiner Erschaffung vorfand, oder ist der zweite nur die Fortsetzung des ersten? Diese Frage wird verschieden von den Theologen gelöst durch die Beantwortung, in wie vielen Instanzen (instantia), Momenten der Engel seinen Prüfungszustand absolvierte.

Die angelischen Instanzen, die verschieden sind von den Momenten unserer Zeitberechnung, werden nach der Folge ihrer Akte gezählt. So viele verschiedene Tätigkeiten (operationes), Akte, und zwar so viele wesentlich verschiedene, nicht gleichzeitige, sondern aufeinanderfolgende angelische Akte, ebensoviele verschiedene aufeinanderfolgende Instanzen der angelischen Zeit werden gezählt. Setzt also der Engel gleichzeitig mehrere, aber nicht wesentlich verschiedene Akte, so gehören alle diese Akte demselben angelischen Instans an.

Wenn wir also fragen, in wie vielen Instanzen die Dauer des angelischen Prüfungszustandes abließ, so ist das dieselbe Frage, in wie vielen innerlich verschiedenen, aufeinanderfolgenden Akten dieser Prüfungszustand sich abwickelte, angefangen vom Augenblick der Erschaffung der Engel bis zu deren endgültigen Beseligung oder Verwerfung.

Der hl. Thomas spricht nur allgemein von der Notwendigkeit mehrerer Instanzen der angelischen Prüfungsdauer, ohne eine bestimmte Zahl anzugeben. Er sagt:¹ „Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his, quae ad angelos pertinent non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis et actus beatitudinis, qui est fruitio, cum unus sit gratiae imperfectae, et alias gratiae consummatae. Unde relinquitur, quod oportet diversa instantia, wie viele,

¹ I q. 62 a 5 ad 2.

sagt der hl. Thomas nicht, accipi, in quorum uno, unter diesen verschiedenen Instanzen ist ein Instans, in dem er méruerit beatitudinem, und ein anderes, in dem er beatus fuerit.“¹

Die Theologen, speziell die Thomisten, teilen sich betreffs der Frage der Anzahl der Instanzen in zwei Gruppen. Die einen, darunter Bañez, Joannes a S. Thoma, Sylvius, Serra, Contenson, lassen nur zwei Instanzen für die guten Engel zu; andere verlangen drei Instanzen, so z.B. Capreolus, Salmanticenses, Gonet. Billuart² hält beide Ansichten für probabel und in den Aussprüchen des hl. Thomas begründet. Cajetan³ verlegt in dasselbe Instans Schuld und Strafe der bösen Engel, Verdienst und Belohnung der guten.

Der angelischen Natur entsprechender erscheint, daß die guten Engel (von den bösen wird weiter unten die Rede sein) in zwei Instanzen ihren Prüfungszustand vollendeten: Im ersten Instans erweckten sie einen verdienstlichen, allseitig vollkommenen Liebesakt, im zweiten Instans wurden sie der ewigen Seligkeit teilhaftig. Als Beweise führen wir vor allem einen Ausspruch des Aquinaten an, der seinen Beweis, daß die Engel nach einem verdienstlichen Akte die ewige Seligkeit erlangt haben, mit den Worten abschloß:⁴ „*Unde relinquitur, quod statim post unum actum caritate informatum angelus beatus fuit.*“ Daß dieser eine Akt im ersten Instans erweckt wurde, sagt der englische Lehrer anderswo, wo er von den gefallenen Engeln spricht:⁵ „*Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.*“ Dieses impedimentum war aber nicht von Seiten der guten Engel, also wurden sie sogleich nach dem ersten Instanz, das ist im zweiten Instans, der ewigen Seligkeit teilhaftig.

Die Vertreter der gegenteiligen Ansicht erwidern hierauf, der hl. Thomas spreche in letzterer Stelle vom vollkommenen Verdienst, das noch nicht im ersten Instans der Engel möglich war, da sie in demselben noch nicht

¹ Manche Thomisten verstehen die „*diversa instantia*“ im Sinne von *duo instantia*, was ebenso möglich ist.

² *De angelis diss. IV. a 7.* ³ *In I q. 63 a 6.*

⁴ *I q. 62 a 5 c.* ⁵ *I q. 63 a 6.*

die volle Freiheit ihres Willensaktes, nämlich auch *quoad specificationem*, besaßen.

Hierauf ist ein Wort des hl. Bernhard zu erwidern, der sagt: „*Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.*“ Wollte also der hl. Thomas im Sinne der Vertreter der gegenwärtigen Meinung verstanden sein, so hätte er sich gewiß in diesem Sinne auch ausgesprochen.

Ohne die Notwendigkeit des allseitig vollkommenen verdienstlichen Liebesaktes der Engel im Prüfungszustande zu bestreiten, fragen wir nur: Sind denn wirklich die beiden Liebesakte, der erste, der frei ist *quoad exercitium tantum*, und der zweite, der auch *quoad specificationem* frei ist, reell verschiedene, also numerisch verschiedene Akte, oder ist vielmehr nicht der zweite als Fortsetzung des ersten zu betrachten, etwa mit einer gewissen Modifikation? In der Beantwortung dieser Frage soll das zweite Argument für die Richtigkeit dieser Detailthese bestehen.

Der in Frage stehende verdienstliche Liebesakt des Engels im Prüfungszustande war allerdings anfangs nicht vollkommen frei; er war es nur *quoad exercitium*, nicht aber auch *quoad specificationem*, wie wir gesehen haben. Diese Unvollkommenheit entstammte aber nicht einem Mangel an Erkenntnis oder Aufmerksamkeit; denn beides ist mit der aktuellen Natur des Engels unvereinbar. Grund dessen war vielmehr, daß diesem ersten Akte, eben weil er der erste war, kein anderer vollkommen freier Akt vorausgehen konnte, der dann diesen in Frage stehenden Akt beursacht hätte; es mußte also Gott selbst auf besondere Weise diesen Akt in und mit der Erschaffung des Engels in seinem Willen hervorrufen. In diesen ersten Akt nun versetzt konnte der Engel sich frei bewegen, konnte frei über jeden weiteren Akt verfügen, er konnte so oder anders wollen, er konnte, weil Herr seiner selbst, diesen Liebesakt gegen Gott ändern, konnte sündigen. Er sündigte aber nicht, im Gegenteile, er verblieb in dieser guten Willensrichtung des in sich vorgefundenen Liebesaktes, er verblieb auch dann, trotzdem andere Engel ihn immer mehr zum Falle, Abfallen von Gott reizten, er hatte also gar nicht notwendig, einen neuen, vollkommeneren Liebesakt gegen Gott zu erwecken. Mit einem Worte: Es war im guten Engel *in statu viae* nur ein Liebesakt, und dabei blieb es; diesem einen Liebesakte entsprach ein

Instans der angelischen Zeit, und diesem Instans folgte nur ein zweites, das aber nicht mehr dem Prüfungszustande angehörte, sondern der ewigen Seligkeit.

Wie war aber der in Frage stehende, zuerst unvollkommene, verdienstliche Liebesakt im Verlaufe desselben angelischen Instans ein vollkommener geworden? Von selbst? Unmöglich! Durch einen anderen Willensakt? Ebensowenig; das leugnen wir ja gerade und sagen, ein solcher neuer Willensakt war auch nicht notwendig und zwar deshalb nicht, weil der gute Engel seinen Liebesakt nicht änderte, sondern dessen Dauer forterhielt, weil er sich in der guten Willensrichtung durch erneuerte Willensakte nicht zu stärken brauchte, da eben seine Natur aktuell, sein Wille unbeugsam ist. Das, was der Engel anfangs frei nur quoad exercitium wollte, das wollte er, einmal seiner selbst, seines Zustandes, seiner Willenskraft, seiner übernatürlichen Bestimmung bewußt geworden — wir müssen hier natürlich menschlich sprechen — im Verlaufe desselben Instans vollkommen frei quoad exercitium und auch quoad specificationem, ohne erneuerte Willensakte analog etwa, wie auch wir manchmal zuerst etwas frei quoad exercitium wollen, im Verlaufe aber des Willensaktes kommt auch die Freiheit quoad specificationem hinzu, ohne daß es notwendig wäre, den einmal erweckten Willensakt durch erneuerte, kräftigere zu bestärken. Streifen wir das Mangelhafte und Unvollkommene unseres Willens ab, dann dürften wir so ziemlich der Wahrheit nahegekommen sein, daß der Engel im Prüfungszustande keines weiteren vollkommeneren Liebesaktes bedurfte als dessen, den er in seiner Natur vom Schöpfer eingepflanzt vorfand und von dem er nicht abließ, bis er am Ziele seiner übernatürlichen Bestimmung war.

Auch die Vertreter der gegenteiligen Meinung, die drei Instanzen dem Prüfungszustand der Engel beimessen: 1. der nur quoad exercitium freie, verdienstliche Liebesakt, der allen Engeln gemeinsam war, 2. der auch quoad specificationem freie, verdienstliche Liebesakt, 3. die Besitznahme der ewigen Seligkeit, berufen sich auf den heiligen Thomas, der sagt, daß die *prima operatio* allen Engeln gemeinsam war; „*sed in secunda sunt distincti.*“¹ Aus dieser Stelle läßt sich aber nicht mit Sicherheit folgern,

¹ I q. 63 a 6 ad 4.

der Aquinate habe drei Instanzen bei den guten Engeln annehmen wollen, da ja doch die bösen Engel erst dadurch distincti von den guten wurden, als sie ihren guten, verdienstlichen Liebesakt änderten, was bei den guten Engeln nicht statthatte.

Die Argumente, die sonst die Vertreter der drei Instanzen vorbringen, gipfeln alle in dem Bestreben, nachweisen zu wollen, daß der Liebesakt *quoad exercitium tantum* und jener *quoad specificationem et exercitium* numerisch verschiedene seien, indem das *iudicium practicum* dieser beiden Akte ein anderes sei.¹ Das *iudicium practicum* des ersten Aktes lautete: „*Excellentiam propriam beatitudinis naturalis esse amandam cum subiectione ad supernaturalem*“; das des zweiten Aktes: „*Excellentiam propriam etc. esse sic amandam non obstante tentatione Luciferi et sequacium invitante ad oppositum.*“ Nun wäre nur zu beweisen, ob der Engel zweier solcher *iudicia practica* bedurft habe, oder ob nicht vielmehr der Inhalt des zweiten praktischen Urteils schon im ersten enthalten sein könne — angesichts der Vollkommenheit des angelischen Verstandes.

Zudem ist nicht zu ersehen, wie beschaffen das praktische Urteil „*Luciferi et sequacium*“ war, der noch nicht unter dem Drucke „einer einladenden Versuchung ad oppositum“ stand.

Ein anderes Argument der Vertreter der drei Instanzen gipfelt im selben obgenannten Bestreben und weist auf die numerische Verschiedenheit der beiden Akte hin, weil die Notwendigkeit *quoad specificationem*, die im ersten Akte noch vorhanden war und die volle Freiheit *quoad exercitium et specificationem* innere Weisen der Akte (*intrinseci modi*) seien, die die numerische Verschiedenheit der Akte begründeten. Die Beweisschwäche dieses Argumentes haben wir schon oben berichtet, als wir nachwiesen, daß der eine verdienstliche Liebesakt der Engel im Prüfungszustande ohne weitere Willensakte im Verlaufe des einen und ersten Instans ganz gut ein vollkommener werden bzw. sein konnte.

Wie lange der Prüfungszustand der Engel dauerte, wissen wir nicht, weil uns „die Länge“ des angelischen Instans nicht bekannt ist. Soviel ist sicher, daß die Ver-

¹ Cf. Billuart, *De angelis diss.* IV. a. 7.

damnus der sündigen Engel vollendete Tatsache war vor dem Sündenfall der ersten Menschen, weil ja einer der gefallenen Geister in Gestalt einer Schlange Eva zur Sünde verführte.

Nicht alle Engel verharrten im Guten, blieben Gott treu, einige aus ihnen fielen freiwillig von ihm ab, und das führt uns zum zweiten Moment des angelischen Prüfungszustandes, zur Sünde der Engel.

b) Das Verhältnis des angelischen Willens zur Sünde im Prüfungszustande.

Es gibt keine von Natur aus bösen Geister, noch solche, deren Wesen böse wäre, im Gegenteile, alle Geister gingen als gute Geister aus der Schöpferhand Gottes hervor. Das ist Glaubenssatz, ausgesprochen speziell von Leo d. Gr. in seiner dogmatischen Epistel (6. Kap.), der sagt: „Cum fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam profiteatur esse substantiam et mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit: Unde et diabolus bonus esset, si in eo, quod factus est, permaneret.“ Und Innocenz III. definierte¹ am 4. Laterankonzil: „Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.“

Auch im Lichte der natürlichen Vernunft kommen wir zur Überzeugung, daß es unmöglich von Natur aus böse Geister geben könne, was der hl. Thomas folgendermaßen beweist:² „Omne, quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono, quia effectus semper convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum. Sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit, cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit, cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere

¹ Cap. 1.

² I q. 63 a 4.

in aliquod malum. Manifestum est autem, quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sunt substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quocumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.“. Im Wesen der intellektuellen Natur der Engel also liegt es, daß sie von Natur aus gut sein müssen; gibt es demnach böse unter ihnen, so sind sie es durch eigenen Willen geworden. Ein Drittes gibt es nicht.

Sind die Engel alle insgesamt gut, so folgt weiter, daß keine aus ihnen im Zustande der ewigen Verwerfung erschaffen wurden, ebensowenig, wie sie im Besitze der ewigen Glorie aus Gottes Schöpferhand hervorgingen.

Einige der Engel sind aber durch eigenen freien Willen, durch eigene Schuld böse geworden, und zwar durch die Sünde. Die Möglichkeit zur Sünde ist in jedem Geschöpfe vorhanden, auch unter dem Einflusse der unvollkommenen Gnade des Prüfungszustandes, weil diese die Willensfreiheit nicht aufhebt, nicht zum Guten zwingt. Dieser Möglichkeit zur Sünde waren auch die Engel unterworfen; einige von ihnen sündigten, weil sie sündigen konnten und wollten.

Diese Möglichkeit der Sünde in den Engeln affirmsiert die Hl. Schrift, wenn sie vom tatsächlichen Sündenfall der Engel spricht,¹ affirmsieren die Väter,² wie wir oben gezeigt haben. Der hl. Thomas führt folgenden Beweis:³ „*Tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sola sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunque creaturae hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae.*“ Also die Geschöpflichkeit allein ist Ursache der Sündlichkeit der Kreatur. „*Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud, quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus sive in artificialibus sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisi-*

¹ Seite 187.

² Seite 187 f.

³ I q. 63 a 1 c.

onem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae — und darin liegt der Grund der Sündlichkeit des Geschöpfes — rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae“ d. i. seiner Geschöpflichkeit wegen. Ebendeshalb also, weil keine Kreatur die regula sui actus ist, deshalb kann es auch von Natur aus keine unsündliche Kreatur geben.

Wir sagten, es kann keine unsündliche Kreatur von Natur aus geben; wohl aber von Gottes Gnaden, denn Gott kann einer Kreatur die übernatürliche Gnade, die aber dann jener der gratia consummata in der ewigen Seligkeit ähnlich sein wird, verleihen, daß sie infolge dieser Gnade, und nicht auf Grund ihrer Natur, unsündlich ist. Dies ist weder der Allmacht Gottes unmöglich, noch involviert es einen Widerspruch; und tatsächlich hat Gott ein Beispiel einer solchen unsündlichen Kreatur erschaffen, die Seele Christi.

Wiewohl es gewissermaßen evident zu sein und eines Beweises kaum zu bedürfen scheint, daß es eine von Natur aus unsündliche Kreatur nicht geben könne, so hat es doch immer Theologen gegeben, auch gelehrte, die von dieser Wahrheit nicht ganz überzeugt waren und sich auch nicht überzeugen ließen, und weil die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur eine Tatsache ist, die jeder Mensch unzählige Male an sich selbst erfahren kann, so können wir hierin einen Grund finden, warum die Frage über die Möglichkeit der Unsündlichkeit der Kreatur im Laufe der Jahrhunderte ziemlich lebhaft ventilirt und dann auch zu etwaiger Zufriedenheit gelöst wurde. Was lag näher, als gerade die höchsten Geschöpfe des Universums, die Engel, als möglichst sündlos zu denken, und wie schwer tat sich der menschliche Verstand trotz der Offenbarung, das Problem in befriedigender Weise zu lösen, wie überhaupt ein so vollkommenes Geschöpf, das wir Engel

nennen, sündigen könnte, sündigen bei einer so vollkommenen Natur, unterstützt durch die Gnade!

Wir wollen es im folgenden unternehmen, nachzuweisen, wie der Menschengeist die Frage über die Unsündlichkeit eines Geschöpfes von Natur aus mit Hilfe einer ganz zutreffenden Distinktion in der Weise gelöst hat, daß so ziemlich alle Interessenten damit übereinstimmen werden. Wir sagen nämlich:

1. Es kann absolut keine schlechthin und allseitig unsündliche Kreatur von Natur aus geben. Beginnen wir den Beweis, da uns die Hl. Schrift hierüber keinen Aufschluß gibt, mit den Vätern. St. Ambrosius sagt: „*Corruptelae, et mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax tamen est omnis creatura; nec ex immortali natura habet, sed ex disciplina vel gratia, si se in aliquibus ad vitia non mutat.*“¹ Und anderswo: „*Nihil peccare est solius Dei.*“² Derselbe: „*Sine peccato nemo est quia nemo sine peccato, nisi unus Deus . . . Omnis creatura peccatorum capacitati obnoxia est; sola autem est a peccato immunis et immaculata sempiterna Divinitas.*“³ Ganz im selben Sinne spricht der hl. Hieronymus: „*Solus Deus est, in quem peccatum non cadit; cetera, cum sint liberi arbitrii in utramque partem possunt suam flectere voluntatem.*“⁴ Oder: „*Quid loquar de sanctis viris et angelis, qui, cum creaturae Dei sint possunt utique recipere peccatum.*“⁵ Ebenso betont auch der hl. Augustin die Sündlichkeit jeder Kreatur, weil sie „aus nichts geworden:“ „*Dicimus immutabile bonum non esse nisi unum verum Deum beatum; ea vero, quae fecit bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.*“⁶ Noch deutlicher spricht er sich anderswo darüber aus, wenn er sagt: „*Quicumque creaturae rationali praestatur, ut peccare non possit, non est hoc naturae proprium, sed Dei gratiae: ac per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cuiusque gratia sed natura sua nec potuit nec potest aliqua conversione mutari, nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare.*“⁷ Fulgentius beweist gerade daraus, daß Gott das höchste, unveränderliche Gut

¹ De fide lib. 3 c. 2. ² Ep. 3.

³ De Spiritu s. lib. 3. cap. 19. ⁴ Ep. 146.

⁵ Contra Jovinianum lib. 1. c. 3.

⁶ De civit. Dei l. 12. c. 1. Cf. lib 14. c. 13.

⁷ Contra Maxim. l. 3 c. 12. Cf. Confess. l. 13. c. 3.

sei, das keinen Mangel habe, „quia non est ex nihilo factus,“¹ daß es bei Gott keinen Fortschritt geben könne, „quia nullum habet initium. Ideo quippe naturae a Deo factae proficere possunt, quia esse coeperunt; ideo deficere, quia ex nihilo factae sunt. Ad defectum eas dicit conditio originis, ad profectum vero provehit operatio Creatoris.“ Denselben Gedanken spricht Gregor d. Gr. aus: „Natura angelica etsi contemplationi auctoris inhaerendo, in statu suo immutabiliter permanet; eo ipso tamen, quo creatura est in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet: mutari autem ex alio in aliud ire est, et in semetipso stabilem non esse.“² Mit Damascenus wollen wir schließen; er sagt: „Quidquid creatum mutationi quoque subsit necesse est; id enim unum ex mutationis alea est, quod nihil habet, a quo sit creatum.“³ Bei allen Vätern begegnen wir also betreffs der Sündlichkeit des Geschöpfes denselben Gedanken, oft sogar denselben Worten; ihre Ansicht geht also dahin, daß auch die vollkommensten Geschöpfe, die Engel, schlechthin nicht unsündlich sein können.

Auch der hl. Thomas sprach die Unmöglichkeit unsündlicher Geschöpfe von Natur aus an verschiedenen Stellen aus. So z. B.: „Nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit, quod peccare non posset per conditionem naturae sua.“⁴ Oder: „Nulla creatura nec est nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat, quod peccare non possit.“⁵ Und wiederum: „In Deo peccatum voluntatis esse non potest; in quocumque autem volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur.“⁶

Mit dem hl. Thomas stimmen hierin überein die älteren z. B. Richardus, Scotus⁷ und neueren Scholastiker z. B. Bañez, Nazarius, Cumel, Valentia,⁸ Suarez,⁹ Vasquez¹⁰ u. s. f. Von ihnen werden gewöhnlich folgende Beweisgründe angeführt:

¹ De fide ad Petrum c. 3 cf. c. 23.

² Moral. l. 5 c. 27. cf. lib. 25 c. 5 an verschiedenen Stellen.

³ De fide orthod. lib. 2 c. 3.

⁴ II. Sent. dist. 23, q. 1. a. 1. ⁵ De veritate q. 24 a. 7.

⁶ C. Gent. l. 3. c. 109. ⁷ II. Sent. dist. 23 q. 1.

⁸ q. 14 puncto 1. ⁹ De angelis lib. 7. c. 3.

¹⁰ Disput. 231 cap. 2.

a) Jede Kreatur, weil Kreatur, ist aus dem Nichts geworden; also ist sie defektibel und sündlich, defektibel hinsichtlich des Seins gerade so, wie inbezug auf ihre Tätigkeit.

b) Jede intellektuelle Kreatur ist frei, somit steht sie in gleicher Weise dem Guten wie dem Bösen gegenüber (*indifferens est ad bonum et malum*); weil sie nun in ihrer eigenen Natur nichts hat, was sie notwendigerweise zum wahren Guten immer bestimmen würde, so folgt daraus, daß sie ihrer Natur nach sündlich ist.

c) Einzige Norm und Regel jeder Kreatur in allen ihren Akten ist nicht ihr Wille, sondern Gottes Wille; solange aber die intellektuelle Kreatur Gott nicht wesentlich schaut und ihm unverrückbar verbunden ist, kann dieser Wille Gottes für sie auch den Schein des Bösen haben, wegen irgend einer Schwierigkeit oder eines Widerwärtigen, oder sonst eines Umstandes, weshalb dann diese intellektuelle Kreatur Gottes Willen nicht notwendig zu tun braucht oder nicht tut und auf diese Weise sündigen kann oder sündigt.

d) Eine allseitig unsündliche intellektuelle Kreatur müßte alle Moralprinzipien der natürlichen und übernatürlichen Ordnung konnaturell in seiner Natur haben, um sich auf diese Weise vor jedem auch den kleinsten Verstoß gegen irgend ein Moralprinzip hüten zu können. Eine derart mit allen Moralprinzipien der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ausgestattete intellektuelle Kreatur, der auch die übernatürlichen Moralprinzipien konnaturell wären, ist ein Unding; denn das Übernatürliche kann keiner Kreatur konnaturell sein.

Ein anderer Satz, der von den meisten Theologen, speziell den Thomisten unterschrieben wird, lautet:

2. Gott kann eine gegen das Naturgesetz unsündliche Kreatur schaffen; in dieser Weise waren die Engel tatsächlich unsündliche Geschöpfe d. h. gegen das Naturgesetz konnten sie direkt und unmittelbar nicht sündigen.¹ Das ist ausdrückliche Lehre des Aquinaten, der sagt:² „*Naturale est angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse;*“ wenn die Liebe des Engels zu Gott als seinem Schöpfer natürlich, d. h. naturnotwendig ist, was heißt

¹ I q. 63 a 1 ad 3.

² De malo q. 15 a 3.

das anders, als daß er von dieser Liebe durch die Sünde nicht ablassen könne, daß er also nicht zu sündigen vermöge gegen Gott als seinen Schöpfer? „Sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.“ Deutlicher noch:¹ „Peccatum diaboli non fuit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem sed secundum aliquid supernaturale.“

Die Vertreter dieser Meinung stützen sich gegen Scotus, Richardus, Suarez, Vasquez, Sylvius² und andere auf folgende Gründe:³

a) Gottstattete die Engel mit einem so vollkommenen Verstand aus, daß in ihnen jeder Schein von Irrtum, Ignoranz, Unaufmerksamkeit inbezug auf natürliche Dinge völlig ausgeschlossen war. Nun kann aber von einer Willenssünde keine Rede sein ohne Irrtum, Ignoranz, Unaufmerksamkeit im Verstande. Denn jeder Willensakt hat einen Verstandesakt zur Voraussetzung nach dem Prinzip: „Nihil volitum nisi praecognitum“. Also hat auch jeder fehlerhafte, sündige Willensakt einen fehlerhaften, sündigen Verstandsakt zur Voraussetzung. Wo es demnach keinen Fehler oder Mangel im Verstande, in der Verstandestätigkeit gibt, da ist auch jede sündhafte Willensbetätigung völlig ausgeschlossen.

b) Gott verlieh dem Engel eine solche Natur, daß desse Wille notwendig ihn (Gott) mehr lieben muß und zwar auf natürlich-vollkommene Weise als sich selbst. Diese natürliche vollkommene Liebe schließt aber die vollkommene Beobachtung aller natürlichen Gebote Gottes in sich, ist also mit einer Sünde der natürlichen Ordnung unverträglich.

c) Gott kann eine Kreatur schaffen, die kraft ihrer Natur zum Sittlichguten der natürlichen Ordnung determiniert wäre, die also nur Sittlichgutes der natürlichen Ordnung wollen könnte, und so nicht zu sündigen vermöchte. Eine solche Kreatur wäre weder gegen die Allmacht Gottes, noch ein Verstoß gegen die Freiheit; denn wäre auch unter dieser Voraussetzung eine solche Kreatur nicht frei quoad specificationem, sie besäße doch volle Freiheit quoad exercitium, und das würde genügen.

¹ De malo q. 15 a 3. ² I q. 63 a 1 concl. III.

³ Cf. Billuart, De angelis Diss. V a 1 Nr. 3.

Zu bemerken ist noch folgendes. Wenn auch die Engel unsündlich sind gegen das Naturgesetz, wie wir sagten, direkt und unmittelbar, so folgt doch, daß sie sich indirekt und mittelbar gegen dasselbe vergingen, als sie gegen das übernatürliche Gesetz sündigten. Wir wollten ja nur nachweisen, daß es unter der Voraussetzung des Nichtvorhandenseins einer übernatürlichen Bestimmung immerhin Geschöpfe geben könnte, die mit dem Attribut der Unsündlichkeit ausgestattet wären.

Die Gründe, die für die Möglichkeit einer von Natur aus allseitig unsündlichen Kreatur angeführt werden, — um auch dem Gegenteil kurz unsere Aufmerksamkeit zu zuwenden, — sind nicht von besonderer Beweiskraft. Sie alle suchen entweder die Unsündlichkeit als ein *donum naturale* hinzustellen oder widerstreiten der Willensfreiheit. Aber weder das eine noch das andere läßt sich dann mit der Natur des Geschöpfes und mit der übernatürlichen Ordnung in Einklang bringen.

Nachdem einmal feststeht, daß die Engel sündigen konnten und tatsächlich auch gesündigt haben, müssen wir erklären, wie es überhaupt möglich war, daß die Engel bei ihrer vollkommenen Natur und unter dem Beistand viel vollkommner Gnaden als der unsrigen im Prüfungszustande sündigen konnten.

Der hl. Thomas sagt:¹ „*Difficile est videre, quomodo angeli peccaverunt*“ und legt die Möglichkeit und Art und Weise des angelischen Sündenfalles folgendermaßen aus:² „*Contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquid, quod secundum se est bonum sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae, ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae: sicut si aliquis eligeret orare non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non prae-exigit ignorantiam sed absentiam solum considerationis eorum, quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis.*“ Aus den Worten des hl. Thomas geht also hervor, daß der Engel in seinem ersten Willensakt etwas an sich Gutes erstrebte, seine eigene Vollkommenheit und Auszeichnung

¹ Sent. II. dist. 5 a 1.

² I q. 63 a 1 ad 4.

(propriam perfectionem et excellentiam), daß er diese aber nicht erstrebte mit der gebührenden Unterordnung unter die göttliche Norm, insofern er seine Vollkommenheit nicht auf Gott hinordnete als seinen Schöpfer und sein Ziel. Darin bestand die Norm, die der Verstand dem Willen des Engels hätte vorlegen müssen, er tat es aber nicht, und so entstand die *actualis inconsideratio* des Verstandes, die im Verein mit der *prava electio* des Willens die Sünde hervorbrachte. Deshalb sagt auch der Aquinate:¹ „*Semper in peccato defectus intellectus et voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato daemonum talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc, quod deficit ab apprehensione sua regulae et ordinis eius.*“

Weiter vermögen wir in die Art und Weise, wie der Engel sündigen konnte, nicht einzudringen. Ein eigentlicher Irrtum, der Ursache zur Sünde gewesen, konnte sich im angelischen Verstande nicht vorfinden. Und auch die *actualis inconsideratio* eorum, quae considerari possunt et debent, konnte auch nicht anders zur Sünde mitwirken, als weil sie der Engel wollte. So ist also in letzter Reihe eigentlich die Bosheit des angelischen Willens die Ursache, die die *actualis inconsideratio regulae divinae* und damit auch die Sünde wollte. Und deshalb verlegt auch der hl. Thomas das Hauptgewicht in seiner Erklärung, wie die Sünde der Engel zustande kam, auf den freien Willen;² „*Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis.*“

Diese Sünde der Engel war keine Unterlassungs-, sondern eine Begehungssünde (non fuit peccatum omissionis sed commissionis), wie Billuart³ hervorhebt, und zwar ist dies im Wesen der angelischen Verstandes- und Willensbetätigung begründet. Wie nämlich der Engel mit demselben Akte des Verstandes die Prinzipien und Schlüsse erkennt und zwar die Schlüsse in den Prinzipien, so will er auch mit demselben Willensakte Zweck und Mittel zum Zweck und zwar die Mittel im Wollen des Zweckes. Der erste Akt, eben weil er der erste ist, kann aber

¹ *De malo* q. 16 a 3 ad 4.

² *I* q. 63 a 1 ad 4.

³ *De angelis* diss. V a 2.

unmöglich einen Willensakt, etwas zu unterlassen, sein; denn das Unterlassen ist eine reine Verneinung, ist nichts, und keine vernünftige Kreatur kann im Nichts-wollen sein Ziel finden. Aber nehmen wir auch an, des Engels erster Willensakt wäre eine Unterlassungssünde gewesen, er hätte es unterlassen, sein letztes Ziel in Gott zu suchen, so wäre dieser sogenannte Unterlassungsakt doch eine Begehungssünde gewesen, denn er hätte einen *finis malus volitus* vorausgesetzt und darin wäre eine Begehungssünde gelegen.

Welcher Gattung von Sünden gehörte aber die Sünde der bösen Engel an? Offenbar konnte es keine Fleisches-sünde, es konnte nur eine intellektuelle Sünde sein, und war tatsächlich eine Sünde des Stolzes; dieser konnte die Sünde des Neides folgen.

Die Wahrheit dessen bezeugt vor allem die Hl. Schrift, die uns sagt: „*Initium omnis peccati superbia*:¹ Anfang jeder Sünde bei Menschen wie bei den Engeln war der Stolz. Im Buche Tobias² heißt es: „*Superbiam numquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permitte; in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*.“ Vom Satan heißt es: „*Quomodo cecidisti de coelo Lucifer, . . . qui dicebas in corde tuo: In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum*.“³ Den Teufel bezeichnet Job⁴ als den König aller Stolzen: „*Ipse enim est rex super omnes filios superbiae*.“

Auch die Väter betrachten einstimmig die Sünde der gefallenen Engel als Sünde des Stolzes.

Der hl. Ambrosius sagt:⁵ „*Haec superbia a diabolo sumpsit exordium, qui quoniam sua, quam a Creatore acceperat, potentia et dignitate sibi placuit, seque auctoris sui gloriae comparavit, cum iis angelis, quos in consensum impietatis sua traxerat, a coelesti sublimitate deiectus est*.“ Chrysostomus:⁶ „*Quid hac amentia scelestius! quid hac superbia insanus!* Bene inquit sapiens, initium superbiae non cognoscere Dominum. Non esset a coelo ejectus neque in diabolum versus cecidisset angelus, nisi hoc se scelere coinquinasset.“ St. Augustin sagt:⁷ „*Cum causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit*,

¹ Eccli 10, 15. ² 4, 14.

³ Is. 14, 12 u. 13. Cf. Ez. 28, 17. ⁴ 41, 25.

⁵ Ep. 84. cf. In psalm. 36, u. serm. 3 in ps. 118.

⁶ Hom. 15 in Ioan. ⁷ De civit. l. 21. c. 12.

quod ab illo, qui summe est, aversi ad seipsos conversi sunt, qui non summe sunt et hoc vitium, quid aliud quam superbia nuncupatur? Initium quippe omnis peccati superbia.“ Fulgentius:¹ „Si initium peccati requiritur, nihil aliud nisi superbia invenitur.“ Und der hl. Leo d. Gr. sagt:² „Incentor namque ille auctorque peccati primum superbus, ut caderet, deinde invidus, ut noceret.“

Ebenso spricht sich auch der hl. Thomas über die Sünde der gefallenen Engel aus und beweist, daß dieselben nur durch Stolz und infolgedessen durch Neid (besonders der Menschheit gegenüber, wie sofort ersichtlich sein wird) sündigen konnten. Er sagt:³ „Secundum affectum illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam.“ Sünden, die mit der rein geistigen angelischen Natur unverträglich sind, können von dieser wohl verursacht, nicht aber begangen werden z. B. Fleischessünden. „Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona, quae sunt (bona) propria corpori (Sinnenlust, Gaumenkitzel u. d. gl.) sed ad ea, quae in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id, quod suae naturae potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc, quod in tali affectu superioris regula non servatur, et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori, in eo, quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia.“ Also die erste Sünde des Engels konnte nur eine Sünde des Stolzes sein. Aus dieser Sünde heraus konnte die Sünde des Neides entspringen. „Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum

¹ Ad Monim. lib. 1 c 17.

² Serm. 4 de collectis. cf. Hieron. ep. 83.

³ I q. 63 a 2 c.

quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.“

Aus der Beweisführung des hl. Thomas ergibt sich, daß der Neid unmöglich die erste Sünde der Engel sein konnte; denn zuerst muß doch jemand seine eigene Erhebung und Bevorzugung unordentlich lieben und suchen, worin der Stolz besteht, bevor er den Nächsten als Hindernis in diesem seinen Streben betrachtet; dadurch erst kommt die Sünde des Neides zustande.

Scotus nennt die erste Sünde der Engel eine luxuria spiritualis, die darin bestand, daß der Engel sich selbst zu sehr liebte oder sich zu sehr wohlgefiel in propria excellentia. Darauf ist zu erwidern, daß unmäßige Selbstliebe eigentlich keine eigene Sündenart ist, sondern vielmehr muß diese unmäßige Selbstliebe als Wurzel jeder anderen Sünde bezeichnet werden. Weil diese unmäßige, ungeordnete Selbstliebe der gebührenden Unterwerfung unter Gottes Willen entbehrt, daher ist sie auch nichts anderes als „non subdi superiori, in eo, quo debet“, wie der hl. Thomas sagt.

Aus dieser Sünde des Stolzes entspringen, wie der Neid, so auch alle anderen Sünden, die in der Hl. Schrift den gefallenen Engeln beigelegt werden, z. B. der Haß Gottes, Ungehorsam, alle Sünden, durch die sie der Menschheit schaden usw., denn sagt der hl. Thomas:¹ „Sub invidia et superbia, prout in daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quae ab illis derivantur.“

Wenn auch die gefallenen Engel nur intellektuelle Sünden begehen können, die sich alle auf die Sünde des Stolzes zurückführen lassen, so können sie doch auch aller anderen, also z. B. der Fleischessünden schuldig sein (secundum reatum omnia peccata in daemonibus esse contingit) und warum? „quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurunt.“²

Die Ursache der Verdammnis der gefallenen Engel war also eine Sünde des Stolzes. Aber worin bestand diese Sünde des Stolzes? Was erstrebten die sündigen Engel, was wollten sie? Ganz dasselbe, wozu einer aus ihnen später die Menschheit verführte, sie wollten Gott gleich sein, wie die Hl. Schrift sagt. „Ascendam super

¹ I q. 63 a 2 ad 3.

² I q. 63 a 2 c. im Anfange.

altitudinem nubium, similis ero Altissimo“ heißt es beim Propheten Isaias;¹ und bei Ezechiel: „Elevatum est cor tuum et dixisti: Deus ego sum.“² Beide Stellen werden von den meisten Vätern von Luzifer, dem obersten der gefallenen Engel, ausgelegt.

Die sündigen Engel nun konnten unmöglich Gott völlig gleich sein wollen, d. h. also, wie der hl. Thomas³ sich ausdrückt, gleich sein per modum aequiparantiae, wenn auch zugegeben werden muß, „quod angelus absque dubio peccavit appetendo esse ut Deus“. Der Beweis lautet: „Quia scivit, hoc esse impossibile naturali cognitione, nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit.“ Ein so unsinniges Bestreben, nämlich Gott völlig gleich sein zu wollen, können wir nicht einmal einem Menschen zumuten, der im Gebrauch seiner fünf Sinne ist, um so weniger dürfen wir in der vollkommenen angelischen Natur so etwas Törichtes mutmaßen. „Et tamen dato, quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam.“ Die Engel müßten wahre Monstra der Natur sein, wenn ihnen dieser natürliche Drang, das eigene Sein zu erhalten, mangeln sollte, und doch wäre dies der Fall, wenn sie ernstlich hätten wollen können, Gott völlig gleich zu sein. „Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, denn damit würde sie ihr eigenes Sein vernichten wollen, sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur, quod possit appetere altiore gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem, quod Deus excedit angelum non solum secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est, quod angelus inferior

¹ 14, 14. ² 28, 2.

³ I q. 53 a 3 c. 1. Teil.

appetat esse aequalis superiori, nendum, quod appetat esse aequalis Deo.“

Wendet man dagegen ein, es sei zwar richtig, der Engel habe nicht ernstlich wollen können, Gott völlig gleich zu sein, da geschaffenes Sein dem unerschaffbaren nicht gleich sein könne, so sei doch nicht ausgeschlossen, der Engel habe wenigstens ein bedingungsweises und unwirksames Verlangen „wenn es möglich wäre“ danach haben können. Darauf ist zu erwideren: Die Erwerbung der ewigen Seligkeit ist auch für den Engel im Prüfungszustande ein so wichtiges Heilsgeschäft, daß er sich wohl kaum in solche gedankliche Spielereien wird haben einlassen können. Ferner handelt es sich hier um die Erreichung des *finis ultimus*, der nicht bedingungsweise und mit unwirksamen Affekten gewollt wird. Schließlich verdient diese Anschauung den Tadel der Lächerlichkeit; es mag sich wohl mancher Mensch mit solchen nicht ernstlich zu nehmenden Wünschen und Verlangen befassen: der angelischen Natur sind solche höchst unwürdig.

Manche Theologen verlegten die Sünde des Stolzes der gefallenen Engel in das Verlangen nach unumschränkter Herrschaft über die gesamte niedere Schöpfung. Ein solches Verlangen bezeichnet man mit dem Namen *ambitio*, die ihrerseits eine Folge des Stolzes ist, unmöglich also die erste Sünde des Engels sein konnte. Übrigens würde eine solche Herrschaft über die gesamte niedrige Schöpfung wenig bedeutet haben und es ist sehr fraglich, ob ein so niedriges Objekt die sündigen Engel zum Stolze hätte reizen können.

Weil das Inkarnationsgeheimnis eine jener Wahrheiten war, welche Gott den Engeln im Prüfungszustande offenbarte, so entstand unter manchen Theologen die Ansicht, die auch Ioannes a s. Th. vertritt und begründet, die Sünde des Stolzes der Engel sei darin gelegen, daß sie die *unio hypostatica* in ungeordneter Weise, als gebühre sie ihnen wegen ihrer vollkommenen Natur, gewollt. So einleuchtend und einladend diese Meinung auch zu sein scheint, so wird sie doch deshalb allgemein von den Theologen negiert, weil die *unio hypostatica* weder natürliches noch übernatürliches Ziel der angelischen Natur ist.

Wenn also die sündigen Engel Gott nicht gleich sein konnten per modum *aequiparantiae*, so konnten sie doch danach verlangen, ihm gleich zu sein per *similitudinem*,

wie dies der hl. Thomas mit folgenden Worten erklärt und begründet.¹ „Appetere esse ut Deus per similitudinem contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id, in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero, si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc, in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare coelum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus; non ut ei assimilaretur quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi (ex cap. 6 lib. de casu diaboli), qui dicit, quod appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset.“ Die Sünde der gefallenen Engel, Gott gleich sein zu wollen „per similitudinem“, bestand also darin, daß sie entweder nur eine natürliche Seligkeit erstrebten und die übernatürliche verachteten, oder daß sie die übernatürliche Seligkeit mit natürlichen Kräften zu erringen suchten, was schließlich auf dasselbe hinauskommt. „Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.“ Daneben wäre allerdings nicht ausgeschlossen, daß die sündigen Engel auch nach einer unrechtmäßigen Herrschaft über alles Geschaffene gestrebt hätten: „Quia vero quod est per se, est principium et causa eius, quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est, quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.“

¹ I q. 63 a 3. 2. Teil. Cf. Contra Gentes III c. 109.

Sylvius¹ meint, der hl. Thomas schließe nur in der ersten Sünde der gefallenen Engel, Gott gleich sein zu wollen, den modus aequiparantiae aus; es sei aber immerhin möglich, sie seien, je länger sie in der Sünde verharrten, in ihren Wünschen immer höher gestiegen, bis sie schließlich völlige Gleichheit mit Gott erstrebt hätten. Auch dürften manche Väter in diesem Sinne verstanden werden. Ob diese Meinung des Sylvius wirklich auch die Meinung des hl. Thomas sei, das ist wohl sehr fraglich. Im Gegenteil! Der hl. Thomas betont ausdrücklich die Unmöglichkeit eines solchen Strebens, das er geradezu als einen Vernichtungstrieb bezeichnet und hält es mit der Aktualität und Vollkommenheit der angelischen Natur für völlig unvereinbar und unverträglich.

Wann vollzog sich nun die Sünde der bösen Engel? Unmöglich im ersten Instans ihrer Erschaffung, ihres Daseins; denn die Hl. Schrift versichert uns verschiedenerorts, daß die sündigen nicht von Anfang an böse waren. „Qui in veritate non stetit“² heißt es vom Satan, also stand er einmal in der Wahrheit, blieb aber nicht bestehen. Ebenso: Quomodo cecidisti de coelo Lucifer, qui mane oriebaris?³ fiel er, dann mußte er sich vor seinem Falle eines Gnadenlichtes erfreuen, dessen er nun für immer verlustig ist. Und wiederum heißt es vom Obersten der gefallenen Engel: In deliciis paradisi Dei fuisti . . . perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.⁴ War er ehemals in Gottes Paradiese und vollkommen, so folgt daraus, daß er unmöglich im ersten Augenblicke seines Daseins sündigen konnte oder gesündigt hat. Betreffs der hl. Väter verweisen wir auf die früher wörtlich zitierten Stellen.⁵

Der hl. Thomas betrachtet es als absolut unmöglich, daß die Engel im ersten Augenblicke ihres Daseins sündigen könnten.⁶ „Impossibile fuit, angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti, quo esse incipit, simul incipere possit operari: tamen illa operatio, quae simul incipit cum esse rei est ei ab agente, a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante.

¹ Comment. ad I q. 63 a 3. ² Joa. 8, 44.

³ Is. 14, 12. ⁴ Ezech. 28, 13 u. 15.

⁵ Cf. Seite 178 f. ⁶ I q. 63 a 5.

Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti, in quo incipit esse, habere defectivam operationem, sicut si tibia, quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem, quod angelos in esse produxit, scilicet Deus non potest esse causa peccati. Unde non potest dici, quod diabolus (und daher auch die übrigen sündigen Engel) in primo instanti suae creationis fuerit malus.“ Der Willensakt also, in und mit dem Gott den Engel ins Dasein rief, konnte ebensowenig ein böser, ein sündhafter sein, wie der Seinsakt der Engel. Beide mußten gut sein; deshalb konnten die Engel nicht schon durch den ersten Willensakt sündigen.

Mit dem hl. Thomas halten es in dieser Frage die älteren und neueren Scholastiker: Bonaventura, Henricus Gandav, Richardus a s. Vict., Durandus in ihren Kommentaren zu den Sentenzen, Bañez, Cumel, Nazarius, Granadus, Sylvius usw. in den Erklärungen zur Summa des Aquinaten. Scotus nimmt eine Sonderstellung ein; er hält die Sünde der bösen Engel schon im ersten Augenblicke ihres Daseins für möglich aus zwei Gründen: Erstens konnten alle Engel schon im ersten Augenblicke übernatürlich verdienen, also auch sündigen. Diesen Einwurf hat schon der hl. Thomas widerlegt und die Parität von Verdienen und Sündigen mit den Worten negiert:¹ „Quidquid est in merito, est a Deo; et ideo in primo instanti suae creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est in corpore articuli,“ weil Gott unmöglich die angelische Natur mit einem bösen, sündhaften Willensakte behaftet, erschaffen konnte. Zweitens sagt Scotus: Wie die Menschenseelen im ersten Augenblicke ihres Daseins böse und sündhaft seien, ebenso konnten auch die Engel im ersten Augenblicke sündigen. Auch hier ist der Vergleich, die Parität zu negieren; denn die Menschenseelen sind nicht sündhaft und böse infolge eigener, persönlicher Schuld, sondern infolge ihrer Vereinigung mit den Leibern, durch die Abstammung von Adam, sind sie mit der Erbschuld behaftet und dadurch sündhaft. Und dann müßte Scotus beweisen, daß die Menschenseelen im ersten Augenblicke ihres Daseins wirklich sündigen, sagen wir noch allgemeiner, Akte erwecken

¹ I q. 63 a 5 ad 3.

können, soll überhaupt ein Vergleich zwischen Menschenseelen und Engel angestellt werden. Wenn Scotus noch darauf im Vorübergehen hinweist, daß zum Sündigen zwei Dinge notwendig sind, Erkenntnis und freier Wille, beides aber hätten die Engel im ersten Augenblicke ihres Daseins besessen, so ist dem zu erwidern, daß allerdings diese beiden Stücke zur Sünde genügen, nur darf es sich nicht um jenen Willensakt handeln, welchen Gott mit dem Wesen einer Kreatur zugleich erschafft; dieser von Gott hervorgerufene erste Willensakt jener Kreatur kann mit der Sünde nichts zu schaffen haben. Wenn also der Engel im ersten Augenblicke seines Daseins nicht sündigen konnte, so kam dies nicht von einem Mangel der Freiheit her, sondern daher, weil der vom Schöpfer eingepflanzte Willensakt nur ein guter sein konnte.

Wenn wir dann weiter fragen, wieviel angelische Zeit etwa seit der Erschaffung des Engels bis zu dessen Sündenfall verflossen, so antwortet darauf der Aquinate, gar keine, es folgte vielmehr, der Natur des Engels entsprechend, auf das *instans creationis* sofort das *instans peccati vel lapsus* und diese Meinung bezeichnet der englische Lehrer als *probabilior et sanctorum (Patrum) dictis magis consonans*. Die Begründung dessen lautet:¹ „*Et hoc est necesse dicere, si ponatur, quod in primo instanti suaे creationis in actum liberi arbitrii proruperit et cum gratia fuerit creatus: Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (I. q. 62 a. 5), si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.*“ Wer aber der Meinung wäre, daß der Engel nicht im Gnadenstande erschaffen wurde, oder daß er nicht im ersten Augenblicke einen freien Willensakt erwecken konnte, dem darf man ruhig zugeben, „*aliquam moram fuisse inter creationem et lapsus*“. Allerdings läßt sich diese zweite Meinung nicht so leicht mit der angelischen Natur und der aktuellen Betätigung ihrer Potenzen in Einklang bringen.

Entsprechend der aktuellen Erkenntnis der Engel ist auch ihr liberum arbitrium inflexibile post electionem²; er handelt nicht vorschnell, übereilt, aus Unbedachtsamkeit,

¹ I. q. 63 a 6 c.

² Ibid. ad 3.

und deshalb ist sein Willensentschluß ein unveränderlicher, er ist unbeugsam, daher auch seiner Natur nach unkehrbar, wenn auch der Wille und die Gnade Gottes außerordentlicherweise seine Bekehrung zum Guten vollbringen könnte. Und dieses unabänderliche Wollen des Engels mag wohl auch der Grund sein, warum es für ihn keine Erlösung gab: er fiel nicht aus Schwäche, sondern aus Bosheit, die auf keine barmherzige Erlösung hoffen darf, ja überhaupt nicht hofft, sie vielmehr haßt.

Der Prüfungszustand der gefallenen Engel umfaßt drei Instanzen, wie allgemein, Cajetan¹ ausgenommen, zugegeben wird. Im ersten Instans verdienten sie ebenso wie die guten Engel; der erste, übernatürliche Willensakt konnte ja nicht anders als gut, und weil von der Gnade getragen, mußte er verdienstlich sein. Das zweite Instans umfaßt ihren Sündenfall. Diese beiden Instanzen können ebensowenig ein Instans ausmachen, wie ein Akt zugleich verdienstlich und sündhaft, also strafbar sein kann. Im dritten Instans traf sie die ewige Verdammnis und fand ihr Prüfungszustand ein unglückseliges Ende. Aber auch, oder besser, noch weniger können diese beiden Instanzen in ein Instans verschmelzen, wie Cajetan will, denn unmöglich kann ein Wesen zugleich im Besitze der höchsten Freude und des größten Schmerzes sein, zugleich am Ziele und am Wege zum Ziele sein. Solange nun das Instans des Sündenfalles dauerte, waren die bösen Engel am Wege zum Ziele und freuten sich selbstgefällig der eigenen Vollkommenheit, wollten durch eigene Kräfte ihr übernatürliches Ziel erreichen; sobald sie der ewigen Verdammnis anheimgefallen waren, waren sie am Ziele und zugleich dem größten Schmerz überantwortet.

So wickelte sich denn tatsächlich der Prüfungszustand aller Engel in höchstens drei Instanzen „angelischer Zeitrechnung“ ab; bei den guten bedurfte es nur zwei aus früher angeführten Gründen, die bösen Engel brauchten dazu drei Instanzen.

Nachdem mehrere, eine größere Zahl von Engeln, im Prüfungszustande fielen, fragt es sich, gab es bei diesem Sündenfall eine Verführung, eine Versuchung zum Abfall von Gott, oder haben wir uns den Sündenfall der Engel

¹ In Com. ad I q. 63 a 6.

so zu denken, daß jeder einzelne Engel für sich, ohne Beziehung zum anderen sündigte?

Gewiß auch unter den Engeln gab es eine Verführung vom höchsten Engel aus, der aus allen Chören Genossen zum Abfalle von Gott führte, „non quasi cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens“. Der hl. Thomas stützt seinen Beweis auf einen Schrifttext und sagt:¹ „Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud, quod dicit Dominus Matth. 25: Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena, secundum illud 2. Petr. 2: A quo quis superatus est, huic servus adictus est.“

Wenn auch alle Engel zugleich sündigten, so konnte doch die Sünde des einen allen anderen Ursache zu sündigen sein, da die Engel zur Mitteilung ihrer Gedanken, Absichten, Pläne usw. nicht eine gewisse Zeit nötig haben wie wir, sondern im selben Instans, da der eine Engel von den anderen verstanden sein will, wird er von diesen verstanden, und können diese den Plänen und Absichten des sich Offenbarenden zustimmen.²

Wir sagten früher: die Verführung der niederen Engel sei vom höchsten ausgegangen. War denn wirklich der Verführer der höchste Engel überhaupt, oder war er nur der höchste einer Rangordnung?

Der hl. Thomas entscheidet sich für jene Ansicht, die er als das probabilius bezeichnet, welche sagt, daß tatsächlich der höchste Engel der ganzen Geisterwelt Ursache des Falles für die anderen war, und zwar deshalb, weil die einzige Norm, nach welcher diese Frage zu beantworten sei, im motivum peccati liege; dieses Motiv zur Sünde war aber in den höheren Engeln ein stärkeres. Die Worte des Aquinaten lauten:³ „Si consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus, quam in inferioribus: fuit enim daemonum peccatum superbia, cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (in hom. 34 de centum ovibus) quod ille, qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc

¹ I. q. 63 a 8 c.

² Vgl. Die Sprache der Engel Bd. XXIII S. 216 ff.

³ I q. 63 a 7 c.

videtur probabilius: quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio, quae sumitur a motivo ad peccandum.“ Allerdings, kommt die pronitas ad peccandum in Betracht, dann waren, wie der hl. Damaszenus sagt,¹ die gefallenen Engel aus den niederen Chören, und diese Meinung ist ja schließlich auch nicht ganz zu verwerfen, wie der hl. Thomas sagt; respektive er verbindet beide Meinungen und schließt die Beweisführung mit den Worten: „Non est tamen inde alii opinioni praetudicandum: quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum (propria excellentia) ad peccandum.“

Dem Gesagten zufolge dürfen wir schließen: die gefallenen Engel gehörten allen Chören an, namentlich hatten die oberen Chöre ihre Vertreter, der Hauptverführer aller übrigen Engel war der Erhabenste, Vollkommenste aus ihnen, der durch sein Beispiel alle anderen mit sich ins Verderben stürzte, keinen Zwang auf die übrigen ausüben konnte, doch aber durch eine gewisse Aufforderung sie zur Nachfolge seines Beispieles einlud, dem leider ein großer Teil der Geister folgte. Doch wurde dadurch der Plan der göttlichen Vorsehung nicht vereitelt. Denn sagt der Aquinate:² „Divina intentio non frustratur nec in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. Utrumque enim eventum Deus praecognoscit et ex utroque habet gloriam, dum nos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit.“

Wie groß war aber die Schar der gefallenen Engel? So groß, daß die Schar der seligen Engel immer noch größer ist, lautet die Antwort des hl. Thomas:³ „Plures angeli permanerunt, quam peccaverunt; quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea vero, quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accident. Natura enim consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus.“ Das ist eine Erfahrungstatsache, die uns berechtigt auf die Gnadenordnung, die das unerreichbare Vorbild der natürlichen Ordnung ist, zu schließen, weshalb wir ohne zu irren die Zahl der treugebliebenen Engel als bedeutend größer annehmen dürfen, ja müssen, als jene der gefallenen.

¹ De fide orthod. lib. 2 cap. 4.

² I q. 63 a 7 ad 2.

³ I q. 63 a 9 c.

Wenn es auch unter den Menschen mehr böse gibt als gute, so berechtigt uns diese Erfahrungstatsache doch nicht, auf Ähnliches bei den Engeln zu schließen; denn die bona sensibilia sequuntur plures, quia nota pluribus, „deserto bono rationis, quod paucioribus notum est“. Die Engel aber sind rein intellektuelle Wesen, ohne jene Leidenschaften, die die Menschen nur zu häufig verbösern und zur Sünde reizen.

Tiefer vermögen wir in das angelische Wollen des Prüfungszustandes nicht einzudringen. Wir kennen die aktuelle Natur des Engels, wir kennen seine Verstandes- und Willensbetätigung, wir kennen den Einfluß der Gnade, und doch bleibt es uns mehr oder weniger ein Rätsel, wie bei diesen Prärogativen der Natur und der Gnade einige Engel trotzdem zu sündigen vermochten. Es scheint fast, als wollte Gott durch den Sündenfall der Engel ein Exempel für uns schwache Menschen statuieren, wie einerseits die herrlichsten Vorzüge der Natur das Geschöpf nicht unsündlich machen und wie anderseits auch die größten Gaben der Natur und speziell der Gnade die Willensfreiheit des Geschöpfes nicht im mindesten beeinträchtigen.

2. Das übernatürliche Wollen der Engel im Zustande der Vollendung.

Der Zustand der Vollendung hat gewisse Veränderungen in der Betätigung der Willensfreiheit zur Folge; nicht als ob die Willensfreiheit selbst eine andere würde, das ist unmöglich. Freiheit bleibt Freiheit und erleidet sie auch nur die geringste wesentliche Veränderung, dann ist sie in ihrem innersten Wesen zerstört. Mit der Freiheit ist es ebenso, wie mit den Zahlen: Geben wir einer Zahl auch nur das geringste zu, oder nehmen wir von ihr auch nur das geringste hinweg, sofort ist sie eine andere; so auch verhält es sich mit der Willensfreiheit. Und doch erfährt sie etwas im Zustand der Vollendung, was ihr im Prüfungszustande nicht eigen war: nämlich eine gewisse Festigkeit, Beharrlichkeit, die kein Vorwärts zum Guten seitens der Bösen und kein Rückwärts zum Bösen seitens der Guten kennt. Während im Prüfungszustande die Willensfreiheit unter dem Zeichen des Schwankens, der Defektibilität stand, nimmt sie im Zustand der Vollendung eine gewisse

Stärke, Unbeugsamkeit, Unabänderlichkeit, Indefektibilität an. Das ist aber noch nicht alles.

Der Zustand der Vollendung schließt in sich, je nach seiner Beschaffenheit, eine gewisse Befriedigung, Ruhe und Seligkeit oder eine gewisse Unbefriedigung, Unruhe und Unseligkeit, je nachdem die Willensfreiheit im Prüfungszustande von dem Geschöpfe in rechter Weise betätigt oder mißbraucht wurde. Und deshalb wird auch unter diesem Gesichtspunkte die Aktualität des Willensvermögens eine andere im Zustande der Vollendung sein als im Prüfungszustande.

Wir werden deshalb das angelische Wollen der seligen und unseligen Engel im Zustande der Vollendung separat behandeln müssen.

a) Das Wollen der seligen Engel im Zustande der Vollendung.

Worin die Seligkeit, und zwar die vollkommene, übernatürliche Seligkeit besteht, haben wir bereits anderwärts erklärt.¹ Sie ist ihrem Wesen nach ein Schauen,² besteht in der Betätigung des Erkenntnisvermögens, und nicht des Willensvermögens, welch letzterem nur die quies, die fruitio des vom Intellekt geschauten Objektes, der göttlichen Wesenheit, zukommen kann. Wir hätten demnach zu erklären, worin diese quies, diese fruitio des Willens angesichts des vom Intellekt geschauten Objektes besteht. Doch hier wird unserem schwachen Verstande ein kategorisches Halt geboten; wir können in diese Frage nicht weiter eindringen; wir können ahnen, daß der Wille in der ewigen Seligkeit eine ähnliche Befriedigung (fruitio und delectatio) erfährt, wie im Prüfungszustande, wenn ihm der Verstand ein höchst erfreuliches Objekt präsentiert, wir können und müssen dann die irdischen Unvollkommenheiten und Mängel einer solchen Befriedigung im Prüfungszustande abstreifen, und je mehr, um so besser; aber am Schlusse dieser unserer Bemühung werden wir gerade so wenig die wirkliche fruitio des Willens in der ewigen Seligkeit begreifen als vorher. Unsere von den sinnlichen Dingen gewonnene, abstraktive Erkenntnis vermag uns nicht einmal das Übersinnliche erfaßbar zu machen, um wieviel weniger das Übernatürliche; von dem, was hinter den Pforten der Ewigkeit ist, schon ganz zu

¹ Bd. XXIII S. 294 ff.

² Cf. I—II q. 3 a 4, q. 2 a 2.

schweigen! Sobald wir das übernatürliche Gebiet betreten, ist unser Verstand wie geblendet; wir tappen herum, wir ahnen, daß wir nicht irren, davor bewahrt uns die Offenbarung. Aber einzudringen vermögen wir nicht.

Wenn wir also das angelische Wollen in der ewigen Seligkeit erklären wollen, so kann es sich offenbar nur darum handeln, einige Umstände oder Punkte dieses Wollens zu fixieren, das Wesentliche der Betätigung dieses Wollens in der seligen Anschauung müssen wir bei Seite lassen.

In welchem Maße, um mit dieser Frage zu beginnen, wurde den Engeln die ewige Seligkeit zugeteilt? Gibt es da überhaupt ein Maß? Gewiß.

Die ewige Seligkeit ist an sich dieselbe: alle Engel schauen Gottes Wesenheit, aber nicht in gleich vollkommener Weise, die einen mehr, die anderen weniger. Woher dieser Unterschied? Weil das Schauen der göttlichen Wesenheit ein Lohn ist, offenbar deshalb, weil jener, der sich ein größeres Verdienst erwarb, auf eine größere Belohnung, also auf ein vollkommneres Schauen Gottes Anspruch hatte. Woher aber das größere Verdienst? Von der größeren Gnade. Und woher die größere Gnade? Daher, weil jener, der eine vollkommnere Natur besaß, auch eine größere Gnade von Gott empfing und zwar in der Weise, daß er jenen Engeln, die er für eine vollkommnere Teilnahme an der ewigen Seligkeit bestimmt hatte, eine vollkommnere Natur und größere Gnade gab, weshalb diese, weil sie treu blieben, in der Glorie höher stehen mußten. Der hl. Thomas drückt seine Meinung mit den Worten aus:¹ „Rationabile est, quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis.“ Die Begründung ist eine doppelte: Primo ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, nicht die übernatürliche Ordnung ist für die natürliche, sondern umgekehrt, wie überhaupt das Unvollkommene dem Vollkommenen dient, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur: ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso, quod aliquos pulchrius

¹ I q. 62 a 6.

et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur, quod Deus angelos, quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.“

Aber auch die Natur des Engels selbst bietet einen Anhaltspunkt für die obige Meinung: „*Secundo apparet idem ex parte ipsius angelii. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impedit aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid, quod retardet aut impedit, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod angelii, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur, quod angelii, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.*“

Diese Meinung bietet absolut keine Schwierigkeit. Gott ist ja der Spender der Natur ebenso wie der Gnade, und wie er verschiedene Stufen in der natürlichen Ordnung statuierte, so auch in der Gnadenordnung. Daher, wie er die Natur der Gnade unterordnete, ebenso auch die verschiedenen Stufen oder Grade der Natur den Graden der Gnade.

Der hl. Thomas steht mit dieser Meinung nicht isoliert da; auch die Väter sprachen sich bereits im selben Sinne aus. So z. B. der hl. Basilius:¹ „*Coelorum virtutes (i. e. angelii) iuxta portionem, qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram.*“ Und der hl. Johannes Damaszenus sagt:² „*Per Verbum angelii omnes creati sunt ac per sancti Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt, ita tamen, ut pro sua quisque dignitate et classe, luminis gratiaeque participes sint.*“

Wie im Prüfungszustande die übernatürliche Liebe die natürliche nicht ausschloß, im Gegenteil voraussetzte, derart daß erstere ohne letztere gar nicht denkbar ist, ebenso bleibt die natürliche Liebe in ihrer ganzen Ausdehnung in der ewigen Seligkeit bestehen und zwar als

¹ In ep. 48.

² De fide orthod. lib. 2 c. 3.

Grundlage und Voraussetzung derselben. Der Aquinate beweist dies mit folgendem kurzen Argumente.¹ „Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo; unde oportet, quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet, quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae,“ also der natürliche Willensakt der Liebe.

Diese natürliche Liebe verträgt sich ganz wohl mit der übernatürlichen Liebe in der *visio beata*, denn einerseits ist sie das Substrat der letzteren, anderseits ihr untergeordnet.²

Mit der seligen Anschauung Gottes ist die Sünde unvereinbar, so zwar, daß die seligen Engel absolut nicht sündigen können. Der Beweis des Aquinaten hierfür lautet:³ „*Beatitudo angelorum in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quidquam velit vel operetur nisi attendens ad bonum vel quod velit divertere a bono, in quantum huiusmodi.*“ Ebensowenig kann der das Wesen Gottes Schauende etwas wollen oder tun, was nicht mit dem Wesen Gottes im Einklange stünde: alles, was er will oder tut, will und tut er unter dem direkten Einfluß dieses Schauens und in Unterordnung unter dieses. Wie also das Geschöpf im Prüfungszustande nichts wollen oder tun kann außer unter dem Gesichtspunkte des Guten (sub ratione boni), so kann das beseligte Geschöpf nichts wollen oder tun außer unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Wesenheit (sub ratione divinae essentiae clare visae), die in eminenter Weise jedes partikuläre Gut in sich enthält als die *ratio communis boni*. „*Angelus igitur, konkludiert der hl. Thomas, beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens non potest peccare.*“ Der Wille des Gott Schauenden wird gleichsam derart gefesselt, daß er nur das Gute wollen kann, daß ihm das Sündigen völlig unmöglich ist. Dadurch

¹ I q. 62 a 7 c.

² Cf. ibid. ad 1 u. 3.

³ I q. 63 a 8 c.

wird aber nicht seine Willensfreiheit lahmgelegt oder geschwächt; denn bekanntlich ist das Sündigen-können kein Prärogativ der Freiheit an sich, sondern ein Zeichen armseliger, beschränkter Freiheit. Je vollkommner die Freiheit, um so näher der Unsündlichkeit, dürfte ein Prinzip lauten.¹ „Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.“

Die ewige Seligkeit ihrer Natur nach ist mit der Sünde unverträglich; denn sie gewährleistet die Sicherheit, niemals sie verlieren zu können. Könnte der selige Engel sündigen, dann müßte er in beständiger Furcht leben, das zu verlieren, dessen er sich gegenwärtig erfreut — eine sonderbare Seligkeit!

Ist denn wirklich die ewige Seligkeit mit der Sünde so unverträglich? Oder wäre es nicht möglich, daß die Engel wenigstens läßlich sündigen könnten, ohne deshalb der seligen Anschauung Gottes verlustig zu gehen? Dies sind eigentlich rein „menschliche“ Fragen. Wir sündigen Menschen glauben fast nicht ohne Sünde leben zu können und können es kaum fassen, wie wir einmal dieser traurigen Notwendigkeit los sein werden. Und doch ist es so: in der ewigen Seligkeit gibt es keine Sünde, auch die winzigste Sünde nicht! Ins Himmelreich kann nichts Unreines, Beflecktes eingehen; ja selbst derjenige, der aller Sünden ledig ist und nur noch die diesen nachgelassenen Sünden gebührenden Strafen abzubüßen hat, bleibt so lange von des Himmels Freuden ausgeschlossen, bis er den letzten Heller bezahlt hat. Und da sollte ein Seliger des Himmels sündigen, neuerdings sündigen können und doch im Himmel bleiben dürfen!

Jede Sünde verursacht in dem, der sie begeht, eine gewisse Unruhe und Angst und ist ebendeshalb mit der himmlischen Seligkeit unvereinbar.

Schließlich, welcher Unterschied zwischen Prüfungs- zustand und jenem der Vollendung soll noch bestehen, wenn der Wille in beiden gleicherweise defektibel ist, sündigen kann?

Aus dem Gesagten folgt, daß die Unsündlichkeit in der ewigen Seligkeit nicht auf einem Beistand oder einem Willensdekret Gottes beruht, kraft dessen Gott jede Sünde des Seligen verhütet, sondern Grund dieser Unsündlichkeit

¹ Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.“ I q. 62 a 8 ad 3.

ist vielmehr das Schauen der göttlichen Wesenheit selbst, welches sich mit keiner, auch der geringsten Sünde nicht, verträgt. Dazu kommt, daß jede Sünde des Willens auf irgend einem Defekt des Verstandes beruht. Ein solcher Defekt im Erkenntnisakte der *visio beata* ist unmöglich, daher ebenso unmöglich ein Defekt im Willensakte, also die Sünde.

Die Engel können in der *visio beata* ebensowenig von der aktuellen Liebe Gottes ablassen, wie von der aktuellen Erkenntnis desselben; denn beide ergänzen sich, und wie die Engel immer das Angesicht des himmlischen Vaters schauen,¹ so müssen sie dieses Angesicht, also die Wesenheit Gottes lieben, lieben ohne Unterlaß, ohne auch nur im geringsten davon ablassen zu können; denn einerseits hindert sie nichts daran, anderseits ist ja die göttliche Wesenheit der Quell alles Guten, der, weil er nur Gutes enthält, nur Liebe verdient und Liebe verlangt, und dem der Wille der Kreatur nicht anders gegenüberstehen kann als mit Liebe. Deshalb sagt Sylvius:² „*Nemo potest desistere ab amore illius boni, quod summe diligit, et quo iucundissime fruatur, nisi quando existimat vel esse aliquod malum in tali dilectione et fruitione, vel eam esse maioris boni impeditivam, aut quia ipsa fatigatur vel fastidit.* Atqui circa visionem vel dilectionem vel fruitionem beatificam nihil istiusmodi potest accidere, propterea quod beatus videns Deum aperte intuetur nullum in tali actione esse malum eamque non esse maioris boni impeditivam; et non est etiam, cur fatigetur vel fastidiat. Ergo non potest desistere a Dei amore. Accedit quod, cum intellectus proponit voluntati summum bonum sub ratione perfectissimi et summi boni, in quo nullum prorsus sit malum, nulla imperfectio, nullaque penitus ratio, ob quam voluntas velit ab eo deficere aut actum suum suspendere, voluntas non manet libera circa illud sed necessitatur ad ipsum amandum, non solum necessitate specificationis sed etiam exercitii. Sic autem intellectus beatus repraesentat Deum voluntati. Ergo voluntas beati necessitatur etiam quoad exercitium ad eum amandum ac per consequens non potest ab actu amoris Deo cessare, neque actum illum suspendere.“

¹ Matth. 18, 18.

² In I q. 62 a 8.

Von einer Sättigung des Willens,¹ die dann Ursache eines gewissen Fastidiums wäre, kann schon deshalb in der *visio beata* keine Rede sein, weil der geschaffene Verstand das Wesen Gottes immer *cum admiratione* schauen wird, ohne es zu erfassen; weil nun diese *admiratio* ewig dauern wird, bleibt auch jedes Fastidium in der *visio beata* völlig ausgeschlossen.²

In der *visio beata*, in der Seligkeit, gibt es keinen wesentlichen Zuwachs; die Engel erfreuen sich demnach heute derselben wesentlichen Seligkeit wie vor Tausenden von Jahren. In dieser Frage weicht der hl. Thomas von der Meinung des Lombarden ab, der deshalb einen Zuwachs der Seligkeit für möglich hielt, weil die Engel auch einen Zuwachs von verschiedenen Wahrheiten erfuhren, die ihnen früher unbekannt waren. Der Sentenzenmeister übersah aber hierbei, daß die Offenbarung solcher Wahrheiten, Glaubensgeheimnisse, z. B. betreffs der näheren Umstände der Menschwerdung des Gottessohnes, nicht zum Wesen der übernatürlichen Seligkeit gehörte; deshalb war in diesem Punkte ein sogenannter Zuwachs möglich.

Der hl. Thomas hält einen Zuwachs wesentlicher Seligkeit für ausgeschlossen, weil die göttliche Vorsehung jeder vernünftigen Kreatur ein gewisses Maß von Gnaden und von Seligkeit zugemessen hat; ist dies Maß erreicht, dann ist die Kreatur am Ziel, in *termino*, und über dieses Ziel hinaus gibt es kein Vorwärts, keinen Zuwachs mehr. Seine Worte lauten:³ „*In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit.*“ Ein Prinzip, das sich auf eine Erfahrungstatsache stützt, also allgemein zugegeben werden muß. „*Manifestum est autem, quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, indiget, ut ad beatitudinem a Deo movetur*“ durch übernatürliche Gnadenmittel, wie früher gezeigt wurde. „*Oportet igitur, quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem.*“ Worin soll aber das „*determinatum*“ in der *visio beata* bestehen? „*Et hoc determinatum quidem non potest esse in divina visione quantum ad*

¹ Cf. *Cont. Gent.* lib. 3. cap. 62.

² Cf. *Cont. Gentes* lib. 4 c. 92; *De verit.* q. 22 a 6, q. 24 a 8.

³ I q. 62 a 9.

ipsum, quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem.“ Und dies ist im Wesen des seligen Schauens eines unendlichen Objektes seitens eines endlichen Verstandes begründet. „Non enim possibile est, quod sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non potest esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet, multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut clarius et minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu ad altiorem transire non potest.“ Der hl. Thomas beweist also die Unmöglichkeit eines Zuwachs der wesentlichen Seligkeit aus deren Wesen selbst, weil jedem Geschöpfe nach den Plänen der göttlichen Vorsehung ein bestimmtes Maß der Teilnahme an derselben zugemessen ist, ja sein muß.

Dem steht aber durchaus nicht entgegen, daß die Seligkeit der Engel keinen akzidentellen Zuwachs erfahren könne; denn sagt der hl. Thomas:¹ „Potest augeri angelorum gaudium de salute eorum, qui per ipsorum ministerium salvantur secundum illud Lucae 15, 10: Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.“ Und dieser Zuwachs akzidenteller Seligkeit kann fortdauern bis zum Tage des Weltgerichts. Deshalb sagt auch Papst Innozenz III.²: „Quod in plerisque orationibus (Missalis) continetur, prosit vel proficiat huic Sancto vel illi talis oblatio ad gloriam et honorem, ita debet intelligi, ut ad hoc prosit, quod magis ac magis a fidelibus glorificetur in terris, licet plerique reputent non indignum, sanctorum gloriam usque ad iudicium augmentari et ideo Ecclesiam interim sane posse augmentum glorificationis eorum optare.“

¹ I q. 62 a 9 ad 3.

² De celebr. Miss.

Die seligen Engel können sich einen Zuwachs ihrer Seligkeit nicht mehr verdienen, weder durch die vollkommenen Liebesakte, noch durch die Dienstleistungen uns Menschen gegenüber, denn sie sind in termino, sie haben das von Gott bestimmte Maß der Seligkeit erreicht, und was immer sie also im Zustande ihrer seligen Vollendung tun, die Liebesakte, die sie erwecken, die Dienste, die sie uns leisten, sie sind nichts anderes als Offenbarungen, Früchte ihrer vollkommenen Liebe, die ihren unendlichen Lohn in der Teilnahme am Schauen des Wesens Gottes bereits gefunden haben und beständig finden.

b) Das Wollen der gefallenen Engel im Zustande der Vollendung.

Auch das Wollen der gefallenen Engel hat seine besondere Veränderung gefunden: Wie die seligen Geister im Guten bestätigt sind, so sind die unseligen im Bösen verhärtet; deshalb ist die Betätigung des Willens seitens der letzteren jener der ersteren ähnlich, oder besser gesagt gleich, entsprechend natürlich ihrem unseligen Zustande.

Das Wesen dieses unseligen Zustandes zugleich auch dessen härteste Strafe ist der Ausschluß von der seligen Anschauung Gottes. Was dies bedeute, können wir hier auf Erden nur ahnen, aber nicht begreifen. Wenn wir das, was in der Natur des gefallenen Engels seit seiner Verdammnis beständig vorgeht, im Bilde ausdrücken wollen, dann gibt es kein besseres als das Bild des Kampfes, des Sturmes: Seine ganze Natur strebt mit allen ihren Kräften so intensiv, wie wir es uns nur immer vorzustellen vermögen, Gott, ihrem Zentrum entgegen; es ist dies die natürliche Liebe Gottes, die auch im verruchttesten der bösen Geister nie stirbt, die sich immer offenbaren, äußern, betätigen muß. Aber Gott, dieses liebenswürdigste Wesen, hat für den gefallenen Engel nichts Liebenswürdiges mehr; er muß es hassen, weil es ihn straft, und mit derselben Vehemenz, die ihn hin zu Gott treibt, fühlt er sich von Gott zurückgeschlagen. Und so wird sein Wille von den heftigsten Trieben, der Liebe und des Hasses Gottes, beständig durchwühlt, ist gleichsam in sich selbst zerrissen und zerspalten. Doch das ist noch nicht alles. Nicht nur die natürliche Gottesliebe bereitet ihm diese Qualen; es schlummert auch in seinem Innern der nie sterbende

Drang und Trieb nach der seligen Anschauung, auf die er, einmal in den Gnadenstand erhoben und über sein übernatürliches Ziel unterrichtet gewesen, nicht vergessen kann. Er kennt zwar das Wesen, die Freuden und das Glück der seligen Anschauung nicht, aber er vermag zu ahnen, wessen er jetzt genießen könnte, wenn er nur selbst gewollt hätte. Aber von Reue keine Spur in ihm! Nein, bei solchen Gedanken, — wir können natürlich nur menschlich darüber denken und sprechen — da regt sich in ihm der alte Stolz, immer von neuem erwacht in ihm das alte: „Non serviam“, von neuem erwacht der Haß gegen Gott, den er als den Bestrafer seines Ungehorsams verabscheut, erwacht der Neid gegen alle jene seiner Standesgenossen, die weit fern von ihm, in himmlischen Gefilden sich freuen. Es ist wahr, weil die gefallenen Engel nie die selige Anschauung Gottes genossen haben, deshalb kann ihr Schmerz über den Verlust derselben nie so intensiv sein, als er gewesen wäre, wenn — das Unmögliche vorausgesetzt, — der Besitz der ewigen Freuden vorausgegangen wäre. Doch wir dürfen sicher sein, daß die Qualen, die die gefallenen Engel in sich erdulden müssen, obwohl sie die ganze Schwere des verlorenen Himmels nur zu ahnen imstande sind, vollauf genügen.

Mit diesen Worten dürften wir die *poena damni*, die Strafe des Verlustes der seligen Anschauung in den gefallenen Engeln so weit klargelegt haben, als wir Menschen im Prüfungszustande darüber zu urteilen imstande sind. So schrecklich wir uns den Zustand der Verdammnis mit Hilfe unserer Phantasie auch ausmalen mögen, wir sind immer noch meilenweit zurück hinter der grauenvollen Wirklichkeit; denn, weil wir das Sehnen der geistigen, in die übernatürliche Gnadenordnung erhobenen Kreatur nach der Wesenheit Gottes nicht zu erfassen vermögen, können wir auch nicht die Schwere des Verlustes der *visio beata* ermessen: wir bewegen uns also in dieser Frage immer in schwachen Bildern und matten Schatten.

Nichtsdestoweniger ist es uns möglich, einiges über die Betätigung des Willensvermögens der bösen Engel im Zustande ihrer Unseligkeit zu statuieren. Dazu gehört vor allem ihre Verhärtung im Bösen. Jede Sünde trägt den Fluch Gottes in sich, jenen Fluch, der nicht nur das sündige Geschöpf jedes ferneren Beweises göttlicher Huld

und Liebe unwürdig und unfähig macht, der es ausschließt ein für allemal von der Erreichung seines übernatürlichen Ziels, sondern der das sündige Geschöpf auch an seinem Wesen selbst straft, straft namentlich durch die sogenannte Verwundung (vulneratio) seiner Potenzen: Der Verstand wird buchstäblich mit Blindheit geschlagen, d. h. gewisse Erkenntnis-Arten und -Objekte werden entweder gänzlich oder teilweise seinem Forum entzogen, die Erkenntniskraft mit einem Worte gelähmt, der Wille in der Bosheit verhärtet, d. h. der Wille, der sonst nur Gutes wollte, hat seine ganze Tendenz darauf gerichtet, Böses zu tun, oder wenn er etwas Gutes beabsichtigt, dient es gewiß einem bösen Zwecke.

Diesen Fluch Gottes hat jede schwere Sünde in jedem Geschöpfe zur Folge nur mit dem Unterschiede, daß die obigen „Verwundungen“ der Potenzen an dem Menschen im Prüfungszustande nicht so grell zutagetreten und heilbar sind, während sie sich in jenen Geschöpfen, die bereits im Zustande der Verdammnis sind, in ihrer vollen Intensität entfalten ohne Aussicht auf Heilung.

Dieser Verhärtung im Bösen¹ ist der Wille der bösen und bereits verdammten Engel tatsächlich unterworfen. Der hl. Thomas bezeichnet diese Lehre geradezu als Glaubenssatz, wenn er sagt:² „Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo.“

Daß dem also sei, lehrt die Offenbarung, die von ewigen Höllenstrafen der gefallenen Engel spricht; nun straft aber Gott niemanden mit ewigen Strafen, der nicht in der Bosheit verhärtet wäre; deshalb dürfen wir unbedenklich, als in der Offenbarung begründet, die Verhärtung im Bösen aller Verdammten annehmen. Und mit Grund; denn die Hl. Schrift spricht die meisten Wahrheiten nicht mit abstrakten Begriffen aus, sondern kleidet alles Abstrakte, der Natur und dem Verständnis der meisten Menschen entsprechend, in leicht faßliche Bilder ein. Ein solcher abstrakter Begriff ist gewiß die Verhärtung im Bösen. Wie wenige Menschen gibt es, die diesen Begriff recht verstehen! Deshalb kommt die Hl. Schrift und legt uns diesen

¹ Über die Schwächung der Erkenntniskraft der gefallenen Engel vgl. Bd. XXIII. Seite 274 ff.

² I q. 64 a 2 c.

abstrakten Begriff in leichtverständlichen Bildern und Gleichnissen vor, indem sie z. B. sagt von den verdamten Menschen, daß sie dem ewigen Feuer übergeben werden, *qui paratus est diabolo et angelis eius*.¹ Oder sie sagt uns, daß Gott der sündigen Engel nicht schonte, sondern „*rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari*“.² Der hl. Apostel Judas belehrt uns, daß Gott die gefallenen Engel „*in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit*“.³

In derselben Weise spricht auch das kirchliche Lehramt, wenn es sagt,⁴ daß die Verdammten „*cum diabolo poenam perpetuam*“ empfangen werden.

In Übereinstimmung mit der Hl. Schrift und dem kirchlichen Lehramte, nur deutlicher, sagt der hl. Augustin:⁵ *Diabolus „non habet liberum arbitrium ad bene faciendum, sed ad maximam malevolentiam poena sui sceleris obduratum. Unde nemo sanae fidei credit aut dicit, apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti“.* Fulgentius:⁶ „*Neque diabolus neque aliquis angelorum eius, ex quo ruinae illius merito in hanc inferiorem sunt detrusi caliginem, bonam potuit aut poterit resumere voluntatem.*“ Prosper:⁶ *Diabolus et angeli eius „voluntatem ac facultatem redeundi ad Deum penitus amiserunt“.*⁷

Die Verhärtung der gefallenen Engel im Bösen begründet der hl. Thomas folgendermaßen:⁸ „*Causam huius obstinationis oportet accipere non ex gravitate culpae, denn es gibt noch schwerere Sünden als die Sünde der Engel, sed ex conditione naturae status,*“ d. h. eine Umkehr zur Besserung, eine Bekehrung verträgt sich mit dem Zustand der Vollendung, mit dem status termini nicht; wiewohl auch die Natur des Engels derart beschaffen ist, daß er das, was er einmal will, immer will, ohne seinen Willensakt zu bereuen und deshalb umzuändern, wie wir früher sagten. „*Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus, ut Damascenus dicit.*⁹ Manifestum est autem, quod omnia mortalia peccata hominum sive sint magna,

¹ Matth, 25, 41. ² II Pet. 2, 4.

³ 6. ⁴ Conc. Lat. IV. cap. 1.

⁵ Ep. 107. ⁶ De fide ad Petrum c. 3.

⁷ De vita contempl. lib. 1 c. 3.

⁸ Cf. De civitate Dei lib. 21 c. 17 2 c. 23. Gregor. Moral. lib. 34 c. 12 u. 13.

⁹ De fide orthod. lib. 2 c. 4.

sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia.“ Mit anderen Worten: Solange der Mensch im Prüfungszustande lebt, kann er Verzeihung und Nachlassung aller seiner Sünden erlangen; am Ende dieses Prüfungszustandes bleibt der Mensch mit der Last aller der Sünden beladen, die die göttliche Gerechtigkeit als unbereut an ihm gefunden. Dies ist aber noch nicht der einzige Grund der Verhärtung der gefallenen Engel; in ihnen wirkt vielmehr noch ihre eigene Natur zur Verhärtung im Bösen mit. „Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae (ein Prinzip, das der Aquinate immer betont), a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angelii ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde (wie der Verstand des Menschen, so sein Wille) et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere.“ Das gleiche Verhältnis besteht zwischen angelischem Intellekt und Verstand, der Natur des Engels entsprechend: „Voluntas autem angelii adhaeret fixe et immobiliter“ (genau so, wie sein Verstand den Erkenntnisformen). „Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet, quae non naturaliter vult); sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post. Liberum autem arbitrium angelii est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem sed non post. Sic igitur et boni angelii semper adhaerentes iustitiae sunt in illa confirmati; mali vero peccantes sunt in peccato obstinati.“ Die Natur des englischen Willens und dessen Betätigungsweise also ist der Grund, warum der Engel die Sünde nicht bereut, weshalb er auch keine Verzeihung zu erwarten hat und auch nicht erwartet, weshalb er desgleichen in der Sünde, im Bösen, verhärtet ist.

Daß eine Bekehrung der gefallenen Engel ausgeschlossen ist, kann nur secundum potentiam Dei ordinariam verstanden werden; denn absolut gesprochen, secundum potentiam absolutam, könnte Gott auch den widerspenstigsten Willen bekehren, umwandeln.

Die Inflexibilität und Immobilität des angelischen Willens wird von den Theologen, auch den Thomisten, verschieden verstanden. Sylvius¹ schlägt zwei Möglichkeiten vor: Nach der einen könne der Engel schwer das zurücknehmen, widerrufen, was er einmal mit voller Überlegung gewollt. Nach der anderen Art müsse der heil. Thomas dahin verstanden werden, der Engel sei nur betreffs des letzten Ziels inflexibel und unveränderlich in seinem Willensentschluß, weil ihm, da er nach diesem Willensentschluß sein ewiges Ziel erreicht hat, also in termino ist, die *gratia viae* entzogen ist. Anders will Sylvius den hl. Thomas in dieser Sache nicht verstanden wissen.

Allgemein, d. h. von den meisten Thomisten, wird der hl. Thomas dahin verstanden, daß der Engel unmöglich, hat er einmal einen Willensentschluß gefaßt, anders wollen könne, und zwar beruht diese Inflexibilität und Immobilität in der angelischen Natur selbst.² Diese Willensstarrheit, — der Ausdruck sei verstattet — besteht aber nicht nur hinsichtlich des wichtigsten Objektes, des letzten, übernatürlichen Ziels, nein, sie besteht auch hinsichtlich aller anderen Objekte, vorausgesetzt selbverständlich, daß sich der Willensentschluß des Engels auf ein sicheres und mit voller Überlegung und Überzeugung ausgesprochenes Urteil hinsichtlich eines bestimmtes Objektes gründet. Basiert nämlich ein Willensentschluß des Engels nicht auf einem sicheren Urteil, sondern nur auf Mutmaßungen, dann kann natürlich der Engel später sogar das Gegenteil von dem wollen, was er früher intendierte, aber dann war auch sein früherer Willensentschluß kein fester, kein fixer, sondern nur ein bedingter. Deshalb konnte zum Beispiel der Engel der Perser gegenüber dem Engel der Juden, dem hl. Michael, seinen Willensentschluß ändern; das gleiche war bei den Teufeln der Fall, die zuerst Christi Tod aus allen Kräften beschleunigten,

¹ In Comm. I q. 64 a 2.

² Cf. Billuart, De angelis diss. VI. a 1 § 2.

solange sie Christum für einen bloßen Menschen hielten. Als sie aber zur Überzeugung gekommen, er sei der Welt-heiland, suchten sie mit demselben Eifer, wie vorher, durch des Pilatus Weib das Erlösungswerk zu vereiteln.

Das den Willensentschluß voraussetzende Urteil muß aber auch mit voller Überzeugung und Überlegung ausgesprochen sein; wo diese volle Überlegung (plena deliberatio) fehlt, wie z. B. im ersten Willensakt des Engels, im Instans seiner Erschaffung, da kann natürlich von keiner festen Willensrichtung die Rede sein.

Ist nun das Urteil des Engels hinsichtlich eines Objektes ein sicheres und vollkommen überlegtes, dann ist auch notwendigerweise sein Willensentschluß ein fester, ein unabänderlicher. Warum? Weil jede Änderung des Willensentschlusses einen Irrtum im Verstande voraussetzt. Nun gibt es aber im angelischen Verstande keinen Irrtum, und kann es keinen geben. Also gibt es auch keine Änderung seines Willensentschlusses. Ist der Untersatz ganz richtig? Gewiß. Betreffs der natürlichen Wahrheiten ist jeder Irrtum bei den seligen wie bei den unseligen Engeln absolut unmöglich;¹ denn die natürlichen Wahrheiten verhalten sich ebenso zum angelischen Intellekt, wie die Prinzipien zu unserem. Wie unser Verstand sich bei der Erkenntnis der Prinzipien nicht täuschen kann und der Irrung nicht unterliegt, ebenso der angelische Verstand hinsichtlich der Naturwahrheiten. Eine Ausnahme bilden nur die Herzensgeheimnisse der vernünftigen Geschöpfe, über die aber der gute Engel nicht vorschnell und mit Sicherheit urteilt, und daher vor Irrtum bewahrt bleibt. Handelt der böse Engel anders,² so ist er selbst schuld an seinem Irrtum. Betreffs der übernatürlichen Wahrheiten ist aber beim guten Engel ebenso ein Irrtum unmöglich, denn auch über sie urteilt der gute Engel erst dann mit Sicherheit, wenn er eine Offenbarung Gottes mittelbar oder unmittelbar erhalten. Die bösen Engel täuschen sich in den übernatürlichen Wahrheiten, soweit dieselben ihnen geoffenbart werden, auch erst dann, wenn sie perverse, ohne Unterordnung unter den göttlichen Willen über dieselben sich ein Urteil anmaßen, wie es gewöhnlich geschieht, sind also abermals schuld an ihrer Irrung.

¹ Vgl. über das folgende Bd. XXIII. S. 83 ff.

² Übrigens auch nur bedingterweise, wie früher gesagt wurde.

Es liegt also absolut kein Grund vor, weshalb der Engel die einmal eingeschlagene Willensrichtung, den gefaßten Willensentschluß ändern sollte; nehmen wir dann die aktuelle Natur des Engels, sein gewissermaßen starres, unabänderliches Denken, Urteilen und Wollen hinzu, dann kommen wir zum Resultate, daß es einfach unmöglich ist, daß der Engel anders als festes, unabänderliches Entschließen betätigen könne.

Oder kann vielleicht der Engel in einem Objekte neue Gesichtspunkte entdecken, die er früher übersehen, weshalb er sein Urteil über das Objekt und deshalb auch seinen Willensentschluß ändern müßte? Nie und nimmer! Der Inhalt, der Wahrheitsgehalt eines Objektes ist für das angelische Erkennen immer der gleiche — sonst müßte die angelische Natur ebenso der Veränderung unterworfen sein, wie die stofflichen Dinge.

Oder beruht das Urteil des Engels über ein Objekt auf Leidenschaftlichkeit, auf Ignoranz, Überstürzung, einseitigen Lebensgewohnheiten, allerhand schönen oder unschönen Eigenschaften, Unkenntnis zeitlicher und örtlicher Nebenumstände, und wie sonst alle die Unvollkommenheiten, Mängel und Defekte heißen mögen, die oft den Menschen nötigen, sein Urteil über ein Objekt, und daher auch seinen Willensentschluß, zu ändern? Nichts von allem! Also ist auch tatsächlich wie das Urteil, so der Willensentschluß des Engels notwendig unabänderlich.

Aus dieser unabänderlichen Urteils- und Willensrichtung des Engels schöpfen wir auch den Grund für die Erklärung, warum der Prüfungszustand der Engel von so kurzer Dauer war, was aus dem Gesagten klar sein dürfte. Ein Geschöpf, das sich durch einen Willensakt unabänderlich für das Gute oder Böse entscheidet, bedarf einer langen Prüfungszeit nicht.

Sind auch die natürlichen Verstandes- und Willensakte der gefallenen Engel gut (*boni bonitate naturali*), so sind doch alle freien Verstandes- und Willensakte böse, und es gibt in ihnen wirklich gar nichts moralisch Gutes, denn was immer sie tun, tun sie aus Haß gegen Gott, den sie beleidigen wollen, tun sie aus böser Absicht, um irgendeinem Geschöpfe z. B. zu schaden, oder es ist sonst ein böser Begleitumstand vorhanden, der das an sich gute Werk zum bösen stempelt. Darum sagt der hl. Thomas:¹

¹ I q. 64 a 2 ad 5.

„Actus daemonis est duplex: Quidam ex voluntate deliberata procedens, et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus daemonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquid bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat et dum non voluntarie credit et confitetur sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus daemonis est naturalis, qui bonus esse potest et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.“

Was immer also die gefallenen Engel tun, ist böse, und weil frei, sündigen sie. Aber durch dieses fortgesetzte Sündigen wird ihre Schuld ebensowenig größer, wie die Seligkeit der guten Engel. Denn wie die guten Engel im Zustande der Seligkeit nichts mehr verdienen können, weil sie eben nicht mehr im status viae oder merendi sind, so können aus dem gleichen Grunde die bösen Engel nichts mehr verschulden. Deshalb sagt der hl. Thomas:¹ „Meritum et demeritum pertinent ad statum viae; unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinent ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.“ Und anderswo sagt er:² „Quidam dicunt, quod daemonum culpa et poena crescere potest usque ad diem iudicii. Sed hoc non videtur verum, quia, cum non sint in statu viae, sicut non in bonum ita nec in peius mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multiplicatatem actus. Poena etiam essentialis (poena damni, privatio visionis beatae) non crescit, sed (crescit) accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum. Intelligendum est autem hanc crescere, non vi alicuius novi meriti (demeriti) sed ratione meriti praecedentis.“

Wenn auch die gefallenen Engel so manche übernatürliche Wahrheit, die sie teils seit dem Prüfungszustande besitzen, teils später im Laufe der Jahrhunderte geoffenbart erhielten, erkennen, von übernatürlichen Willensakten derselben kann natürlich keine Rede sein; denn abgesehen von allem anderen mangelt ihnen die Gnade. Hieraus

¹ II-II q. 13 a 4 ad 2.

² Sent. II. dist. 7, q. 1 a 2 ad 5, cf. IV. dist. 15, q. 4 a 6 ad 3.

sehen wir bestätigt, was wir eingangs erwähnten, daß so ähnlich, ja gleich, sonst die beiden Gebiete der Erkenntnis und des Wollens einander sind, in nebensächlichen Dingen gehen sie doch auseinander.

Wir haben noch die andere Strafe der gefallenen Engel zu erläutern, die sekundäre nämlich, die *poena sensus*.

Vor allem haben wir zu konstatieren, daß der Schmerz mit der angelischen Natur wohl verträglich ist, der Willenschmerz nämlich, genau so wie die Willensfreude in den seligen Geistern statthat; *sinnlicher* Schmerz ist ja natürlich der angelischen Natur fremd. Der hl. Thomas beweist das tatsächliche Vorhandensein des Schmerzes im Willen des gefallenen Engels also:¹ „*Timor, dolor, gaudium et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in daemonibus esse non possunt. Sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus. Et necesse est dicere, quod in eis sit dolor; quia dolor secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id, quod est vel non est. Patet autem, quod daemones multa vellent non esse, quae sunt, et esse, quae non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos, qui salvantur; unde oportet dicere, quod in eis sit dolor; et praecipue, quia de ratione poenae est, quod voluntati repugnet; privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt (d. h. also sie sind auch der natürlichen Seligkeit beraubt); et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.*“

Es ist also ein doppelter Willenschmerz in den gefallenen Engeln, oder besser gesagt, ein und derselbe Schmerz wird von ihnen doppelt schwer empfunden, indem vieles gegen ihren Willen geschieht, und zwar ihnen zur Strafe. Würde das Widerwärtige, das die gefallenen Engel über sich ergehen lassen müssen, des Momentes der Strafe entbehren, dann wäre ihr Los lange nicht so unglücklich, als es tatsächlich der Fall ist, da sie immer noch die Anordnung der göttlichen Gerechtigkeit fühlen müssen, daß das, was gegen ihren Willen geschieht, als Strafe über sie verhängt ist.

¹ I q. 64 a 3 c.

Um diesen Willensschmerz irgendwie zu verstehen, brauchen wir nur unsere eigene tägliche Erfahrung zu befragen. Sie wird uns lehren, daß der Willensschmerz, oder wie man sonst zu sagen pflegt, das seelische Leiden bedeutend intensiver ist und mehr empfunden wird, als sinnliche Schmerzen, daß der Mensch alle, auch die größten, körperlichen Leiden mit oft staunenswerter Beherrschung und Überwindung übersteht, daß er aber unter dem Drucke seelischer Leiden nur zu leicht zusammenbricht, strauchelt oder gar elend zugrunde geht, indem er Hand an sein Leben legt. Und doch gibt es keinen einzigen Seelenschmerz, ohne auch den Leib in Mitleidenschaft zu ziehen und umgekehrt, großes Seelenleiden lähmt selbst die stärkste Körperkraft. Ähnlich unseren Seelenschmerzen können wir uns den Willensschmerz der gefallenen Engel denken, nur ist dieser intensiver und furchtbarer, weil für sie auch nicht die geringste Hoffnung auf Besserung ihrer Lage besteht — fürwahr ein trostloser, zur wildesten Verzweiflung treibender Zustand!

Nicht jeder Schmerz der gefallenen Engel gehört in das Bereich der sogenannten *poena sensus*. Denn wie die Freude der guten Engel über die selige Anschauung Gottes zur wesentlichen Seligkeit als ein akzidentelles Komplement, ebenso gehört auch der Schmerz der bösen Engel über den Verlust dieser Seligkeit zur ihrer wesentlichen Strafe, also zur *poena damni*.¹ Deshalb sagt der heil. Thomas:² „*Poena essentialis consistit in separatione a Deo et dolor exinde proveniente. Ad poenam vero sensus pertinet dolor, qui provenit ex cruciatus ignis vel aliorum.*“

Eine wahre Freude ist mit dem unglücklichen Zustande der gefallenen Engel unverträglich; wenn sie sich daher z. B. über die Sünden oder das Unglück der Menschen freuen, „*istud tamen gaudium non est verum et proprius dictum, sed phantasticum, nicht als ob sie sich nur zum Scheine freuen würden, sondern in dem Sinne, daß sie sich freuen würden, wenn ihr unglückliches Los es erlauben möchte; inde enim non minuitur eorum poena nec quietatur eorum voluntas, neque dolor summus, quo afficiuntur, compatitur gaudium veri nominis.*“³

¹ Cf. Sylvius I q. 64 a 3., Billuart, *De angelis* diss. VI. a 2.

² De malo q. 2 a 2 ad 3.

³ Sent. IV dist. 45 q. 2 a 2, q. 1 ad 4.

Wo leiden aber die gefallenen Engel? In der Hölle? Wie können sie sich dann außerhalb derselben, auf Erden z. B. herumtreiben? Sind dann ihre Peinen gleichsam suspendiert?

Der hl. Thomas weist den bösen Engeln bis zum Weltgerichte einen doppelten Strafhort an, die Hölle und den aer caliginosus. Letzterer Strafhort gründet sich auf einen Ausspruch des hl. Paulus, der vom princeps potestatis aeris huius spricht.¹ Der Beweis des hl. Thomas lautet:²

„Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procreationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent.“ Auch die gefallenen Engel haben noch ihre Bedeutung im Heilsplane Gottes und müssen den Absichten Gottes dienen, ein Beweis dafür, daß Gottes Absichten durch nichts vereitelt werden können, daß vielmehr alle Geschöpfe, die guten wie die bösen, Gott dienen müssen;³ daher ihr doppelter Strafhort. Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suae culpae, et hic est *infernus*; alias autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis *caliginosus* aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur et daemons in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt, boni vero in coelo.“

Wie können aber die gefallenen Engel leiden, wenn sie nicht in der Hölle sind, oder mit anderen Worten, wie

¹ Ephes. 2, 3 cf. II Pet. 2, 17.

² I q. 64 a 4 c.

³ Cf. I q. 63 a 7 ad 2.

kann der aer caliginosus ein Strafört sein? Darauf antwortet der hl. Thomas:¹ „Locus non est poenalis angelicus aut animae quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.“ Und noch deutlicher: „Licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt illam allegationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur.“ Aus diesem Grunde brauchen die Teufel das Feuer der Hölle nicht mit sich herumzutragen, sind sie nicht in Feuerkugeln eingeschlossen, — denn sonst müßten wir, da das Höllenfeuer nach der allgemeinen Annahme ein körperliches ist, diese wandelnden oder fliegenden Feuergestalten sehen, sie selbst müßten das gesamte Weltall in Brand stecken, wenn Gott nicht immer Wunder auf Wunder tun würde, was anzunehmen doch nicht angeht. Wir haben aber auch nicht anzunehmen, daß die gefallenen Engel erst nach dem Weltgerichte dem höllischen Feuer überantwortet werden, da uns ausdrücklich die Hl. Schrift versichert, daß die Dämonen jetzt schon im Höllenfeuer „qui paratus est diabolo et angelis eius“² brennen.

Können aber wirklich Geister im Feuer brennen? Unter der Voraussetzung, daß das Höllenfeuer ein wirkliches, körperliches Feuer ist, wie die meisten Theologen und Väter annehmen, bejahen wir diese Frage und sagen mit Billuart:³ „Ignis inferni torquet daemones, quatenus ut instrumentum und zwar physicum, und nur in dieser Eigenschaft divinae virtutis, alligat potentias eorum, ne operentur sive interne sive externe, secundum quod volunt et ubi volunt, et consequenter quoad locum, ne sint, ubi volunt et sint, ubi nolunt, quia non sunt in loco nisi per operationem.“ Nur als Werkzeug der göttlichen Strafgerichtigkeit kann das Feuer einen Schmerz in den Engeln bewirken. Wer wollte die Möglichkeit bestreiten? Ob es tatsächlich so ist, das können wir nicht mit Bestimmtheit sagen.

Aber jedenfalls ist das Feuer ein höchst konvenientes Strafmittel der Rache Gottes, die die stolzen Engel, welche ihm nicht dienen wollten, nun einen niedrigen stofflichen Elementen unterwirft, das sie, die reinen Geister, beherrscht.

¹ I q. 64 a 4 ad 1 83. ² Matth. 25, 41.

³ De angelis diss. VI. art. 3 § 2.

Es läßt sich auch der Natur des Engels entsprechend kein empfindlicheres und peinigenderes Mittel der Strafe erdenken, als gerade das Feuer. Während der Engel nur Leben und Aktualität ist, fühlt er seine Betätigung, seine Aktualität eingeschränkt durch das Feuer, daß er tun muß, was er nicht möchte, und nicht tun darf, was er gern wollte, daß er gern anderswo seine Aktualität entfalten möchte, daß ihn aber an all dem nur das Feuer, jenes niedrige stoffliche Element hindert, ihn, der zur Herrschaft über alles Körperliche berufen war. Kann es etwas Ärgeres für die Dämonen geben, als selbst in der Betätigung ihrer natürlichen Kräfte behindert zu sein? Nicht einmal denken kann er, was er will, ohne das Feuer! Keinen Willensakt erwecken, ohne das lästige Feuer! Er mag sich bis zum letzten Gerichte hinbegeben, wohin er will, überall der Zwang an das Feuer, nichts mehr ohne Feuer! und erst nach dem Weltgerichte! Dann gibt es für ihn überhaupt kein Entrinnen mehr aus der Hölle, keine Abwechslung, nur Feuer und nichts ohne Feuer! Ein schwaches Abbild dieses Zustandes mag das Leiden eines Menschen sein, der jahrzehntelang an einer unheilbaren Krankheit dahinsiecht, dessen ganzes Denken, Fühlen, Empfinden, Wollen, Handeln, Sinnen und Trachten mit seinen Schmerzen verwoben ist, und doch hat dieser Unglückliche Hoffnung auf einstige Erlösung.

In welchem Verhältnis steht aber das Feuer zu den Dämonen? Wie übt es seinen brennenden Schmerz auf die Geister aus? Billuart¹ entscheidet sich dafür — und bezeichnet dies als probabilius — „quod ignis inferni liget daemones producendo in eis qualitatem intrinsecam, quae immediate subiectatur in potentia eorum operativa scilicet in intellectu practico“. Soll das Feuer wirklich als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit die bösen Engel peinigen, dann muß es auch in ihnen eine innerliche Qualität beursachen, sonst hörte es auf, Werkzeug instrumentum zu sein, und würde ähnlich wie eine Krankheit oder wie ein krankhafter Zustand zu betrachten sein. Daß diese innerliche Qualität im praktischen Verstand des Engels residiert, folgt daraus, daß sie offenbar die potentia operativa desselben binden müsse; diese ist aber sein praktischer Verstand. Ist sein Verstand gebunden, dann ist auch sein ganzes Wesen gehemmt.

¹ De angelis diss. VI a. 3 § 2.

Das Höllenfeuer brennt die bösen Geister, ohne sie zu verbrennen; nach der Absicht Gottes hat es die Geister nur zu peinigen, ohne deren Wesen zu vernichten. Tiefer vermögen wir in das Wesen des höllischen Feuers nicht einzudringen, nicht seinen Einfluß auf geistige Substanzen zu ermessen.

Ein großartiges Schauspiel vollzog sich, als Gott das Geisterreich erschuf. Die Engel waren der vornehmste Teil der Schöpfung, in ihnen hatte Gott die erhabensten Gaben der Natur und Gnade gleichsam im Übermaße hervorgebracht. Er hatte sie ausgestattet mit einem vollkommenen Verstand, vollkommenen Willen, er hatte ihnen Gnade gegeben, wie sonst keinen anderen Geschöpfen. Ob sie das übernatürliche Ziel bei allen diesen Vorzügen erreichen würden, das lag bei ihnen; sie hatten volle Willensfreiheit, Gott tat ihnen nicht den leisesten Zwang an. Trotz aller Gaben und Vorzüge fielen viele Engel von Gott ab, verloren damit die selige Anschauung Gottes, wurden verdammt und für immer in der Hölle begraben. Dieser Sündenfall vereitelte aber durchaus nicht die Pläne Gottes. Im Gegenteile! Die sündigen Engel, die Gottes Liebe nicht dienen wollen, müssen seiner Gerechtigkeit dienen, unterdessen bis zum Weltgerichte den Auserwählten zur Erringung größeren Lohnes behilflich sein, müssen beim Weltgerichte Zeugen sein, wie viele von den Menschenkindern ihre leeren Plätze unter den übrigen seligen Geistern einnehmen werden. Jene Engel, die Gott treu blieben, empfingen den Lohn der ewigen Seligkeit, die sie ohne Zuwachs oder Abnahme mit den übrigen Heiligen des Himmels genießen, glücklich darüber, der traurigen Möglichkeit, sündigen zu können, für immer entronnen zu sein.