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

Rubrik: Sprechsaal

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: 24.08.2025

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

SPRECHSAAL.

Der Gottesmutter Heiligung nach St. Thomas.

Auf die Erwiderung (s. Jahrb. XXIII, S. 474 ff.) sei zunächst kurz geantwortet. Die Auffassung des fraglichen Textes (3. qu. 27. a. 3. ad 3 um) wird aus drei Gründen für ganz und gar unmöglich gehalten (S. 474):

ad 1. Der Einwand setzt die vollständige Reinigung vom fomes „ante conceptionem Filii Dei" voraus. Dies eben bestreitet die Antwort, welche die totalis purgatio a fomite stattfinden läßt „mediante conceptione Christi". Vor dieser fand nur die purgatio, seu emundatio seu sanctificatio in utero statt (a. a. O. 2. c.). Diese nun heißt in der Antwort: „quasi praeparatoria ad Christi conceptionem." Der Sohn Gottes wollte von Maria die menschliche Natur annehmen. Dazu aber mußte die Natur Marias nach Leib und Seele würdig vorbereitet werden.

ad 2. Würde sich die una (purgatio) quasi praeparatoria ad Christi conceptionem . . . in der Antwort nicht beziehen auf die in utero, dann gäbe es statt einer duplex eine triplex purgatio. Der hl. Thomas aber spricht stets von einer doppelten Reinigung: die erste in utero, die andere „mediante conceptione Christi"; in der ersten wurde der fomes gebunden, in der anderen vollständig weggenommen (vgl. a. 3. c. ad finem; 3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 2. sol. 1; s. Jahrb. XXIII, S. 472 f.).

ad 3. Die purgatio „una quasi praeparatoria ad Christi conceptionem" in einer mystischen Ekstase bestehen lassen, durch welche die allerseligste Jungfrau auf die Empfängnis Christi vorbereitet wurde, geht doch wohl nicht an; zumal letztere „keine sanctificatio im Sinne einer ‚emundatio'" sein soll, die Antwort aber ausdrücklich von einer purgatio (offenbar = emundatio) redet: die purgatio in utero „non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis". Es war keine impuritas culpae vorhanden, weil der Seele im Augenblicke ihrer Erschaffung und Eingießung die heiligmachende Gnade mitgeteilt wurde: „per gratiam **tunc** (i. e. in ipso instanti infusionis) sibi infusam" (a. a. O. S. 471 f.). Da diese purgatio (statim, cito, mox) post animationem stattfand, war auch noch keine „impuritas fomitis" vorhanden; war nämlich noch kein motus inordinatus fomitis eingetreten (a. a. O. S. 472 f.; Zeile 3 v. u. muß es da heißen: läßliche). Die Worte: „sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens" passen ganz treffend auf die prima sanctificatio in utero. Durch die ligatio fomitis wurde die bei der Erschaffung und Eingießung begnadete Seele noch mehr als durch die heiligmachende Gnade geeint, nämlich auch natürlicherweise, und so vor aller Unordnung und Zersplitterung der Seelenkräfte bewahrt (a. a. O. S. 473).

Zu den hauptsächlichsten Gründen gegen die angeführte Auffassung der Gnade und Erbsünde (a. a. O. 475) ist zu bemerken:

ad 1. Daß die Gnade ihrem Wesen nach eine perfectio naturae, eine Erhöhung der Natur ist, wird durchaus nicht geleugnet. Es heißt ja (de veritate qu. 27. a. 6. ad 1um): „quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale." Die Person aber ist Träger, Inhaber, Besitzer der Natur: „persona quaelibet est alicuius naturae suppositum" (de malo qu. 5. a. 2.) und „mediante natura" auch Träger, Inhaber, Besitzer der Gnade. Diese macht die Person Gott wohlgefällig und würdig des ewigen Lebens: „gratia gratum faciens . . . dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione,

quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita aeterna" (de verit. l. c. a. 5.). Mittels der Person wird dann die in ihr verwirklichte, tatsächlich bestehende natura vitiata durch die Gnade immer mehr geheilt, geheiligt, vollendet, indem die natürlichen Kräfte mehr und mehr geeint, stets vollkommener der Leib der Seele, die niederen Seelenkräfte den höheren und diese Gott unterworfen werden.

ad 2. Im Begriffe „peccatum originale" nach dem jetzigen theologischen Sprachgebrauche ist allerdings der Mangel der heiligmachenden Gnade stets eingeschlossen. Das war aber zur Zeit der Väter und großen Scholastiker nicht so. Sie unterschieden genau beim peccatum originale den reatus vom actus, die Folge der Erbsünde für die einzelne Person, die Trennung der Seele von Gott, vom vitium, languor naturae, von der bloßen Natursünde oder Naturschwäche, vom bloßen Fehler oder Mangel der Natur. Ganz nach dem hl. Augustinus (c. Iulianum 3, 26; 6, 2. 6.) schreibt (1. 2. qu. 81. a. 3. ad 2um) St. Thomas: „peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis." Danach bleibt also auch nach der Taufe das peccatum originale in gewisser Hinsicht, nämlich als Naturmangel, Naturschwäche, Natursünde, als Mangel der Urgerechtigkeit verbunden mit der zuständlichen Begierlichkeit: „Privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae" (a. a. O. qu 82. a. 3. c.). Eine zweifache subiectio mentis unter Gott ist zu unterscheiden: die eine unter Gott als auctor naturae, die andere unter Gott als auctor gratiae. Die erstere gehörte zur natürlichen, die andere zur übernatürlichen Vollkommenheit. Aber sowohl die natürliche wie die übernatürliche Vollkommenheit war durchaus ein reines Gnadengeschenk Gottes. Die übernatürliche Vollkommenheit bildete die Grundlage für die natürliche (vgl. hl. Franz von Sales, Theotimus, 1. Buch. Kap. 16 u. f.). — Wie uns nach allgemeinem lateinischem Sprachgebrauche scheinen will, ist das Wörtchen „solum" wirklich ausschlaggebend. Demnach wäre (1. qu. 95. a. 1.) zu übersetzen: „jene erste Unterwürfigkeit . . . war nicht bloß (ausschließlich, einzig und allein d. i. notwendig, wesentlich) naturgemäß (natürlich), sondern (auch) gemäß übernatürlicher Gnadengabe (übernatürlich)." Das „sed" nach vorausgehendem „non . . . solum" steht oft ohne „etiam (quoque, et)" wegen des Nachdrucks, d. i. wenn bei dem „sed" eine größere, höhere Sache ausgedrückt wird, als bei dem „non . . . solum", wie es bei obigem Texte der Fall ist. Das „solum, bloß" setzt doch ganz selbstverständlich voraus, daß diese erste Unterwürfigkeit irgendwie in gewissem Sinne natürlich war. Nach „sed" einzuschalten „ganz und gar (absolute, simpliciter, omnino)" ist durchaus willkürlich und gegen den Sprachgebrauch. Die an sich übernatürliche Unterwürfigkeit unter Gott hat allerdings die Gnade als Formalursache; aber die natürliche Unterwürfigkeit des Geistes unter Gott kommt von der Gnade nur als bewirkender Ursache; an sich natürlich, intra fines naturae, hat sie übernatürlichen Ursprung, eine übernatürliche Ursache; sie ist nicht wesentlich (absolute, simpliciter), natür-

lich; denn sonst müßte sie auch nach dem Sündenfalle mit der Natur gegeben sein. Die Natur hat jedoch ihre Vollendung nicht von sich und von natürlichen Kräften, „sed secundum supernaturale donum gratiae". An sich schließt der „status innocentiae", die „ipsa rectitudo primi status" nicht notwendig und wesentlich a priori die heiligmachende Gnade ein; denn sonst wäre es durchaus irrig, „quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset" (a. a. O. sub initio a. 1. c.). Auch St. Thomas selbst unterscheidet das „conditus in gratia" von der „ipsa rectitudo primi status" und sagt bloß „videtur requirere". Jene „innocentia" und „ipsa rectitudo" aber ist offenbar der Urgerechtigkeit gleich. Von dieser aber heißt es (a. a. O. qu. 100. c.): „Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae." Zudem wird (a. a. O. ad 2um) unterschieden die „iustitia gratuita, quae est merendi principium", d. i. offenbar die gratia sanctificans von der „iustitia originalis"; ferner die radix originalis iustitiae von dieser originalis iustitia seu ipsa rectitudo. Diese Wurzel der Urgerechtigkeit nun besteht „in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem". Darum heißt es (a. a. O. qu. 95. a. 1. c.) ja auch „illa prima subiectio, quâ ratio Deo (naturaliter) subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae". Die Gnade war ebenfalls bewirkende Ursache der Unterwürfigkeit der „inferiores vires et corpus" unter die Vernunft bezw. unter die Seele (a. a. O. ad finem): „per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur".

ad 3. Daß der Doctor Angelicus unter culpa, macula originalis peccati stets die Erbsünde versteht „in quantum inficit personam", ist nicht der Fall. Er unterscheidet vielmehr ausdrücklich eine culpa naturae im Unterschiede von der culpa personae (z. B. 2. Sent. dist. 30. a. 2.). Wie es ein Gut gibt, welches auf die Natur sich bezieht, und ein Gut, welches die Person angeht; so ähnlich, sagt er (a. a. O.), gibt es auch „quaedam culpa naturae et quaedam culpa personae". Zur Schuld der Person wird der Wille der Person erfordert, wie dies klar ist bei der persönlich begangenen Sünde; „ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa" i. e. „voluntas principii naturae", d. i. des ersten Menschen. Nicht als Personen sind wir in Adam eingeschlossen, sondern der Natur nach. Wir erben die Erbsünde von Adam als vom Haupte der ganzen menschlichen Natur (vgl. de malo qu. 4. a. 1.). St. Thomas handelt mitnichten von der persönlichen Heiligung (3. qu. 27. a. 2.).

ad 4. Vorher „ad 3" hieß es: „Die Erbsünde kommt uns zu, insofern wir in Adam als unserem moralischen Haupte eingeschlossen sind. Das sind wir aber offenbar als Personen." Hier heißt es, daß „die Erbsünde (auch mit Einschluß des persönlichen reatus) dem Menschen als Träger der von Adam empfangenen Natur zukommt". Letzteres ist richtig, ersteres aber falsch. Die Stelle (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 2um): „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale directe est vitium naturae;" lautet doch wohl in einfacher deutscher Übersetzung: „Die heiligmachende Gnade ist nicht durchaus (gänzlich, ganz und gar, schlechthin) unmittelbar (ohne weiteres) der Erbsünde entgegengesetzt, sondern bloß insoweit, als die Erbsünde die Person ansteckt; es ist nämlich die Gnade eine persönliche

Vollkommenheit, die Erbsünde aber ist unmittelbar ein Fehler (Mangel, Sünde) der Natur." Der Sinn der Stelle ist, wie uns scheint, daß die heiligmachende Gnade in gewisser Hinsicht mit dem peccatum originale zusammen sein kann, nämlich insoweit das peccatum originale als bloßes vitium naturae gefaßt wird, wie es der Fall ist beim Getauften (vgl. oben ad 2: 1. 2. qu. 81. a. 3. ad 2um); dies will nichts anderes besagen, als daß eine Person nach dem Sündenfalle, also trotz ihrer natura vitiata, gar wohl die heiligmachende Gnade haben kann. Die heiligmachende Gnade ist nur entgegengesetzt der persönlichen Ansteckung, dem persönlichen reatus der Erbsünde. Ebenfalls heißt es hier: „Die gratia, obschon eine perfectio naturae, ist eine der einzelnen Person nicht auf Grund und mit der Natur verliehene Vollkommenheit." Oben ad 1 steht das gerade Gegenteil: „ad ea quae sunt supra naturam, ordinatur (sc. persona) mediante natura." Einige Zeilen weiter (de malo a. a. O.) heißt es aber ausdrücklich: „Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam"; also ad gratiam persona ordinatur mediante natura.

ad 5. Widerspruch ist keiner vorhanden. Was früher (s. Jahrbuch XXIII, S. 470 ff.) diesbezüglich gesagt worden, klärt diesen vermeintlichen Widerspruch vollständig auf. Gott schuf die Seele Marias in der Gnade; wären nun in demselben Augenblicke das Fleisch bezw. semen geheiligt oder gereinigt worden, dann hätte die Seele bei der Vereinigung mit dem Fleische nicht in Gefahr sein können, sich die Erbsünde zuzuziehen; weil dann die Seele nicht Anteil haben konnte an der natura vitiata und infolgedessen ebensowenig erlösungsbedürftig gewesen wäre wie Adam vor dem Sündenfalle. Das drücken (3. Sent. dist. 3. qu. 2.) die Worte aus: „nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam **tunc** sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret." Die hier (a. a. O. S. 476 oben) angeführten Worte: „In Maria war die Natur von Adam her ‚schuldig' der ewigen Verdammnis und sie blieb es" sind genommen aus einem längeren Zitate, entlehnt dem 8. Bde der deutschen Übersetzung der theologischen Summa (Manz, Regensburg 1888, S. 666—668). U. E. finden diese Worte des verdienten Übersetzers ihre hinlängliche Erklärung in des hl. Thomas Worten (3. qu. 27. a. 2 ad. 4um): „sanctificatio totius naturae, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur; et haec erit in resurrectione" (vgl. zur damnatio a. 3. c.).

Soviel möge als kurze Antwort auf die (a. a. O.) gemachten Einwände genügen. Zu den vier Punkten (S. 476) bemerken wir folgendes:

ad 1. Handelt es sich (3. qu. 27. a. 2.) hier um die persönliche Heiligung Marias (vgl. S. 475 ad 3.), so würde St. Thomas überhaupt nicht an die Möglichkeit einer solchen ante animationem denken. Die Person beginnt ja erst ihr Dasein in ipso instanti infusionis animae rationalis.

ad 2. Daß der Aquinate nicht eigens in der Summa (3. qu. 27. a. 2.) die sanctificatio „in ipso instanti infusionis" anführt, hat u. E. darin seinen Grund, weil diese sanctificatio schon in der „ante" eingeschlossen ist (vgl. Jahrb. XX, S. 353 f. ad II.). Darum sagt auch St. Thomas (a. a. O. c.): „Et si quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur (Matth. 1, 21): Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur (1. Tim. 4). Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem."

ad 3. Der Ausdruck „B. V. contraxit peccatum originale“ bezieht sich auf die Erbsünde als bloße Natursünde, als languor, vitium naturae d. h. Maria erbte von Adam dieselbe Natur, wie wir, nämlich die natura lapsa seu vitiata und war eben darum erlösungsbedürftig.

ad 4. Daß (3. qu. 27. a. 2. ad 3um) gesagt wird: „quo tempore sanctificata fuerit ignoratur“, hat wohl seinen Grund in der Ansicht, die vernünftige Seele werde nicht eingegossen in instanti conceptionis, sondern erst später, nachdem der foetus hinlänglich entwickelt ist.

Zur fraglichen Stelle (a. a. O. a. 3. ad 3um) sei noch bemerkt, daß sich die „impuritas culpae vel fomitis“ allerdings auf die Person bezieht (vgl. dies. Jahrb. XXII, S. 468 f.). Dies deutet der Einwand an, welcher persönliche Sünde ausschließt: „nam peccatum non fecit“; sowie der Vergleich mit den Engeln, welche durchaus nicht von persönlichen Sünden gereinigt werden. Insbesondere spricht auch die Beziehung der „impuritas fomitis“ auf die Person dafür, daß die „impuritas culpae“ als Unreinheit persönlicher Schuld d. i. des reatus peccati originalis zu fassen ist. Bei der „purgatio quasi praeparatoria ad Christi conceptionem“ (statim, mox, cito) post animationem handelt es sich nicht darum, eine persönliche Unreinheit zu entfernen, weder die schwere persönliche Schuld der Erbsünde noch irgendeine Unreinheit eines motus inordinatus fomitis. Die Folge des vitium naturae für die Person (der reatus peccati originalis) war nämlich gehoben durch Eingießung der heiligmachenden Gnade im Augenblicke der Erschaffung und Eingießung der Seele Marias („per gratiam **tunc**, i. e. in ipso instanti infusionis, sibi infusam“ (dies. Jahrb. XXIII, S. 471). Aber das hinderte nicht, daß diese selbe Seele bei der Vereinigung mit der caro peccati zugleich mit dieser caro (bzw. semen) teilnahm an der natura vitiata, daß ihr nämlich mangelte die rectitudo, die iustitia originalis, die Ordnung der Seelenkräfte, welcher notwendig folgte der Mangel der Unterwürfigkeit des Leibes unter die Seele. Durch die heiligmachende Gnade war Marias Seele übernatürlicherweise vom Augenblicke ihrer Erschaffung an mit Gott vereinigt und durch besonderes Gnadenvorrecht „per divinam providentiam“ (a. 3. c.) wurde ihr fomes gebunden, vor ungeordneten Regungen bewahrt und so alle natürliche Unordnung gehindert (a. a. O. „sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem“), bis dann vom ersten Augenblicke der Erwachung ihrer Vernunft diese zugleich mit dem Willen sich natürlicher- und übernatürlicherweise völlig Gott unterwarf, die niederen Seelenkräfte beherrschte und auch der Leib ganz der Seele gehorchte. Nach Erlangung des Vernunftgebrauchs blieb der fomes „secundum essentiam“ als ligatus bis zur „ipsa conceptio carnis Christi“, bei welcher derselbe gänzlich entfernt wurde: „totaliter fomite subtracto“.

Für solche Auffassung der „una purgatio quasi praeparatoria ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens“ spricht auch klar und deutlich das „corpus articuli“ betreffs der prima sanctificatio in utero. Die „sanctificatio B. Virginis post eius animationem“ (a. 2.) wird hier (a. 3.) näher erklärt. Wenn nun auch die Betätigung des fomes Sache der Person ist, so muß doch von dieser Betätigung (exercitium sive operatio) der fomes an sich genau unterschieden werden. Letzterer gehört der Natur an. Mit der Natur ist auch der fomes angesteckt. Er ist so recht eigentlich das Zeichen der natura lapsa, vitiata, infecta. Die sanctificatio naturae vitiatae schließt demnach notwendig die „emundatio ab infectione fomitis“ ein. Der fomes an sich nun „nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus habitualis.“ Die

emundatio fomitis kann aber in zweifacher Weise geschehen: entweder durch gänzliche Wegnahme oder durch bloße Bindung. Erstere Art Reinigung hätte die Kraft der Urgerechtigkeit „vim originalis iustitiae" gehabt. Diese wird jedoch vom hl. Thomas ausgeschlossen: „Sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris eius vel cuiuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum. Et ideo videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis; quia non statim habuit usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem" (a. a. O.).

Bei der sanctificatio in utero wurde die Natur Marias gereinigt von der ererbten Unordnung der Seelenkräfte und des Fleisches. Durch Bindung des fomes sorgte die göttliche Vorsehung behutsam dafür, daß die ordentliche Entwicklung von Seele und Leib nicht im geringsten gestört wurde, vielmehr zwischen beiden Friede und Eintracht herrschten. Als dann Maria zum Vernunftgebrauch gelangt war, übernahm die Vernunft die Führung über die niederen Seelenkräfte und über den Leib, für sich selbst, natürlicher- und übernatürlicherweise, ganz Gott unterworfen; den fomes secundum essentiam aber behielt sie, bis „Spiritus sanctus mediante conceptione Christi... purgavit eam totaliter a fomite". Die sanctificatio in utero war die una purgatio quasi praeparatoria ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens" (vgl. dies. Jahrb. XX, S. 494 ff.). Die vorgebrachten Schwierigkeiten sind nur mit Freuden zu begrüßen. Sie können wesentlich dazu beitragen, unsere Frage zu klären und mit untergelaufene Verdunkelung heben. Zu dem Ende erlauben wir uns noch einzelne Bemerkungen zur diesbezüglichen vortrefflichen Ausführung unseres hochgeschätzten Mitarbeiters (dies. Jahrb. XX f.). Daß zur Zeit des hl. Thomas „apud Theologos et Doctores communis sententia in contrarium erat" (a. a. O. S. 238, ad 1.) dem jetzigen Dogma der U. E. ist nicht der Fall; sie bekämpften nur mit dem hl. Bernardus einen „quidam error haereticus in modo intelligendi Immaculatae Conceptionis privilegium" (a. a. O. S. 252, ad 7, S. 352, ad III.). Die Erlösungsbedürftigkeit Marias wurde durch diesen Irrtum geleugnet; und darum kam es den großen mittelalterlichen Gottesgelehrten vor allem darauf an nachzuweisen, daß und inwiefern die Gottesmutter erlösungsbedürftig war. Unsere heutigen Theologen unterscheiden ein debitum proximum und remotum betreffs der Erbsünde, sagen aber nicht genau, worin dieses doppelte debitum besteht. St. Thomas aber und seine großen Zeitgenossen kennen der Sache nach dieses zweifache debitum gar wohl. Das debitum proximum ist ihnen das debitum (culpa, vitium) naturae, das debitum remotum das debitum (culpa, vitium) personae. Die Schuld der Natur besteht darin, daß ihr die Urgerechtigkeit mangelt, welche sie eigentlich haben sollte. Die Schuld der Person liegt darin, daß ihr ex consequenti, infolge des vitium naturae, die heiligmachende Gnade fehlt, welche im Urzustande nach Gottes Ratschluß den mit der Urgerechtigkeit geborenen Kindern sofort mitgeteilt worden wäre. Maria nun zog sich als filia Adami das vitium naturae, die Erbsünde als Natursünde, als languor naturae zu; denn sie hatte wie wir wirklich die natura lapsa,

corrupta, infecta, vitiata. Vom debitum personae aber wurde sie in instanti creationis et infusionis animae „per gratiam **tunc** sibi infusam" erlöst. Persönlich also war sie vom ersten Augenblicke an geheiligt, weil in der Gnade; trotzdem aber hatte sie noch etwas, was der Reinigung und Heiligung bedurfte, nämlich ebendiese natura vitiata, und diese wurde gereinigt und geheiligt post animationem. Nur um diese Heiligung kann es sich (a. a. O. a. 2. u. a. 3.) handeln; denn wir können doch dem Doctor Angelicus nicht zumuten, daß er eine Heiligung der anima rationalis subsistens für möglich hält, bevor sie geschaffen ist (vgl. dies. Jahrb. XX, S. 495 ff.).

Die Heiligung Marias ante animationem konnte nur stattfinden in ihren Eltern oder in sua conceptione activa vel passiva oder in sua carne vel corpore ante infusionem animae rationalis vel in ipso instanti infusionis (a. a. O. S. 239 und 349 f.). St. Thomas spricht (3. Sent. dist. qu. 1. a. 1. sol. 2.) ausdrücklich von der Heiligung des Fleisches in ipso instanti infusionis der begnadeten Seele. In all diesen Fällen handelt es sich um eine Heiligung der Natur. Der hl. Thomas redet ganz deutlich von einer solchen (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 1. et 3.): „Parentes B. Virginis radix eius fuerunt per actum naturae propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturae in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata . . . Concubitus quo B. Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum. Et ideo non oportuit quod in prole concepta statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati." Von den Eltern her wurde Maria angesteckt durch das vitium naturae nicht bloß dem Fleische, sondern auch der Seele nach; denn, obwohl in der Gnade geschaffen, nahm doch die Seele durch ihre Verbindung mit dem sündigen Fleische teil an der natura vitiata. Diese aber wurde geheilt, gereinigt, geheiligt post animationem und zwar nicht bloß posterioritate naturae, sondern auch temporis. Erst muß doch die Natur vollständig da sein, Leib und Seele wirklich vereint sein, bevor die Natur geheilt werden kann: „B. Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet et corpus et anima." Bei der Beseelung wurde die menschliche Natur mitgeteilt und mit ihr die Erbsünde als vitium naturae: „unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit" (3, qu. 27. a. 1. ad 4um). Wird die Heiligung Marias (a. 2.) als persönliche gefaßt, so muß man u. Er. den Aquinaten notwendig für einen Gegner des heutigen Dogmas der U. E. halten, welche Ansicht noch jüngst ein gewiegter theologischer Schriftsteller in der sehr angesehenen thomistischen Zeitschrift: Revue des Sciences philos. et théolog., Saulchoir-Kain (Belgique), 1909, (S. 464 f.) in einem Artikel: „Le développement du dogme" ausgesprochen hat. Wie nämlich das ante animationem in allen Fällen zeitlich gefaßt ist, so will uns bedünken, muß auch entsprechend das post animationem zeitlich gefaßt werden, nicht als bloßes post naturâ.

Wie schon wiederholt betont worden (z. B. dies. Jahrb. XXIII, S. 470), muß St. Thomas katholisch ausgelegt werden. Die Aussprüche der Päpste über seine Lehre, die Festoration u. dgl. lassen sich nur in dem Sinne fassen, daß er das depositum fidei ganz rein bewahrt hat.

Enthält seine Lehre auch bloß materielle Irrtümer, wo bleibt dann ihre Wahrheit und Zuverlässigkeit? Wird bei einer solchen Annahme sein ganzes Ansehen nicht höchst zweifelhaft? Von Anfang an hielten wir solche Meinung für ein gut Stück versteckten Rationalismus, und darum wurden wir mit Gottes Hilfe nicht müde, seit einer langen Reihe von Jahren dieselbe zu bekämpfen. Wir halten St. Thomas durchaus nicht für unfehlbar, aber sind der festen Überzeugung, daß er in Glaubenssachen durchaus tatsächlich nicht gefehlt hat. Zudem in unserer Frage wie der Aquinate reden seine großen Zeitgenossen, insbesondere der heil. Bonaventura, reden der hl. Bernardus, der hl. Anselmus und der große hl. Kirchenvater, der Doctor gratiae, St. Augustinus. Durch die vorgelegte Lösung wird ihre diesbezügliche Lehre einfachhin verständlich, wo sie sonst ein unlösbares Rätsel bildet. Auf diese Lösung weist uns nachdrücklich das Konzil von Trient (sess. 5. can. 5.) ganz in Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Völkerapostels Paulus (Röm. 6, 12 ff.). Diese Lösung bedarf keiner Zusätze zur Ausführung des Aquinaten über die Heiligung der Gottesmutter (a. a. O. XX, S. 240). Dieselbe wird allein voll und ganz gerecht den „Principia stabilita a D. Thoma, iuxta quae Theologus debet loqui de Beatissima Virgine Maria“ (a. a. O. u. f. S.). Sie zeigt eben, daß der engelgleiche Lehrer unzweifelhaft der Meinung ist, daß Marias Seele in der Gnade geschaffen und so dem Fleische eingegossen ist („in ipso instanti infusionis . . . per gratiam **tunc** sibi infusam“ — „non . . . ab aliqua impuritate culpae vel fomitis“). Post animationem wurde sie bloß der Natur nach geheilt, gereinigt, geheiligt, vervollkommnet, indem ihre Seelenkräfte geeint und ihr fomes gebunden wurden („mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens“). Nur so wird es wirklich wahr, daß der allerseligsten Jungfrau verliehen worden, was ihr verliehen werden konnte; daß ihre Heiligung und Reinheit größer, als die aller Heiligen und Engel, die größte nach Christus, die höchste unter Gott gewesen ist. Gott gab Maria alles, was er ihr als künftiger Gottesmutter bei Erschaffung ihrer Seele geben konnte; aber von den Eltern erbte sie auf dem gewöhnlichen, naturgemäßen Wege die natura vitiata, lapsa, infecta, corrupta, nicht die natura integra et perfecta, welche als iustitia originalis fortgepflanzt worden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Wenn manche Thomisten sagen, daß die iustitia originalis die gratia gratum faciens einschließe (a. a. O. S. 242), so scheint uns dies daher zu kommen, weil sie nicht scharf genug unterscheiden zwischen iustitia originalis und status iustitiae originalis. Letzterer schließt allerdings die heiligmachende Gnade mitsamt allen anderen Gnadengaben z. B. der impassibilitas und immortalitas ein. Aber die iustitia originalis an sich ist nichts anderes als das donum integritatis, als die natura integra et perfecta, welche darin bestand, daß Vernunft und Wille auch natürlicherweise (nicht bloß supernaturaliter durch die gratia gratum faciens) Gott unterworfen waren, der Vernunft aber die niederen Seelenkräfte und der Seele der Leib. Wie das Konzil von Trient (sess. 5. can. 1. sq.) ausdrücklich sanctitas und iustitia unterscheidet, so ist auch dem hl. Thomas die gratia gratum faciens durchaus verschieden von der iustitia originalis. Zwar sind beide eine perfectio naturae, aber in ganz verschiedener Weise. Die heiligmachende Gnade teilt der Natur eine ganz übernatürliche Vollkommenheit mit; die Urgerechtigkeit aber macht die Natur als solche ganz vollkommen, verleiht ihr eine ganz natürliche Vollkommenheit. Die heiligmachende Gnade ist wesentlich übernatürlich; die Urgerechtigkeit nur übernatürlich dem Ursprunge, der bewirkenden Ursache nach: „acci-

dens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae" (1. qu. 100. a. 1. c.). Die in der Gnade geschaffene Seele wurde Adams Leibe eingehaucht, und so war die „gratia gratum faciens . . . velut radix iustitiae originalis", die „iustitia originalis . . . quasi gratia quaedam gratis data, fundata super gratiam gratum facientem" (a. a. O. S. 242).

Ganz deutlich behauptet Cajetanus (ad III.: in 1. 2. qu. 81. a. 3. ad 2um), daß nach der Taufe der Mangel der Urgerechtigkeit bleibe, obwohl der Mangel der heiligmachenden Gnade gehoben werde: „Scito quod peccatum originale in baptizato dicere remanere actu, et transire reatu. Quia et vere actu remanet privatio iustitiae originalis: sumus enim adhuc illa privati. Quoniam quamvis habeamus gratiam gratum facientem coniungentem (supernaturaliter) supremum hominis Deo, non tamen habemus eam secundum hunc effectum qui est iustitia originalis, in statu isto. Gratia enim, ut in 1a Parte (qu. 95. a. 1.) dictum fuit, est radix originalis iustitiae, quae, olim cum suo fructu perdita, per baptismum reparatur secundum se, tantum fructum (totum) factura iustitiae originalis post resurrectionem. Et vere transit reatu. Quia non remanet in baptizatis privatio originalis iustitiae sub ratione culpae: non enim amplius eis imputatur ad culpam, nec reservatur punienda. Et sic brevibus hic colligere poteris quomodo originale peccatum in baptizato actu remaneat, reatu vero transeat." Goudin sagt (de gratia qu. 2. a. 2. concl. 3.) ganz bestimmt: „Donum integritatis (i. e. iustitiae originalis) licet gratis a Deo collatum esset, attamen quoad substantiam erat aliqua forma ordinis naturalis, naturam ipsam perficiens in ordine naturali, non ipsam elevans ad ordinem naturae divinae; hoc enim praestabat gratia sanctificans. Itaque dona erant diversi generis et ordinis, proindeque reipsa distincta." Derselben Meinung ist Natalis Alexander (Theol. Dogm. — Mor. sec. Catech. Conc. Trid. Tom. I. qu. 2. § 47). Am allerdeutlichsten aber erklärt der Doctor Angelicus sich selber: „S. Thomas sui ipsius interpres." Es handelt sich (3. qu. 27. a. 2.) auch um die Heiligung des Fleisches bezw. der Natur. Kurz und bündig drückt sich St. Thomas darüber (Comp. theol. cap. 224.) aus mit den Worten: „Gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus (carnem) potest pervenire nisi **per** animam" i. e. „post animationem" (non tantum naturâ, sed etiam tempore). Sollten noch weitere Schwierigkeiten gemacht werden können, so hoffen wir fest mit Gottes Hilfe dieselben zu lösen zu Ehren der unbefleckt empfangenen Gottesmutter und zur Rechtfertigung ihrer treuen Diener St. Thomas und St. Bonaventura.

Königshofen (Bayern).

P. Joseph Leonissa, O. M. Cap.

Erwiderung.

1. Damascenus, den der hl. Thomas gekannt hat, nimmt in der zitierten Stelle (de fid. orth. l. III. c. 2) auf die purgatio in utero keinen Bezug. Die Stelle ist eine Exegese zu Luc. 1, 35. Damascenus bezieht die Worte: Spiritus S. superveniet in te auf die in Frage stehende Reinigung, die also nicht in utero, sondern unmittelbar vor der Empfängnis Christi stattfand. („*Μετὰ οὖν τὴν συγκατάθεσιν τῆς ἁγίας παρθένου, πνεῦμα ἅγιον ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὴν, κατὰ τὸν κυρίου λογον, ὅν εἶπεν ὁ ἄγγελος, καθαῖρον αὐτὴν*" . . .). Es wäre also nach R. P. Joseph Leon. nicht nur der Syllogismus der Objektion verfehlt,

wie ich bereits gezeigt habe, sondern S. Thomas hätte sich aus Damascenus eine Schwierigkeit gemacht, die objektiv nicht besteht.

2. S. Thomas spricht immer von je zwei Reinigungen. In der resp. von zweien, die bei der Empfängnis Christi stattfanden, wovon die erste mit dem fomes nichts zu tun hatte (non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis), und im corp. art. von zweien, die sich auf den fomes beziehen. Die letztere ist im corp. und in der resp. identisch, die erstere nicht, so daß im ganzen drei Reinigungen erwähnt werden.

3. Dionysius gebraucht gerade in der von S. Thomas in der resp. berührten Stelle das Wort purgatio (*κάθαρσις*) im Sinne von Erleuchtung: „*Κάθαρσίς ἐστι ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἢ παρὰ Θεοῦ τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις.*“ (De eccl. hier. c. 6.) Man vgl. über „*κάθαρσις*“ Eisler, Phil. Wörterbuch, 2. Aufl. Daß ich eine Extase annahm, hat seinen Grund in den Worten: mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens (vgl. die Definition von „raptus“ II. IX. qu. 175. a. 1.), wobei das magis auf die habituelle Beschauung der Gottesmutter hindeutet.

Dagegen paßt die Stelle nicht auf die purgatio in utero, da es sich um eine Sammlung des Geistes (mentem, und nicht der Seelenkräfte im allgemeinen) handelt, Maria aber nach S. Thomas „in utero“ nicht den Vernunftgebrauch besaß.

Meine hauptsächlichsten Gründe gegen die Auffassung des hochw. P. Josephus bezüglich der Lehre des hl. Thomas über die U. E. überhaupt muß ich auch jetzt noch aufrecht erhalten.

1. Gibt der hochwürdige P. Josephus zu, daß die Gnade eine Erhöhung der Natur ist, so hat der Ausdruck „perfectio personalis“ (III. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 2.) nur den Sinn, daß die Gnade dem Menschen nicht mit der Natur verliehen wird, woraus in keiner Weise eine Kompossibilität von Gnade und Erbsünde (im formellen Sinne) in einer Person gefolgert werden kann.

2. Daß der Mangel der heiligmachenden Gnade nicht zum Begriff der Erbsünde gehöre, beweist der Ausdruck: „peccatum originale per baptismum aufertur, reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem“ (I. II. qu. 81. a. 3. ad 2.) doch nicht, da der fomes nur das Materiale der Erbsünde ist. In der qu. de malo IV. a. 2. ad 2um circ. fin.) sagt S. Thomas: iustitia originalis restituitur in baptismo, quantum ad hoc, quod superior pars animae coniungitur Deo. Da wir das donum integritatis durch die Taufe nicht bekommen, so wird hier die Gnade als wesentliches Element der Urgerechtigkeit bezeichnet.

3. Für die Annahme einer zweifachen Unterwerfung des Geistes unter Gott soll das Wörtchen „solum“ ausschlaggebend sein. Da der Satz: „illa prima subiectio . . . non erat solum [nicht „non solum erat“ auch im Sinne einer Negation des „secundum naturam“ verstanden werden kann, so läßt sich zum mindesten kein Beweis daraus führen.

Will der hochw. P. Josephus Leon. mit der zweifachen Unterwerfung des Geistes unter Gott nichts anderes besagen, als daß der Geist nicht nur durch die Gnade in das Kindschaftsverhältnis zu Gott gebracht wurde, sondern daß er auch von seiten der durch die Gnade im Zaum gehaltenen Leidenschaften nicht gehindert wurde, sich frei und leicht zu Gott zu erheben, so stimme ich sachlich, nicht bezüglich des Ausdruckes mit ihm überein. Damit ist aber nicht gesagt, daß ein durch die Gnade begründetes Verhältnis des Geistes zu Gott, und eine unter dem Einfluß der

Gnade zustandekommende aktuelle Unterwerfung unter Gott dem Wesen nach natürlich sein könnte. Dies scheint mir ein Widerspruch zu sein. Überhaupt ist es gar nicht ausgemacht, daß die Gnade als causa efficiens das donum integritatis hervorgebracht habe. Der sel. Prälat Gloßner verteidigt in seinem Werke: „Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade" die Ansicht, daß die Gnade der Integrität „nur in einem sehr uneigentlichen Sinne" auf die heiligmachende Gnade als ihre Wurzel zurückgeführt werden könne. (S. 97.) Ich wage diesbezüglich eine Entscheidung nicht zu treffen.

Daß der hl. Thomas die Meinung „quod primus homo non fuit creatus in gratia" in der Summa (I. qu. 95. a. 1.) nicht als durchaus irrig bezeichne, trifft doch nicht zu, da er das kontradiktorische Gegenteil verteidigt. Der Ausdruck „videtur" ist nur bescheidene Ausdrucksweise, gegenüber einer Meinung, die damals noch sententia communior war.

Gewiß ist die iustitia originalis ein accidens naturae speciei, d. h. ein donum divinitus datum toti naturae (I. qu. 100. a. 1.), aber dies war auch die Gnade des ersten Menschen. Freilich sagt der englische Lehrer: „Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis", weil sie nicht „per virtutem seminis" fortgepflanzt worden wäre. Aber dies gilt wiederum auch von der iustitia originalis. Ich berufe mich auf Cajetan, der (in h. l.) sagt: „adverte, quod cum iustitia originalis, etiam pro gratia gratis data sit principaliter in anima, non plus talis iustitia, pro quanto est in anima, traduceretur a generante, quam anima ipsa, quam constat produci a Deo immediate."

In der resp. ad 2. (l. c.) wird die iustitia gratuita nur von den „quidam" nicht zur iustitia originalis gerechnet, gegen welche S. Thomas polemisiert.

Der Ausdruck radix originalis iustitiae beweist eher, daß die Gnade zum Wesen der Urgerechtigkeit gehört als das Gegenteil. Oder ist im Begriff „Baum" nicht der Begriff „Wurzel" eingeschlossen?

4. Daß S. Thomas zwischen Natursünde und persönlicher unterscheide, habe ich nie geleugnet, wohl aber, daß Natur in diesem Zusammenhang die natura singularis im Gegensatz zur Person bedeute. Auf diese hielt ich den Begriff „culpa" für nicht anwendbar.

5. Adam war als unser moralisches Haupt von Gott eingesetzt auf Grund seiner natürlichen Stammesvaterschaft. Unser persönlicher Wille ist in dem seinen eingeschlossen, weil wir auf Grund der natürlichen Abstammung zugleich moralisch in ihm eingeschlossen sind. Damit klärt sich der vermeintliche Widerspruch.

Die Übersetzung von III. Sent. d. 3. qu. 1. a. 1. ad 2, die der hochw. P. Josephus bietet, ist mit meiner identisch: Die Gnade ist nicht durchaus der Erbsünde entgegengesetzt. Dr. Schneider übersetzte aber „durchaus nicht", was einen anderen Sinn gibt.

Mein Satz: „Die Gnade wird uns nicht mit und auf Grund der Natur verliehen, und die Worte des hl. Thomas: „Ad ea, quae sunt supra naturam, ordinatur (persona) mediante natura, widersprechen sich keineswegs. Daraus, daß die Gnade eine Erhöhung der Natur ist, folgt doch nicht, daß sie mit der Natur verliehen wird.

6. Der Widerspruch besteht darin: Nach S. Thomas empfing die Gottesmutter die Gnade zur Reinigung von der Erbschuld. Nach R. P. Josephus hatte Maria die Erbschuld trotz der Gnade. Diesen Widerspruch finde ich nicht aufgeklärt.

Meine als Meinung verteidigte Auffassung des hl. Thomas in der Frage der U. E. sucht der hochw. P. Josephus mit folgenden Gründen zu entkräften.

1. S. Thomas hätte, falls er von der persönlichen Heiligung Mariens (in III. qu. 27. a. 2.) spreche, gar nicht an die Möglichkeit einer ante animationem stattgefundenen Reinigung denken können. Meine Antwort ist diese: Weil beim hl. Thomas nur eine persönliche Heiligung einen Sinn gibt, weist er jede andere, vor der Konstituierung der Person erfolgte, an welche andere dachten, zurück.

2. Das „in instanti" soll im „ante" und nicht im „post" eingeschlossen sein. In meiner Voraussetzung, daß nämlich von der persönlichen Heiligung die Rede ist, kann es nur im „post" eingeschlossen sein, wenn er dasselbe berücksichtigt, was aber der Fall sein dürfte, da man sonst dem hl. Thomas einen logischen Fehler zumuten müßte. Der Schluß: Nullo modo ante, ergo aliquo modo post ist vollständig richtig.

3. Ist „peccatum originale" nichts anderes als bloße Natursünde, Natur im Gegensatz zur Person genommen, so muß R. P. Josephus für die Person Mariens jede Erlösungsbedürftigkeit leugnen, was mit dem Dogma nicht übereinstimmt.

4. Der Grund, warum der hl. Thomas bezüglich des Zeitpunktes der Heiligung Mariens sich so reserviert äußert, dürfte wohl kaum der sein, daß der Augenblick der animatio unbekannt sei, weil der heil. Thomas nur fragt, ob Maria vor oder nach der animatio geheiligt wurde.

Nur noch ein Wort, über die hermeneutischen Grundsätze, die der hochw. P. Josephus bei der Erklärung des hl. Thomas befolgen zu müssen glaubt. Er meint, nach den Aussprüchen der Päpste dürfe man beim hl. Thomas auch keinen error materialis in rebus fidei annehmen und müsse ihn von vornherein „katholisch" interpretieren. Wir glauben, S. Thomas müsse interpretiert werden nach den Regeln der natürlichen Hermeneutik. Das Urteil über seine Lehre in rebus theologicis steht der Kirche zu, das Verständnis und die Feststellung derselben ist unsere Sache. Bei der Erklärung des englischen Lehrers muß aber auch die thomistische Tradition berücksichtigt werden, die R. P. Josephus preisgibt. Nach ihm hätten die Thomisten die Lehre des hl. Thomas von der Erbsünde, Urgerechtigkeit und Heiligung Mariens nicht verstanden. Denn wenn Scotus und Thomas übereinstimmen, wozu dann die jahrhundertlange Kontroverse? Nach unserer Ansicht haben die Thomisten vielleicht nicht jene Zurückhaltung beobachtet, wie der englische Lehrer, aber sie haben nichts ihm Widersprechendes gelehrt.

Nur zur Verteidigung der thomistischen Schule habe ich meinen kleinen Artikel geschrieben, nicht etwa, um den auch von mir hochgeschätzten Dr. Schneider oder den hochw. P. Josephus anzugreifen. In der Verehrung gegen den hl. Thomas, der mir gegenüber keiner Rechtfertigung bedarf, weiß ich mich eins mit dem verehrten Gegner. Damit erkläre ich meinerseits Schluß der Debatte und scheide aus der Kontroverse aus.

Graz. P. Hyacinth Amschl, O. P.

Zur Abwehr.

In den „Hist.-pol. Blättern“ 144[4] liest man[1]: „Herr Dr. Vermeulen hat selbstverständlich das Recht, über das Endressche Büchlein ein anderes Urteil zu fällen als ich. Seine Kompetenz, dasselbe der wissenschaftlichen Welt vorzulegen, kann ich weder bestätigen noch bestreiten, da mir das Maß seiner Vertrautheit und der geschichtlichen Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie nicht bekannt ist.“

Freiherr Dr. v. Hertling hätte — ich sage es auf die Gefahr hin, wieder einer „Ungehörigkeit“ beschuldigt zu werden, — sich kürzer fassen können und sollen, indem er doch einfach meint: Der Rezensent des E.schen Büchlein ist „ohne eigene Kenntnis der Dinge“.

Ich verlasse ungern die „sachliche Auseinandersetzung“. Allein in diesem Falle bin ich leider gezwungen, etwas Persönliches vorzubringen. Vor mehr als vierzig Jahren bekam ich wegen meiner ersten Arbeit auf philosophischem Gebiete eine wunderschön geprägte, wertvolle Denkmünze: „Vermeulen in Philosophiae disciplinis palmam merenti.“ Nicht in einem Reiche von Blinden war ich, Einäugiger, König. Denn von meinen Mitbewerbern und Mitschülern sind viele zu hohen Stellungen gelangt, sogar zur Zierde bedeutender Bischofsstühle geworden. Zwei Jahre später promovierte ich an der Hochschule zu Löwen; wiederum nach zwei Jahren an der Hochschule zu Würzburg in der Theologie. Es wäre unverständig, wenn ich der Zeugnisse von Rechtsgelehrten, wie der Löwener Professoren Feye und Moulart, oder der Würzburger Theologie-Professoren Denzinger, Hergenröther, Hettinger mich hier rühmen wollte. Meine Dissertation ist u. a. von Dr. Ward eingehend besprochen, ebenso vom Kardinal Franzelin, de Traditione, Romae 1876, als erudita bezeichnet. Die steile Höhe einer bayerischen Lyzeal-Professur, um die Worte des Archivrates Krusch zu gebrauchen, habe ich allerdings nicht erreicht. „Non cuivis contingit, adire Corinthum.“ Ich habe mich nicht einmal um einen Lehrstuhl der Philosophie beworben. Dort, wo ein Philosoph, wie Prälat Gloßner, seine Lehrtätigkeit aufgeben mußte, wäre natürlich für mich eine Aussicht auf Erfolg bei einer Bewerbung zweifellos nicht gegeben, umsomehr, da die Bemühungen Rittlers, im Einverständnis mit dem Bischof von Senestrey, damit ich während Rittlers Aufenthalt im Landtage ihn vertrete, beim Minister Lutz umsonst waren.

Verlassen wir lieber dieses nicht sachliche Gebiet. Das Gesagte genügt vollständig, um zu zeigen, daß ich mich nicht zu fürchten brauche, einen Waffengang über Kompetenz anzutreten. „Nous avons crainte, pas peur.“ Wenn nötig, werde ich, nur gute, glatte Kieselsteine aus meiner Sammelbüchse auf die Schleuder legen, keinen Sand — denn der fliegt auf den Schleuderer zurück.

Übrigens bin ich noch immer derselben Meinung, die ich früher (in der Anmerkung S. 81: Weg zur Erkenntnis des Wahren von Balmes, 3. Auflage, aufs neue durchgesehen von Dr. Vermeulen. Regensburg, Manz, 1896) kundgab: „Man vergesse nicht, daß es schon bei Seneca (12. Epist.) heißt: „Ut isti, qui in verba iurant, nec quid dicatur aestimant, sed a quo sciant . . . So findet sich denn auch in einem Briefe Joannes' XXII. der Satz: „Audi quid unus sapiens dicat: non quis, inquit, sed quid dicat intendit.“ In der Nachfolge Christi lautet der Satz

[1] Die Sperrungen sind von mir, wenn nicht gesagt wird: vom Autor gesperrt.

aber: „Non quaeret, quis hoc dixerit; sed quid dicatur, attende.“ Auch die Anmerkung auf Seite 145 ist noch heute lesenswert.

Freiherr von Hertling schreibt weiter: „Er hat aber nicht das Recht, die Aufrichtigkeit des von mir geäußerten günstigen Urteils in Zweifel zu ziehen. Wenn er gleich zu Anfang bemerkt: „Spielt bei diesen Worten, mit kluger Vorsicht gewählt . . . vielleicht ein kleines Lächeln um die Mundwinkel des gewandten Hofmanns und feinen Diplomaten?“ — so erkläre ich das für eine Ungehörigkeit, die ich mir im mündlichen Verkehr unter Anwendung eines sehr viel schärferen Ausdruckes energisch verbitten würde.“ — Der ganze Satz lautete: „Spielte bei diesen Worten, mit kluger Vorsicht gewählt, z. B. „nicht etwa eine bloße Kompilation, sondern eine originale Leistung“ vielleicht ein kleines Lächeln um die Mundwinkel des gewandten Hofmannes und feinen Diplomaten? Warum ich das meine?“

Nun folgen die Gegenüberstellungen der Worte Hertlings und Endres'. Lobt Hertling z. B. Thomas: „Es ist zu sagen, daß, wie ungeheuer auch der Fortschritt ist, welchen unser Wissen auf allen Gebieten erfahren hat, wir, was die letzten Fragen der Weltanschauung betrifft, auch heute nicht über das hinausgekommen sind, was darüber Thomas von Aquin, der größte Scholastiker gelehrt hat“ —, so schreibt Endres: „Bei Thomas bewundern wir nicht eine gleiche Vielseitigkeit des Wissens und der Interessen, wie bei Albert.“

„Thomas wahrt die Eigenart seiner Auffassung durch eine dem modernen Gefühle allerdings unerträgliche Methode.“ „Die Augustinuszitate werden angedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder durch völlig gewaltsame Interpretation.“ — Ich habe vielen vor und nach der Drucklegung meine Rezension gezeigt. Niemand hat die Beschuldigung einer Unaufrichtigkeit oder eine Ungehörigkeit darin gefunden; jeder sogleich verstanden, was ich sagen wollte. Hätte ich vielleicht besser getan, bei den Worten: „nicht eine bloße Kompilation, sondern eine originale Leistung“ nur Goethe zu zitieren?

„Original . . .

„Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
„Das nicht die Vorwelt schon gedacht?“

Oder: „Sprüche in Prosa“:

„Die originalsten Autoren der neuesten Zeit sind es nicht deswegen, weil sie etwas Neues hervorbringen, sondern allein, weil sie fähig sind, dergleichen Dinge zu sagen, als wenn sie vorher niemals wären gesagt gewesen.“

Damit mir nicht wieder so etwas Ähnliches passiere, antworte ich deshalb nur mit den Worten des Dichters:

„Sagt nur nichts halb:
„Ergänzen, welche Pein!
„Sagt nur nichts grob:
„Das Wahre spricht sich rein.“

Freiherr von H. schreibt weiter: „Im übrigen ist es nicht meine Absicht, mich mit dem Rezensenten **sachlich** auseinanderzusetzen. Wer ohne eigene Kenntnis der Dinge seine Auslassungen auf sich wirken ließe, könnte allerdings den Eindruck gewinnen, als ob an dem Büchlein nichts, auch gar nichts Gutes wäre.“

Hier ist keine Antwort auch eine Antwort.

Zum Schlusse schreibt Freiherr v. H.: „Möge es doch Herr Dr. Vermeulen unternehmen, seinerseits eine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu schreiben . . .“

Noch einmal, auf die Gefahr hin, einer „Ungehörigkeit" beschuldigt zu werden, nehme ich diese Worte Hertlings als nicht aufrichtig gemeint auf. Einem so in Anspruch genommenen Lehrer der Mittelschule, in meinem Alter, der 22—24 Stunden Unterricht in der Woche erteilen muß, dazu in manchem Jahre zwar weniger, aber desto mehr begabten Schülern die Psalmen aus dem Hebräischen zu übersetzen und erklären, die mühsame Pflicht eines Offiziators zu erfüllen, Predigt usw. zu halten hat — diese Zumutung zu stellen, er solle keine bloße Kompilation, sondern eine originale Leistung auf dem Gebiete sogleich unternehmen, ist mehr als eine „Ungehörigkeit"; „Ce n'est pas un crime, c'est une faute," — es ist eine Verlegenheitsantwort, denn, wo sollte es hin, wenn jeder Rezensent statt einer Rezension ein Buch über den besprochenen Gegenstand schreiben sollte?

Übrigens ist dieser Wunsch an die verkehrte Adresse gerichtet. In der Geschichte der Päpste von Wensing-Vermeulen, die Lerar in holländischer Sprache geschrieben, in Deutschland jedoch nicht unbekannt geblieben, ist diese Arbeit schon geschehen. Da sind Thomas, Anselmus, Beda usw. gewürdigt, Abaelard, Scotus, Berengar entsprechend behandelt. Meine Arbeit an dieser Papstgeschichte ist u. a. auch im **Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft** mehr als einmal lobend besprochen. Werde ich also nicht mehr durch Berufspflichten und Gesundheitsverhältnisse an der Fortsetzung dieser Arbeit gehindert, so werde ich nicht getane Arbeit erneuern, sondern bei der Lebensgeschichte Leos XIII. die neue und neueste Philosophie und Philosophen entsprechend zu würdigen verstehen.

Zum Schlusse meint Freiherr v. H., daß es „völlig überflüssig war, unter Anwendung von Fettdruck einem Mann wie Endres gegenüber die Enzyklika Papst Pius' X. gegen den Modernismus heranzuziehen".

Das ist das einzige — Ende gut — alles gut —, worin ich vielleicht Freiherrn von H. recht geben könnte. Es war nämlich schon vor mir und weit nachdrücklicher geschehen in den „Studien und Mitteilungen" der Benediktiner, Jahrgang XXIX.

Da schreibt ein Hochschullehrer Prof. Dr. G. A. Weber u. a.: „Endres schont nicht einmal Kirchenväter. „Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts", übertreibt er mit „modernistischer Kritik"[1] **(Papst Pius X)**, „bestand auf Seiten einzelner Vertreter der kirchlich reformatorischen Richtung eine Abneigung gegen allen natürlichen Wissenstrieb. Daß auch die Geschichte hiervon betroffen werde, zeigt deutlich die Gesinnung des Stimmenführers dieser Richtung, Petrus Damiani. Mönche, die sich mit Geschichte befassen, kommen ihm geradezu vor wie Narren, die sich mit Altweiberpossen abgeben." In Wirklichkeit sagt der heilige Kirchenlehrer: Einige von den älteren Mönchen (nonnulli senum) beschäftigen sich mit Possen (fabulosis naeniis), so daß sie sich schaden und den Zuhörern wahnwitzig erscheinen; bald weben sie Geschichtsfetzen, bald erzählen sie von Siegen alter Könige. Der eifrige Kardinalbischof, der selber Geschichtschreiber war, tadelte also nicht die ernste Geschichte, sondern erhob nur seine warnende Stimme gegen Mißbrauch, gegen Anekdoten und Schilderungen großer Raufszenen; solche hielt er für unpassend für alte Mönche. Vgl. Hist.-pol. Blätter, 139 (1907), 420.

Regensburg. Dr. Vermeulen.

[1] Vom Autor gesperrt.

Erwiderung.

Herr P. A. Rohner O. Pr. hat im 24. Bd. 1. u. 2. Heft dieser Zeitschrift mein mit dem kirchlichen Imprimatur versehenes Buch „Religion und Ethos“ einer Besprechung unterzogen, die mir zu folgenden metakritischen Bemerkungen Anlaß gibt:

1. Wenn P. Rohner, ohne hierfür den Beweis zu erbringen, behauptet, ich verrate eine fabelhafte Unkenntnis der elementarsten Grundbegriffe und Grundsätze der Metaphysik und versage auf dem Gebiete der theocentrischen Moral vollständig, so bleibt mir nichts anderes übrig als mich darauf zu berufen, daß sowohl meine jüngste Schrift: „Religion und Ethos“ als eine unmittelbar vorher veröffentlichte moralphilosophische Abhandlung, worin ich gerade die schwierigsten ethischen Prinzipienfragen erörtere, in katholischen Gelehrtenkreisen eine überaus günstige Aufnahme gefunden haben. Dies hätte wohl kaum der Fall sein können, wenn solch „fabelhafte Unkenntnis“ mir mit Recht zum Vorwurf gemacht werden könnte.

2. Nach P. Rohner soll ich mein Buch mit dem Magnetberg der Sage verglichen haben, der alles Eisen aus den ihm nahegekommenen feindlichen Schiffen zog und dadurch bewirkte, daß sie von selbst auseinanderfielen. Ich bemerke hierzu, daß sich das von mir gebrauchte Bild natürlich nicht auf meine Schrift, sondern auf die theocentrische Moral bezieht.

3. P. Rohner beanstandet meinen Satz: „Im Grundprinzip der theistischen Moral liegt nichts, was einer lebens- oder kulturfeindlichen Auffassung gleichkommen würde.“ Das Mißverständnis wird behoben sein, wenn ich darauf verweise, daß ein Unterschied besteht nicht nur zwischen Grundprinzip und Folgerung, sondern auch zwischen Grundprinzip und praktischer Durchführung desselben in concreto.

4. Dem Wahrheitsgehalt der Kantschen Ethik suche ich in meiner Schrift ebenso gerecht zu werden, wie ich deren Schwächen und Gefahren hervorhebe. Gegen den von mir hochverehrten Prof. Dr. Willmann nehme ich Kant nur in einem einzigen Punkte in Schutz. Ich habe die Überzeugung, daß Kants ethischer Autonomismus, den ich übrigens mit denkbar größter Entschiedenheit ablehne, eben doch noch etwas höher steht als der absolute Immoralismus des Nietzscheschen Übermenschentums. Das Mißverständnis bei P. Rohner rührt daher, daß ich in meiner Schrift „schwere Vorwürfe“ statt „schwerer Vorwurf“ schreibe.

5. Mehrere Einwände P. Rohners haben zur Voraussetzung, daß er den allgemein philosophischen Standpunkt, den Wundt in seiner Ethik einnimmt, als Subjektivismus und Nominalismus bezeichnet. Ich kann mich mit P. Rohner nach dieser Seite hin nicht auseinandersetzen, da er sein Urteil über Wundt nicht näher motiviert, verweise aber darauf, daß Wundt selbst den Nominalismus als „skeptischen Empirismus“ brandmarkt und daß hervorragende katholische Gelehrte gegen den ethischen Skeptizismus sich gerade auf Wundts Lehre von der Allgemeingültigkeit der sittlichen Begriffe berufen.

6. Die „väterliche Mahnung“, welche ich nicht an die Vertreter der christlichen Ethik überhaupt, sondern nur an einzelne Vertreter der sog. „theonomen“ Moral richte, ist wohl berechtigt, wie mir jeder zugestehen wird, der die jüngsten Kontroversen auf moralphilosophischem Gebiete aufmerksam verfolgt hat.

7. Was meine Stellung zu Wundts religionsphilosophischen Anschauungen anlangt, so wird alles darauf ankommen, ob ich Wundts Re-

ligionsbegriff zustimme oder nicht. Es ist natürlich das letztere der Fall. Denn sowohl Wundts Gefühlstheorie der Religion wie seinen Pantheismus lehne ich ab und zwar mit aller Bestimmtheit ohne alle Halbheit und Leisetreterei. Ich finde es etwas auffallend, daß P. Rohner gerade von den markantesten Stellen meines Buches, die hier in Betracht kommen, auch keine einzige nur andeutet, sondern größeren Zusammenhängen einige Stellen entnimmt, die durchaus nicht geeignet sind, das, was ich wirklich lehre, erkennen zu lassen. — In dem modernen Religionpsychologismus erblicke ich den größten Feind der Religion. Wenn ich dem Satze Wundts: „Die Religion ist an sich noch kein reines sittliches Ideal" zustimme, so geschieht dies bloß in der Erwägung, daß auch die heidnischen Religionen mit ihren vielfach unsittlichen Momenten in den Allgemeinbegriff der Religion miteinzubeziehen sind. Da, wo Wundt den Versuch macht, von unsittlichen Elementen innerhalb des christlichen Religionsideals zu reden, gehe ich scharf mit ihm ins Gericht.

In einer demnächst erscheinenden Schrift werde ich auf manche der von P. Rohner beanstandeten Punkte etwas eingehender zu sprechen kommen. Ich hoffe, daß damit einige mißverständliche Auffassungen von selbst wegfallen.

Dillingen. Prof. Dr. Scherer.

Die metakritischen Bemerkungen in der „Erwiderung" des Herrn Prof. Dr. Scherer haben mich nicht überzeugt, daß meine Kritik seiner Schrift „Religion und Ethos" auch nur in einem einzigen Punkte zu weit gegangen.

Ich möchte mich aber mit dem Herrn Professor vorläufig nicht weiter auseinandersetzen.

Seine demnächst erscheinende Schrift, in der er auf manche von mir beanstandeten Punkte etwas eingehender zu sprechen kommen will, wird mir vielleicht Gelegenheit bieten, die Urteile meiner Kritik näher zu motivieren.

Chieri. P. Antonius M. Rohner O. Pr.